



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**PEDRO AUGUSTO DE CASTRO BUARQUE SILVA**

**OUTRAMENTE PAULO:  
PALAVRA E REPRESENTAÇÃO NA TEORIA DE FREIRE**

Salvador  
2023

**PEDRO AUGUSTO DE CASTRO BUARQUE SILVA**

**OUTRAMENTE PAULO:  
PALAVRA E REPRESENTAÇÃO NA TEORIA DE FREIRE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Inez da Silva de Souza Carvalho.

Salvador  
2023

Silva, Pedro Augusto de Castro Buarque.

Outramente Paulo [recurso eletrônico] : palavra e representação na teoria de Freire / Pedro Augusto de Castro Buarque Silva. - Dados eletrônicos. - 2023.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Inez da Silva de Souza Carvalho.

Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2023.

Disponível em formato digital.

Modo de acesso: <https://repositorio.ufba.br/>

1. Freire, Paulo - 1921-1997. 2. Pesquisa teórica. 3. Abordagem filosófica. 4. Interpretação (Filosofia). 5. Palavra. 6. Representação. I. Carvalho, Maria Inez da Silva de Souza Carvalho. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 370.1 - 23. ed.



*Universidade Federal da Bahia*

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO (PGEDU)**

ATA Nº 1

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO (PGEDU), realizada em 03/10/2023 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM EDUCAÇÃO no. 1, área de concentração Educação, Sociedade e Práxis Pedagógica, do candidato PEDRO AUGUSTO DE CASTRO BUARQUE SILVA, de matrícula 2020125294, intitulada OUTRAMENTE PAULO: PALAVRA E REPRESENTAÇÃO NA TEORIA DE FREIRE. Às 08:00 do citado dia, IF - sertão PE, foi aberta a sessão pela presidente da banca examinadora Prof<sup>ª</sup>. Dra. MARIA INEZ DA SILVA DE SOUZA CARVALHO que apresentou os outros membros da banca: Prof<sup>ª</sup>. Dra. MARIA ROSELI GOMES BRITO DE SA, Prof<sup>ª</sup>. Dra. NEURISÂNGELA MAURÍCIO DOS SANTOS MIRANDA, Prof. Dr. GABRIEL KAFURE DA ROCHA e Prof. Dr. WALTER OMAR KOHAN. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pela presidente que passou a palavra ao examinado para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final no seguintes termos:

*Face a excelência do trabalho apresentado, em formato multipaper, a banca considera o trabalho aprovado e referenda a sua publicação e ampla divulgação.*

Esta aprovação é um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

**Dra. NEURISÂNGELA MAURÍCIO DOS SANTOS MIRANDA**  
Examinadora Externa à Instituição

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** GABRIEL KAFURE DA ROCHA  
Data: 03/10/2023 14:57:07-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Dr. GABRIEL KAFURE DA ROCHA**  
Examinador Externo à Instituição

**Dr. WALTER OMAR KOHAN**  
Examinador Externo à Instituição

**Dra. MARIA ROSELI GOMES BRITO DE SA, UFBA**  
Examinadora Interna



*Universidade Federal da Bahia*

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO (PGEDU)**

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** MARIA INEZ DA SILVA DE SOUZA CARVALHO  
Data: 05/10/2023 07:19:37-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Dra. MARIA INEZ DA SILVA DE SOUZA CARVALHO, UFBA**  
Presidente

**PEDRO AUGUSTO DE CASTRO BUARQUE SILVA**  
Doutorando

*Assim como os sentires que circulam por todo meu corpo, dedico esse esforço de caminhar insone, desassossegado e inquieto, tão descuidadamente chamado por nós de pensar, a você, Vivian Leone, que fez de mim casa para comigo vagar; pulso após pulso, entre as sendas vãs de dores e alegrias, memórias e esperas dessa deriva sempre tão incerta que é a vida.*

*Dedico também a você, Pietra, minha querida Pietra, olhos de meus olhos. Pois, se eles são realmente janelas da alma, foi por seus olhos que os meus puderam nascer.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, a Vivian Leone Bastos, cúmplice e companheira de vida e pensamento, leitura e escrita, que comigo tanto se demorou sobre os textos doravante apresentados a esta banca de defesa – a quem também dedico minha gratidão – e às/aos leitoras/es que eventualmente se dispuserem a seu enfrentamento, descoberta e reescrita;

À orientadora e amiga Maria Inez Carvalho, para quem por tanto tempo eu era pouco mais que a virtualidade materializada pelos bits do GoogleMeet e do WhatsApp, cuja acolhida atenta e paciente de meus desassossegos e errâncias vinham sempre plenas de ternura e desafio;

A Maria Roseli Gomes Brito de Sá e ao Grupo de Estudos sobre Formação em Exercício de Professores (FEP), pela recepção sempre calorosa, plural e provocadora, bem como pelas intermináveis frituras babélicas – elas nunca cessam de nos dar a pensar;

Ao Instituto Federal do Sertão Pernambucano, pela oportunidade do DINTER, fruto dos esforços da equipe da Pró-reitoria de Pesquisa, Inovação e Pós-graduação na realização dessa parceria com a Universidade Federal da Bahia, que me possibilitou essa rica formação;

À equipe de coordenação do DINTER, aos professores Herlon Alves Bezerra e Jonei Cerqueira Barbosa, bem como aos colegas da turma, sempre tão presentes, disponíveis e acolhedores;

À Universidade Federal da Bahia, à FACED e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação, pelo belo trabalho de educar educadores e pela abertura, riqueza e generosidade do dar a saber, virtude essencial a quem vive da/na/pela educação.

Se me apresto a falar longamente de fantasmas, de heranças e de gerações, de gerações de fantasmas, ou seja, de certos outros que não presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é em nome da justiça. Da justiça onde ela ainda não está, ainda não está presente; aí onde ela não está mais, entenda-se, aí onde ela não está mais presente, e aí onde ela nunca será, não mais do que a lei, redutível ao direito. É preciso falar do fantasma, até mesmo ao fantasma e com ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, presentemente vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido.

Jacques Derrida (1994, p. 10)

BUARQUE SILVA, Pedro Augusto de Castro. **Outramente Paulo**: palavra e representação na teoria de Freire. 2023. Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Inez da Silva de Souza Carvalho. 124 f. il. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

## RESUMO

O presente estudo teórico, produzido em formato de *multipaper*, visou a analisar o conceito de *palavra*, problematizando sua relação com a ideia clássica de *representação*, na teoria de Paulo Freire – sobretudo, a partir da *Pedagogia do oprimido*, bem como de outros escritos que orbitariam em torno da obra ou sobre ela buscariam suporte ou fundamento. Para tanto, recorreu-se a uma interpretação performativa desses textos, método exegético teorizado por Jacques Derrida, que consiste numa interpretação que transforma aquilo mesmo que interpreta. Nesse sentido, em cada um dos ensaios que compõem a presente tese, foi possível desvelar e analisar aporias e aparentes contradições, fazendo delas o fio condutor para a problematização das relações do conceito de *palavra*, ora com o de *práxis*, ora com os de *ideologia* e de *realidade*, ora com a metáfora da pronúncia do mundo. Isso possibilitou produzir articulações do conceito de palavra com noções como *performatividade*, *real*, *expressão*, *rostro*, entre outras, bem como uma aproximação do pensamento de Freire com o de filósofos como Jacques Derrida, Judith Butler, Roland Barthes, Alain Badiou, Emmanuel Lévinas etc. Nesse sentido, o estudo, ao interpretar performativamente essas relações mesmas, pôde abrir margem para se pensar outramente a noção de palavra no conjunto do pensamento freireano, trazendo à luz nela potencialidades ainda não exploradas.

PALAVRAS-CHAVE: Paulo Freire, interpretação performativa, palavra, representação.

BUARQUE SILVA, Pedro Augusto de Castro. **Otherwise Paulo**: word and representation in Freire's theory. 2023. Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Inez da Silva de Souza Carvalho. 124 f. il. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

## ABSTRACT

This theoretical study, produced in multipaper format, was aimed at analyzing the concept of *word*, problematizing its relationship with the classical idea of *representation*, in Paulo Freire's theory – mainly in *Pedagogy of the Oppressed*, as well as in other writings that would orbit around it or seek on it support or foundation. For that, a performative interpretation of these texts was used, an exegetical method theorized by Jacques Derrida, which consists of an interpretation that transforms what it interprets. In this sense, in each of the essays that compose this thesis, it was possible to unveil and analyze aporias and apparent contradictions, making them the guiding thread for the problematization of the relationship between the concept of *word* and that of *praxis*, or those of *ideology* and *reality*, or the metaphor of the pronunciation of the world. This made it possible to produce articulations of the concept of *word* with notions such as *performativity*, *real*, *expression*, *face*, among others, as well as an approximation of Freire's thought with that of philosophers such as Jacques Derrida, Judith Butler, Roland Barthes, Alain Badiou, Emmanuel Lévinas, etc. In this sense, the study, interpreting performatively these relations, could open up space for thinking otherwise the notion of *word* in Freire's thinking as a whole, bringing to light its still unexplored potentialities.

KEYWORDS: Paulo Freire, performative interpretation, word, representation.

## **LISTA DE APÊNDICES**

A. Produção teórica: lista de ensaios da tese produzidos.....	120
B. Lista de resumos individuais dos ensaios que compõem a tese.....	121

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2. ENSAIO 1: A palavra “Paulo Freire”</b> .....	21
2.1. O nome, a vida ou a obra.....	23
2.2. Do pensamento numa instituição à institucionalização de um pensamento.....	28
2.2.1. Patronato, memória e restituição.....	31
2.3. O nome, uma presença e uma imagem.....	34
2.4. Considerações finais.....	39
<b>3. ENSAIO 2: O dizer-se de um povo: palavra, práxis e performatividade em Paulo Freire</b> .....	43
3.1. “Não há palavra verdadeira que não seja práxis”.....	45
3.2. O povo e a palavra.....	48
3.3. A cesura entre o dizer e o fazer.....	52
3.4. Práxis, performatividade e agenciamento.....	54
3.5. Povo e performatividade.....	57
3.6. Considerações finais.....	62
<b>4. ENSAIO 3: Palavra cindida: realidade, ideologia e palavra em Paulo Freire</b> .....	65
4.1. Ideologia e realidade.....	68
4.2. Palavra e representação.....	73
4.3. Situação-limite e temporalidade.....	80
4.4. Palavra cindida.....	84
4.5. Considerações finais.....	87
<b>5. ENSAIO 4: O outro na metáfora freireana da pronúncia do mundo</b> .....	91
5.1. A leitura do mundo como representação.....	93
5.2. Diálogo, palavra e pronúncia do mundo.....	95
5.3. Pronúncia de quem?.....	98
5.4. A metáfora da pronúncia do mundo.....	100
5.4.1. Como pronúncia da totalidade do pensamento.....	102
5.4.2. Como pronúncia da palavra.....	105
5.5. Considerações finais.....	110
<b>6. ÚLTIMAS PALAVRAS: EPÍLOGO OU DESENREDO</b> .....	115
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	118
<b>APÊNDICE A</b> – Produção teórica: lista de Ensaios da tese produzidos.....	120
<b>APÊNDICE B</b> – Lista de Resumos individuais dos ensaios que compõem a tese .....	121

## Introdução

Grosso modo, na ordem sequencial da leitura de um texto, é a introdução que o inicia. Pela introdução de uma tese, por exemplo, o autor pode antecipar para o leitor aquilo sobre o que o texto fala, a ideia que defende – se assim o faz –, por meio de que metodologia, os capítulos que o estruturam etc. Em nosso caso, nos quatro ensaios que compõem o presente estudo (em formato de *multipaper*), com exceção talvez do primeiro, interpretaremos performativamente o conceito de *palavra* na teoria de Paulo Freire – sobretudo, a partir da obra *Pedagogia do oprimido* (2011c) e, ocasionalmente, de outros escritos que em torno dela poderiam orbitar ou sobre ela buscar suporte ou fundamento –, problematizando sua relação com a ideia clássica de *representação*.

Diferente do prefácio, a introdução não está fora do texto, é parte dele. Autorreferencial, ela *re/a/presenta* o texto por antecipação, desenhando percursos para você, Leitora ou Leitor, prescrevendo seus gestos e indexando temas e problemas. Como uma sinédoque, como uma parte que *re/a/presenta* o todo, ao lê-la, pois, como que leríamos a própria leitura de um texto ainda não plenamente lido. E é nesse sentido também que ela se antecipa à visada de quem o lê. E pode fazê-lo pelo aparente ajuste das supostas intenções de autor, obra e leitor: representadas na introdução, na forma, ao mesmo tempo, de uma promessa do autor – e, portanto, de uma dívida – e de uma sugestão para você, Leitora ou Leitor, quase como o demiurgo de Platão, por ela se buscaria capturar e moldar os gestos de leitura segundo a forma mesma prescrita pelas ideias que comporiam a obra. Não obstante ela inicie o texto – e mesmo a leitora ou o leitor no texto –, no tempo de sua produção ela quase sempre vem depois. Nela, porém, o tempo da leitura se sobrepõe e, como que, dissimula o tempo da produção. Ou seja, para dar na forma do volume a aparência de unidade ao texto, bem como de coerência e concisão, a introdução pode como que apagar os rastros ainda remanescentes do processo muitas vezes errático de sua produção, e ofuscar a leitora ou o leitor para possíveis inconsistências e contradições que, longe de ameaçar as ideias do texto, poderiam, quem sabe, expressar aquilo que nele seria ainda prenhe e potencialmente irruptivo. Assim, ao tentar ajustar o tempo da leitura à sequencialidade nela desenhada, é que ela intentaria legislar sobre a ordem mesma da leitura.

Pela introdução, pois, introduzimos por assim dizer você, Leitora ou Leitor, na ordem mesma do texto, na medida em que fazemos desse início a própria entrada naquilo que Paul

Ricoeur chamara de mundo do texto<sup>1</sup>. Paradoxalmente, no entanto, essa introdução só poderá ter efeito na conclusão desse *currículo* por ela prescrito, do percurso traçado para você com vistas a torná-la/lo uma/um iniciada/o, a prepará-la/lo para a leitura do texto. Em outras palavras, não obstante o papel da introdução seja o de inserir você num mundo que ainda lhe é estranho e desconhecido, ao qual você ainda não pertence, o logro dessa tarefa exige uma leitura já familiarizada com o universo lexical e semiológico do texto: daí a curiosa e frequente escolha de Edmund Husserl de subtítular suas preleções mais avançadas e originais com o nome de *introdução*. Tratava-se, para ele, acreditamos, de introduzir as leitoras e os leitores no complexo mundo do texto da fenomenologia eidética e transcendental.

É nesse sentido também que para um estudo teórico acerca de uma obra – como pretende o presente texto que doravante se introduz –, na qualidade de interpretação e – por que não? – de comentário dela, seja presumida como sua tarefa essencial a de introduzir as leitoras e os leitores no mundo do texto dessa obra – em nosso caso, no mundo do texto da *Pedagogia do oprimido* (2011c). E, pela exigência mesma de originalidade, como não poderia ser diferente, o estudo em questão se vê enredado nesse mesmo paradoxo de, para cumprir a tarefa de produzir a/o leitora/leitor, ter que contar com uma/um leitora/leitor já produzida/o, isto é, já familiarizada/o com as obras de Paulo Freire.

No entanto, diferente da introdução *per se*, enquanto outro texto, separado espacial e temporalmente do original de que fala, um tal estudo estaria talvez mais próximo do prefácio. Ele, pois, não pertenceria ao conjunto da obra, não seria assinado ou consignado pelo autor dela, mas visaria, ainda assim, a falar *em seu nome*. Mais ainda: tal como uma tradução, em relação ao original que interpreta, esse estudo não seria senão uma espécie de duplo, de texto segundo, de *texto leitor*, por princípio, derivado e dependente desse texto primeiro, com que se relaciona em torno a um saber comum a ambos e a uma assinatura, falando por isso em nome de um pensamento e em nome de um autor. E, claro, nessa relação de um original com seu duplo, somos comumente levados a pensar que seria apenas o duplo, o texto segundo, que derivaria do original, como um filho, de um pai. E se nos dissimularia, assim, que, vindo depois do original, o texto leitor, enquanto interpretação, ao materializar o original como

---

1. Para Paul Ricoeur (2009, p. 56), não obstante a linguagem não seja ela mesma um mundo, é pelo conjunto mesmo de referências desvendadas por todo tipo de texto, descritivo ou poético, por nós lidos, compreendidos e amados, para cuja compreensão interpolamos entre predicados de nossa situação concreta, que constituímos um mundo (*Welt*) a partir de nosso próprio mundo circundante (*Umwelt*). Assim, para ele, o mundo do texto não constitui um mundo dentro do texto, mas a própria relação dialética entre o que, em termos freireanos, chamaríamos de leitura do mundo e leitura da palavra.

leitura secundária, como leitura da leitura, agiria em sua memória e, enquanto arquivo, seria sempre testamentária em relação a ele: ela, por assim dizer, não visaria apenas a indexar os temas e problemas, mas a inventariar e legislar sobre a partilha mesma de uma herança, com vistas a controlar as contingências de seu porvir para garantir sua posteridade, buscando decidir sobre aquilo que fica desse pensamento e desse autor. Por isso, o texto segundo, aquele que derivaria de um original, poderia ser ao mesmo tempo aquele de que o próprio original extrairia em parte sua permanência; como um filho que, enquanto condição de possibilidade da paternidade e meio de continuidade do pai, devesse ser, sobretudo depois de sua morte, em certa medida, também o seu inventor; tal como poderia, na continuidade da filosofia – ao mesmo tempo tradição e ruptura, escritura e diálogo –, ser Platão o inventor do próprio Sócrates escrito.

É importante, por isso também, considerar que o tempo da leitura é sempre tardio, que ela está sempre por se fazer. E, no caso de Freire, isso é ainda mais evidente, uma vez que em boa parte de sua obra, o próprio ato de ler é posto em questão e ressignificado para se tornar um meio de diálogo, um meio de pronúncia do mundo e de transformação da realidade, um meio de o ser humano *ser mais*. E é por isso que, para ele, ler e escrever são indicotomizáveis. Isto é, se lemos seriamente, buscando a significação profunda do texto, por essa leitura mesma o reescrevemos (FREIRE, 1989, p. 11). E, claro, isso era, para ele, especialmente sensível e patente no que tangia à leitura de sua própria obra<sup>2</sup>. Em outras palavras, o tempo da leitura de Freire é sempre tardio pois, no curso mesmo dessa leitura, se em tese nos deixamos tocar por seu texto e reaprender a ler, se nos deixamos transformar enquanto leitores por um texto que versa e reverte a prática mesma da leitura, ressignificamos o próprio ato através do qual inicialmente nos deixamos transformar, para, então, mais uma vez, nós mesmos podermos tocar e transformar o próprio texto – fundindo e confundindo aquilo que se fala em nome do original, mas já com uma voz que não é a sua. Aquilo a que, pois, introduzimos por meio desse estudo, enquanto um estudo acerca de uma concepção da palavra que já a pensa como práxis, se ele realmente sucede e herda o espírito de toda introdução e de todo prefácio, não é certamente a um conteúdo, por assim dizer, dado, pronto e acabado, mas a um mundo do texto marcado pelo próprio movimento incessante desse pensamento, fazendo sempre de sua leitura

---

2. Como relembra Walter Kohan, Freire era muito sensível à sedução, encantamento e tentação de reprodução que surgia de suas ideias: “Uma vez, no início de minhas viagens pelo mundo, alguém me perguntou, não me recordo onde, ‘Paulo, que podemos fazer para segui-lo? Para seguir suas ideias?’ E eu respondi: ‘Se me seguis, me destruis. O melhor caminho para me seguir é me reinventar, e não tentar adaptar-se a mim.’” (FREIRE apud KOHAN, 2021, p. 32)

esse transbordamento, no/pelo texto leitor, do texto lido.

De qualquer modo, estudos teóricos, como os que compõem a presente tese (e o plural, aqui, é importante), na qualidade de pesquisas bibliográficas (LAKATOS; MARCONI, 2003, p. 44), poderiam ser apressadamente reduzidos a uma prática de levantamento bibliográfico, de identificação de obras que interessariam, de realização de recortes e de fichamentos, de modo a possibilitar a elaboração de uma crítica ou a formulação de novas teses acerca de dado tema. “Toda bibliografia deve refletir uma intenção fundamental de quem a elabora: a de atender ou a de despertar o desejo de aprofundar conhecimentos naqueles ou naquelas a quem é proposta.” (FREIRE, 1981, p. 8).

No texto *Considerações em torno do ato de estudar* (1981) – que servira de introdução a uma reunião bibliográfica proposta aos participantes de um seminário nacional sobre educação e reforma agrária, realizado no Chile, ainda em 1968 –, Freire resume um conjunto de orientações em torno da leitura dos livros então indicados para estudo. Mais do que orientações metodológicas, esse texto desenvolve paralelamente considerações éticas acerca do ato mesmo de estudar, então apresentado como “tarefa de um sujeito diante de outro sujeito”. O estudo, então, aparece não como meio de encucar um conhecimento, mas de transformar a leitora ou o leitor ingênuo numa leitora ou num leitor crítico. Ou seja, pelo estudo, você, Leitora ou Leitor, como que sairia de sua menoridade (autoimposta?), dando lugar ao Esclarecimento nosso de cada dia. Para tanto, seria preciso que ele fosse, através dos temas nele problematizados, o próprio meio ou lugar de encontro entre leitora/leitor e autor. O estudo, por isso, apareceria como um ato político na medida mesma em que se fizesse dialógico e criativo: “estudar não é um ato de consumir ideias, mas de criá-las e recriá-las” (FREIRE, 1981, p. 10).

E se uma tal leitura desse recorte bibliográfico, por não assumir previamente uma posição “contra” ou “a favor” de Freire, mas em diálogo com ele, não fosse movida por uma prescrição dogmática e estanque, mas pela força mesma de um desafio (FREIRE, 1981, p. 8); o desafio desses quatro estudos nos colocaria e nos colocou, por um lado, diante daquilo que Walter Kohan (2022, p. 32) apresentou como uma espécie de enigma ou paradoxo: “ser freireano exigiria não ser freireano: isto é, não copiá-lo, senão reinventá-lo”. Ou, ainda posto na forma interrogativa: “como manter-se dentro, quando a exigência de estar dentro supõe um estar fora?” Por outro lado, tratava-se também, para nós, de responder ao desafio de dar lugar ao deslocamento de um pensamento *crítico, humanista e utópico*, a partir de teorizações e

“pensamentos insones”, de “frituras” e discussões *pós-críticas*, *pós-humanistas* e *pós-utópicas*, como aquelas do grupo de pesquisa Formação em Exercício de Professores (FEP), da Faculdade de Educação, da Universidade Federal da Bahia, sem as quais um tal estudo não seria de todo acolhido ou encorajado.

Segundo lembra Roland Barthes (2010, p. 11), no processo mesmo da leitura, “a linguagem é redistribuída e essa redistribuição se faz sempre por corte”. Desse corte, pois, resultaria o traçado de duas margens. De um lado, uma margem “sensata”, “plagiária”, sempre em conformidade com o estado canônico da língua tal como foi ensinada pelos modelos dominantes de escola, bem como pelos da obra, segundo fixados por seus comentadores mais reconhecidos. E, de outro lado, uma margem “outra”, “subversiva”, móvel e vazia, que está sempre apta a tomar não importa que contornos, pois não é senão o próprio lugar de seu efeito. Nesse sentido, e talvez um pouco “fora” do que aprendemos a reconhecer como pensamento freireano, os estudos então introduzidos se situam entre as duas margens, na tensão mesma que prenuncia, em nome da sobrevivência da obra, nela, a morte dessa personagem moderna que é o próprio autor – como que entre a identidade e a diferença no currículo<sup>3</sup>, ou tal como no curso da canoa, entre a vida e a morte, a terceira margem do rio de Guimarães Rosa.

A essa altura de nossa Introdução, você já deve ter notado uma aparente contradição dessas linhas em relação a algumas das ideias centrais de Freire. Falamos, por exemplo, de “produção do leitor” ou mesmo de “morte do autor”; o que reflete, em certa medida, um peso novo que, talvez contra as orientações freireanas, o texto passa a ter no modo como compreendemos o *estudo*. Nesse sentido, é importante notar que tomamos por óbvio que você que nos lê, você, Leitora ou Leitor, é um sujeito, mas não que o seja ou possa sê-lo, enquanto sujeito da leitura, fora do texto e da prática mesma de sua leitura. É nesse sentido, por exemplo, que assumimos que a leitora ou o leitor seja “produzida/o” pelo texto tal como, para Louis Althusser (1980, p. 94), o sujeito seria “produzido” pela ideologia. E, se leitura e escrita são indicotomizáveis, a transformação do texto não está senão nessa tensão mesma das duas margens de sua leitura, na tensão mesma entre o “dentro” e o “fora” que permite, no caso de nosso estudo, o transbordamento mesmo da teoria. Nessa contradição, por isso, é refletido também o próprio desafio a que se propõe a presente tese em seus quatro estudos: isto é, nem realmente “contra”, nem cegamente “a favor” das ideias de Paulo Freire – mas certamente na

---

3. Referência à tese em construção de uma das colegas do grupo de pesquisa FEP/FACED/UFBA.

contramão das “exegeses encantadas” –, trata-se do desafio de deslocar o pensamento expresso pela obra para encontrar um Paulo Freire *outro*.

E, considerando esse peso novo do texto em nosso estudo, às vezes podendo mesmo pôr em conflito as intenções que o espírito da introdução em geral visava a conciliar – a saber, de autor, leitor e obra –, buscamos interrogar a *Pedagogia do oprimido* tendo em vista nossa contemporaneidade em relação ela, questionando-a como acontecimento discursivo, como “virtualidade permanente” (FOUCAULT, 2013, p. 20) – como um acontecimento de que ainda somos contemporâneos, que, celebrado década após década, ainda nos é familiar e, por isso mesmo, de que ainda não conseguimos nos distanciar suficientemente. E, por isso, a leitura de seus fundamentos passa a tomar a forma de uma problematização – isto é, como modo de “[...] interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras” (FOUCAULT, 2006, p. 249). Por acontecimento, é importante ressaltar, temos em mente não algo da ordem da substância ou do acidente, da qualidade ou do processo, mas da materialidade mesma de que é o próprio efeito (FOUCAULT, 2008, p. 58) – em nosso caso, a materialidade de que podem ser o efeito as mais diversas leituras, exegeses amigas ou difamatórias, bem como as fixações de sentido para formar em torno dos textos um cânone e estabelecer dele um retrato do autor, para expressar a “verdade” acerca de sua obra.

Tomar, pois, o texto da *Pedagogia do oprimido* como acontecimento discursivo não é apenas reduzi-lo ao livro impresso ou disseminado nas redes, isto é, tomá-lo pelo volume, pelo corpo folhoso ou digital que encerraria a individuação de um discurso acerca do ser humano e de sua humanização, da opressão e da violência que a inaugura ou mesmo do duplo que ela instaura no interior de cada um de nós (opressor/oprimido), do diálogo como restituição da palavra e abertura para se sonhar junto um mundo melhor. É importante notar que a *Pedagogia do oprimido* é constantemente retomada, reexplicada, aprofundada, reparada pelo próprio Paulo Freire. Incorporal, ela reverbera, ecoa, ressoa e se estende em entrevistas, diálogos, palestras e, claro, em outros volumes. Isso, porém, põe-nos diante da necessidade de problematizar sua historicidade.

Se, por um lado, através do estudo do texto nos relacionaríamos com o contexto sócio-histórico de sua produção e estudaríamos, por assim dizer, “o estudo de quem, estudando, o escreveu” (1981, p. 9); por outro, estudando-o entre as duas margens de sua leitura, mover-nos-íamos em torno daquilo que haveria nela de tardio, isto é, daquilo que, interdito pelo

ofuscamento da imagem há muito fixada da obra e do autor, permaneceria ainda não dito e nos abriria para sua atualidade. Dito de outro modo, por um lado, preso a seu tempo de produção, como aquilo que se endereça aos homens de seu tempo, o texto da *Pedagogia do oprimido* materializaria os temas e situações-limite em torno das quais se encerraria sua unidade epocal, estendendo-se para trás e remontando às experiências de alfabetização de adultos do projeto do Serviço de Extensão da Universidade de Recife (hoje, UFPE), realizada em Angicos, no Rio Grande do Norte, pensadas a partir de sua tese de doutorado *Educação e atualidade brasileira*, ações que mais tarde poderiam a ter alcançado, através do Ministério da Educação uma abrangência nacional (processo interrompido pela Ditadura Militar); passando pela prática que viria a ser melhorada e pouco a pouco teorizada em novas experiências extensionistas, no Chile, de formação profissional e capacitação campesina, pelo Instituto de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria (Icira), dando origem a ensaios que mais tarde viriam a ser publicados sob o título *Ação cultural para a liberdade* (1981), bem como aos livros *Extensão ou comunicação?* (1985), *Educação como prática da liberdade* (1967) e, claro, à própria *Pedagogia do oprimido* (2011c). Por outro lado, se a esse mesmo texto – que se estende por outros textos –, datado e passado, pertencente e saído de seu tempo, pode ser atribuída qualquer historicidade, é na medida mesma em que por ele se pode dar lugar a direcionamentos temporais inéditos, garantindo o salto ou a conexão de uma linha de temporalidade com uma outra. E não consistiria precisamente nisso o próprio “fazer” da história, isto é, nesses direcionamentos, saltos e conexões entre temporalidades diferentes, que tomariam o tempo de frente para trás e fariam circular o sentido de uma maneira que escaparia a toda contemporaneidade com o contexto de sua produção e a toda identidade do tempo consigo mesmo? “A multiplicidade das linhas de temporalidades, dos sentidos mesmos de tempo incluídos em um ‘mesmo’ tempo, é a condição do agir histórico” (RANCIÈRE, 2011, p. 49).

Não obstante Freire nunca tenha escondido o interesse e a abertura pelas mais diversas tradições em que se pensavam os problemas do seu tempo (KOHAN, 2018, p. 94), é notório o conflito dos matizes em que se tentou e ainda se tenta enquadrar seu pensamento – ora um pensamento de coloração histórico-crítica, influenciado pelo marxismo, que identificaria o proletário na figura do oprimido e se articulava sobre os temas da luta de classes e da revolução ou ação cultural; ora como um pensamento de coloração existencialista cristã, que articulava sobre pressupostos epistemológicos e ontológicos da tradição fenomenológica,

como mundo, intencionalidade, consciência etc., um pensamento sobre fé, amor e transcendência. Um retorno a pensadores lidos por Freire no curso de sua produção, por isso, poderia supor ou sugerir uma tentativa de fixação de seu pensamento pela descoberta como que de lastros teóricos, de âncoras de leitura para seu pensamento. Isso, claro, findaria por esbarrar em algo repetidas vezes tido por problema para a fixação de contextos teóricos presumidamente coerentes e estáveis: trata-se da crítica recorrente à “versatilidade teórica de Freire”, isto é, à ampla diversidade de marcos teóricos que se encontram quase sempre em constante e irreconciliável tensão (ou mesmo, contradição)<sup>4</sup>. Para o presente estudo, porém, são essas tensões mesmas que, ao produzir fissuras ou aporias no cerne de seu pensamento, tornam-no movente, vivo. Acreditamos que o destino da filosofia de Freire poderia depender menos da costura de conceitos que, por força da própria fixação, restringir-lhe-iam as possibilidades de desenvolvimento, do que das fissuras e aparentes incoerências internas deixadas em razão da diversidade de proveniências desses mesmos conceitos. O caminho de uma atualização conciliatória do pensamento de Freire, que o tomasse sob esse duplo matiz, por exemplo, passaria por pensar o destino dessas tradições, de seguir os retornos, as dispersões e as transformações, os constantes encontros e desencontros de uma tradição nascida do materialismo histórico com uma outra, nascida de uma filosofia do sujeito. Isso, porém, talvez findasse por apagar ou por subestimar aquele aspecto de seu pensamento que não só lhe oferecia um caráter plural, como lhe permitia harmonizar os mais diversos matizes sob um mesmo quadro conceitual: a *abertura*. Por isso, o papel do retorno às fontes, em nossos estudos, visa a explorar essas tensões e desvelar, de aporias, pontos de indecidibilidade que permitem não só liberar a leitura, estancada pela força daquilo que se fixou como seu cânone, mas, sobretudo, deslocá-lo para o campo *aberto* das escolhas políticas e do “fazer” histórico.

Nesse sentido, mesmo assumindo o risco de seguir o curso autodestrutivo do mal de arquivo – e acreditamos que resistir a ele seja paradoxalmente também seguir seu curso e promover sua morte (problema explorado no primeiro ensaio desta tese) – buscamos abordar o texto freireano na posição ou função que assume de texto *teórico* e que, para além de seu papel na ampla cena pedagógica, permite inscrevê-lo na ordem mesma do discurso

---

4. Como bem recorda Kohan (2021, p. 30), a biblioteca de Freire, e, note-se, mesmo as numerosas menções e citações em seus escritos, contava com nomes de pensadores de posições marcadas pela disparidade e pelo antagonismo, como é o caso de Edmund Husserl e Karl Marx; Álvaro Vieira Pinto e Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Louis Althusser, Franz Fanon e Erich Fromm, Herbert Marcuse e Antonio Gramsci, dentre tantos outros

universitário e articulá-lo a campos do saber ainda mais amplos e fundantes, a pensá-lo propriamente como filosofia. Tomamos, então, um caminho de interpretação menos ortodoxo do pensamento de Freire, com vistas a explorar a abertura que lhe é própria e deslocar seu quadro conceitual. Em três de nossos quatro estudos, o conceito de *palavra*, na teoria de Paulo Freire, é problematizado e deslocado, por meio do que Jacques Derrida (1994, p. 75) chamava de uma *interpretação performativa*, isto é, de “uma interpretação que transforma isto mesmo que interpreta”. Nesse sentido, tivemos como tema central o modo como Freire pensa a *palavra* em relação a certa ideia de *representação*, em contextos teóricos diversos: naqueles da palavra pensada como *práxis* (ensaio 2); de sua relação com os conceitos de realidade e ideologia (ensaio 3); bem como da *pronúncia do mundo* pela palavra (ensaio 4). E, porque acreditamos que o sentido do conceito analisado se estabelece na relação entre os elementos postos em jogo na obra – outros conceitos e noções, citações, menções, metáforas, fragmentos biográficos etc. –, nossa problematização se instalou nessas relações mesmas.

Com isso, não buscamos estabelecer, na leitura de seu texto, a “melhor” compreensão da obra ou o sentido “mais próximo” daquele intentado pelo autor e expresso em alguma entrevista – mesmo partindo da compreensão de que o homem é também leitor crítico de sua própria obra e, portanto, seu reinventor. Para nós, o que moveria a leitura *atual* de uma obra não seria somente a tentativa de reprodução conciliadora, por cujo esforço se buscaria a reaplicação das ideias nela encerradas a situações para elas ainda estranhas. Acreditamos que o que move a leitura crítica, pelo menos no âmbito da teoria, é, sobretudo, o que nela permanece inexpresso, lacunar ou intraduzido, e a leva a se deslocar e se disseminar numa multiplicidade de novas leituras, isto é, de versões e interpretações divergentes em torno do mesmo texto; é aquilo que, não obstante o caráter de equivocidade que imprime em cada iteração, em cada leitura, expressaria o movimento vivo da própria obra, aquilo que nela poderia dar lugar ao “novo” (DERRIDA, 2002, p. 46). Assim, por nossa versão de leitura se orientar em torno de uma interpretação performativa do conceito de *palavra*, partindo da análise das articulações em que ele estabelece seus sentidos, convidamos você, Leitora ou Leitor, a ensaiar conosco, por meio de “gestos de escritura” (DERRIDA, 2015, p. 14), a transformação mesma desse conceito. Note-se que, por articulação, entendemos qualquer prática que estabeleça relação entre elementos discursivos de tal forma que sua identidade seja modificada em decorrência da própria prática articulatória (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 105).

Escolhemos o conceito de *palavra*, pois, acreditamos que, tanto no que tange à *leitura da palavra*, quanto à *leitura do mundo* de que dialeticamente participa, ele ocupe um lugar central nos escritos e no pensamento de Paulo Freire – no que foi e ainda é pensado como uma educação assentada na leitura autônoma e transformadora do mundo (GADOTTI, 2002, p. 54).

Em suma, a presente tese – escrita no formato de *multipaper* – é composta por quatro ensaios, abordando a partir de diferentes perspectivas o conceito de *palavra*, com vistas a possibilitar, da problematização das aporias constitutivas dos quadros conceituais em torno dele formados – bem como de interpretações –, seu próprio deslocamento e atualização.

Ora, se a leitura da obra pode estabelecer um cânone para um pensamento e lhe restringir a potencialidade, poderia também, tomando o caminho inverso daquele da sutura de um quadro conceitual, explorar as fissuras e deiscências decorrentes da abertura e da pluralidade filosóficas que lhe seriam próprias, possibilitando o deslocamento que tornaria possível sua constante reinvenção nos mais diversos contextos. O próprio Freire advogava, em defesa da tolerância, pela radicalidade do pensamento, abrindo-se para “uma compreensão da pós-modernidade progressista” como recusa à conservadora (FREIRE, 2011b, p. 17). Se, por um lado, o deslocamento do pensamento de Freire – a que, aqui, nos propomos – poderá dar lugar ao movimento e potência que lhe são próprios, abrindo-o para encontros e diálogos outros; por outro poderá inscrevê-lo em tradições que fundarão por introduzir certa tensão no quadro teórico dele resultante. De qualquer modo, acreditamos que esse risco de descaracterização é o preço e o caminho inevitável para quem busca dar lugar à sobrevivência e renovação de sua obra – de qualquer obra, na verdade. Cientes disso e já não seguindo caminhos antes trilhados, esperamos, ao cabo da leitura desses ensaios – junto com você, cara Leitora ou caro Leitor –, poder dar lugar a se pensar, da teoria de Freire, *outramente Paulo*.

## ENSAIO 1: A palavra “Paulo Freire”

### Introdução

Reza a lenda urbana que, certa vez, durante a apresentação do documentário *Paulo Freire sem barba*, no Institute for Latin American Studies da Universidade da Califórnia (UCLA), diante da imagem de um Paulo ainda sem barba, um amigo em comum repentinamente interrompe a apresentação e grita, afirmando não ser aquele o “verdadeiro” Paulo Freire, e sim um impostor, “um inventado pelos neoliberais chilenos”. O próprio George C. Stoney, criador do documentário, relatara não ter sabido reagir diante da situação, especialmente quando, ainda descontentes com a interrupção, seus interpeladores “[...] retiraram seu vídeo e colocaram outro, onde Paulo aparece com sua barba branca de apóstolo nordestino. ‘Este é o verdadeiro Paulo Freire’, teriam dito.” (GAJARDO, 2021, p. 74).

Se tivermos em mente, que sua icônica barba de “profeta nordestino” crescera somente depois da sua passagem pelo Chile, nos Estados Unidos, para proteger o rosto do frio<sup>5</sup>, e é posterior à publicação de seus livros mais conhecidos, *A Educação como Prática da Liberdade* e *Pedagogia do Oprimido*, poderíamos nos dar conta também de que “sem barba” era o próprio contexto de produção das bases de sua teoria e do amadurecimento de sua prática. Era o contexto de um mundo em ebulição, fonte dos temas geradores de sua época: era o tempo da Revolução em Liberdade no Chile, da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, da democracia social e do *Welfare State* de alguns países do norte da Europa, da Guerra Fria que dividira o mundo e de tantas outras deflagradas por procuração em nome da “liberdade”, contra o ainda vivo fantasma do comunismo, tempo da Revolução Cubana, da Revolução Cultural na China de Mao e da Revolução das Flores na França.

O que poderiam “verdadeiramente” nomear as palavras “Paulo Freire”? A barba branca, mansa e amorosa, de profeta nordestino, como a de um Conselheiro, ou a palavra de outro Paulo, também barbudo, que seguia, da denúncia de um mundo injusto, o anúncio das boas novas? Ou o menino do bairro de Casa Amarela à sombra da mangueira, filho de Joaquim e de Tudinha? Ou um corpo sentado inerte, esculpido em pedra, pela artista sueca Pye Engstron, numa praça do bairro de Västertorp, em Estocolmo? Quem sabe, então, uma

---

5.Segundo conta Sérgio Haddad (p. 89), “chegaram na Suíça em fevereiro de 1970, em pleno inverno europeu, depois de dez meses nos Estados Unidos. Paulo, que lá havia deixado a barba crescer para proteger o rosto do frio, decidiu mantê-la na Europa – jamais abandonaria os fios longos, que se tornaram uma marca de sua figura.”

“práxis”, um “método Paulo Freire”, uma “teoria Paulo Freire”, uma “pedagogia Paulo Freire”, uma “filosofia Paulo Freire” ou um “sistema Paulo Freire” (TORRES, 2007, p. 120)? Ou ainda ideias como “ser-mais”, “pronúncia” ou “leitura do mundo”, “práxis”, “tema” ou “palavra geradora” etc.? Ou princípios – ou, como belamente diria Walter Kohan, “formas de nascer no mundo” (2020, p. 46) –, como a vida, a infância, a nordestinidade, a andarilhagem ou a amorosidade?

É claro, são palavras que nomeiam um homem, nascido em Recife, em 1921, mas também um autor, talvez o maior no campo da educação no Brasil. As palavras, pois, não evocam apenas o reconhecimento de sua importância – talvez antes mesmo do conhecimento de sua obra –, mas, de modo quase inseparável dele, uma plethora de afetos e memórias, não apenas naquelas e naqueles que o conheciam e com ele conviveram, mas mesmo em cada nova leitora ou leitor de seus livros. Ao ler Paulo Freire ou sobre ele, mesmo que pela primeira vez, é difícil não sentir certo sentimento de proximidade, de familiaridade. Sensação essa, em mim, talvez, objeto de suspeição: não obstante não tenha vivido no mesmo tempo ou sob as mesmas condições, também sou, eu mesmo, filho do Recife.

O presente ensaio, pois, não problematiza propriamente a obra ou o pensamento de Paulo Freire ou qualquer aspecto de sua prática. Não é, pois, uma crítica a conceitos como palavra, práxis, ideologia ou realidade (como já ensaiado por nós em outros estudos). Em lugar disso, ensaiamos uma interpretação ou escritura performativa da relação entre a obra e a vida de Freire, isto é, entre a interpretação de seu pensamento e a lembrança da vida do indivíduo por trás da obra. Para tanto, lançamos mão de conceitos como *autor*, segundo abordado por Michel Foucault (2009) e por Roland Barthes (2004), e *arquivo*, segundo Jacques Derrida (2001). Nesse sentido, e sem o prejuízo da memória do homem, seguimos a ideia de que o autor, nas formas em que se apresenta, para além de uma forma de individuação do discurso, seria uma criação discursiva formada por tropos que se tornaram obrigatórios, um produto imagético reiterado, que a cada agenciamento e repetição foi se recristalizando, impondo à leitura da obra os limites e os atributos da imagem da vida do homem.

Com este estudo, um pouco *avant la lettre*, esperamos despertar a leitora ou o leitor para um modo outro de abertura, de recepção do pensamento freireano. Nos meandros deste

ensaio, pois, – talvez, um pouco como a pedra de Exu numa leitura invertida do ditado iorubá<sup>6</sup> –, convidamos você a uma deriva, a perder-se conosco da origem. Convidamos, pois, a uma perda cujo reencontrar-se só poderá ocorrer por meio da transformação do próprio ponto de onde se partiu. Começemos, então.

## 1. O nome, a vida ou a obra

Retomemos, então, a questão: o que poderiam “verdadeiramente” nomear as palavras “Paulo Freire”?

Certa vez, numa entrevista concedida a Ricardo Kotscho, de que resultaria o livro-conversa *Essa escola chamada vida* (1998), diante da primeira pergunta, aquela que abre a obra, a saber, “quem é você?”, Paulo logo indica que, para ensaiar uma resposta, seria necessário contar uma pequena história; seria necessário rememorar ou recapitular momentos de sua própria vida, ensaiar momentos também de abertura como a adolescência em Jaboatão ou o alvoreço de sua vida como educador popular, no Serviço Social da Indústria (SESI): seria necessário tornar a vida vivida presente. E é essa presença da vida que o próprio Ricardo confessava querer partilhar. Como relata o entrevistador, a conversa que resultaria em obra fora ideia de Paulo, que havia chamado Frei Betto e, num domingo, em outubro de 1984, reuniram-se para gravar “o bate-papo entre amigos” na casa de Ricardo. E, como bem relata, “ao final de seis horas de gravação, minha casa tinha *mais vida*” (p. 3, GRIFO NOSSO).

Não obstante a pergunta “quem é você?” já viesse vinculada à questão da educação popular, não poderia ser senão em direção à vida que, nas palavras de Paulo, a resposta poderia ser ensaiada:

Porque, mesmo quando não tivesse ainda, pela própria idade, percebido que estava já me preparando para algo que comecei a fazer mais adiante na Educação Popular, foram importantes as experiências de que participei na adolescência com meninos camponeses, com meninos urbanos, filhos de operários, com meninos que moravam em córregos, morros, numa época em que vivíamos um pouco longe do Recife. (FREIRE; BETTO, 1998, p. 8)

---

6. Aqui, nos referimos a um antigo ditado iorubá que diz “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. Em lugar de interpretar o ditado como uma pertença do futuro à ancestralidade, para o trabalho de crítica de nosso ensaio, lemos nele uma metáfora da pertença do passado à contingência do futuro. Algo que, mais adiante, trataremos sob o conceito de arquivo.

Tratava-se mesmo do relato de um alvorecer, de um “preparar” o educador então ainda futuro para “uma forma diferente de pensar e de se expressar”, de ensaiar ainda muito cedo em seu pensamento a “sintaxe popular” por meio da qual a vida do povo seria *pronunciada*. Àquela altura contavam cinco anos de seu retorno do longo exílio a que fora forçado pela Ditadura e cinquenta e oito então vividos, ensaiados. Entretanto, mesmo aos 73, como confessará *À sombra desta mangueira* (2015), não caberia à velhice, porventura testemunhada pela barba branca de profeta nordestino, a releitura do Brasil que, retornado do exílio, Paulo tanto queria reaprender (FREIRE, 2015, p. 72). E era um reapredizado também da própria democracia brasileira que, a lentos passos, se livraria de seus velhos generais para finalmente, mais uma vez, renascer. A velhice, a velhice que se pode ter ainda em juventude, não era mais que a deserção do sonho, o sepultamento da utopia e a conservação do que devia, radicalmente, ser mudado. Para além do contar anos, a velhice seria por isso a própria renúncia à mocidade pela qual o mundo poderia se renovar.

– Mas, Paulo, depois de tantos renascimentos, como a mocidade da democracia brasileira se tornou velha.

E quanto à obra de Freire, tornou-se quase impossível falar dela sem passar pela vida de Paulo. Exigência que muitas vezes se passaria por certa aplicação de uma noção, tão central em seus escritos como a de práxis – segundo a qual seriam inseparáveis e indicotomizáveis a teoria e a prática – tomando esta última, entre relatos de experiências e explicações do método, pelos pedaços de vida que testemunhariam o próprio nascimento de uma obra. Bastaria notar que é pela mocidade da vida, pelas tantas vidas ensaiadas, lembradas e contadas que o tocaram pela “sensibilidade, pureza e sabedoria de suas ações e narrativas” e que ele mesmo tocou – como dirá Nita (FREIRE, 1996, p. 64) –, é por esse compromisso mesmo com a vida que seria sintetizado na leitura do pensamento de Freire os conceitos de existência e de práxis: “[ele] *existencia* seu pensamento numa pedagogia em que o esforço totalizador da *práxis humana* busca, na interioridade desta, retotalizar-se como 'prática da liberdade'” (FIORI, 2011, p. 11, GRIFOS NOSSOS). Afinal, como disse, seria precisamente nossa capacidade de assumir a vida em seu inacabamento, de nos comprometermos com ela, que nos tornaria humanos e seria por isso também o que faria, da imersão, emersão; da sobrevida animal, existência; de um suporte vital, um mundo significativo e simbólico, um mundo compreensivo da cultura e da história (FREIRE, 2011, p. 124). Por isso, seria a própria vida, a vida humana, essa “[...] vida que se indaga, que se faz projeto”, capaz “de falar de si e

dos outros que a cercam, de pronunciar o mundo, de desvelar, de revelar, de esconder verdades” (FREIRE, 2000, p. [51]): seria essa vida que nos abriria e ensaiaria para nós um mundo já fundado sobre a responsabilidade e a esperança.

Como se poderia, então, compreender o que nomeiam as palavras “Paulo Freire”, sem pensar nessa ligação entre o pensamento de Freire e a inacabável/inacabada mocidade de Paulo, esse eterno “jovem que não envelheceu” (FREIRE, 2015, p. 72)? Como compreender o pensamento nomeado pelas palavras, pelo nome próprio de seu autor, sem o recorrente retorno da vida pela memória no próprio pensamento? Como, pois, compreender sem deixar retornar ou rememorar o Jabotão que o teria “forjado na disciplina da esperança”, onde sentira, aprendera e vivera a alegria de jogar futebol e de nadar pelo rio, vendo as mulheres de cócoras “bater” nas pedras as roupas que lavavam para si, para a própria família, e para as famílias mais abastadas, de quem dependiam para viver; onde aprendera a tomar para si, com paixão, os estudos das sintaxes popular e erudita da língua portuguesa, que lhe ensinara “[...] a harmonizar o equilíbrio entre o ter e o não-ter, o ser e não-ser, o poder e não-poder, o querer e não-querer” (FREIRE, 1996, p. 30)? Como compreender sem rememorar a vivência educacional na infância cronológica que iluminará e dará sentido ao pensamento educacional adulto (KOHAN; FERNANDES, 2023, p. 10)? Não seriam já “Paulo” e “Freire”, juntas, palavras que nomeariam o pensamento do outrora e sempre menino “lá do Nordeste” que se alfabetizara no chão do quintal de casa, rodeado de mangueiras e que tanto incomodava a “burguesia brasileira conservadora, racista e misógina”, por ter se tornado referência mundial quando se pensa a transformação mesma do mundo pela educação (FERREIRA; HERMIDA, 2021, p. 57)? E já não nomeariam, pois, no homem que nunca se separou de sua meninice, por ter sempre estado com ela, na companhia dela, pelos desejos de menino ainda vivos, pelas intermináveis memórias, a própria experiência vivida e rememorada da pobreza, da vida difícil do povo? Ou ainda, não seriam já formas também de nomear as próprias marcas da meninice e da pobreza no coração do homem do povo em que retornariam eternamente e de que nasceriam o pensamento e a pedagogia do oprimido?

Essa relação com a infância, [...] com Freire ganha impulso político para pensar e praticar uma educação atenta e sensível, a transformar os estados de coisas. Em outras palavras, o menino permanente é uma figura que inspira formas irruptivas e revolucionárias de exercer o poder de ensinar e aprender, não apenas com crianças, mas com pessoas de todas as idades. (KOHAN; FERNANDES, 2023, p. 10)

Palavras que nomeariam *marcas* ou *traços* de uma vida-infância, expressos pela

curiosidade e inquietude, pelo gosto de perguntar e de querer crescer, de criar e transformar, e, mais ainda, pelo destemor de sonhar. Palavras que nomeariam o “andarilho do óbvio”, como ele mesmo se definirá (LIMA, 2018, p. 30). E, nas palavras de Freire, *óbvio* dificilmente significaria aquilo que se mostra facilmente. Afinal, se do latim a palavra sintetiza aquilo que se põe “à diante” ou “à frente” (*ob-*) do “caminho” (*via*), aquilo que se dá a ver diante de nós, como a pedra no meio do caminho de Drummond ou ainda como o caminho após a educação pela pedra de Cabral, para Paulo, poderia bem conotar aquilo que se põe diante de nós como desafio de nosso tempo, como situação-limite, mas também como aquilo que, mesmo estando diante de nosso olhar, não somos ainda capazes de ver, os inéditos viáveis.

Se por um lado a *andarilhagem* de Paulo Freire se encontra entre as necessidades concretas de seu tempo histórico e o dever político, as suas ideias e as suas experiências nasceram não de “caminhos errantes”, mas da sensatez e da humildade de quem lê o mundo. E que ao ler o mundo de maneira crítica e problematizadora nas suas contradições, reconhecendo-se fazedor dele, atuou permanentemente para torná-lo justo. (STRECK; MORETTI; PITANO, 2018, p. 37, GRIFO DOS AUTORES)

De fato, Paulo “andarilhou”. A serviço do Conselho Mundial de Igrejas, durante a década de 70, ele “andarilhou” pelas situações-limite e pelos inéditos viáveis de povos da Ásia, da Oceania e das Américas, ajudando países que haviam conquistado sua independência política a repensarem seus sistemas educacionais (FREIRE, 1996, p. 42). Daí ele ter sido também chamado de “andarilho da utopia” (GADOTTI, 1996, p. 81). E Freire, pelos caminhos da andarilhagem, havia se feito internacional, mundial, universal.

E a “rebeldia em relação a paradigmas rígidos” ou aos abusos do pedantismo e do discurso erudito, ou ainda a “visceral incompatibilidade” com os esquemas e modelos burocráticos e institucionais do poder, por meio dos quais foi tão frequentemente lido o pensamento de Freire: de onde viriam senão desse traço de vida-infância ou dessa marca de “nordestinidade”, se assim podemos chamar, a que, em seu próprio nome, poderiam se referir seu nome próprio? Como dirão Nita e Gadotti, Freire era “filho do Nordeste”: “em seu jeito de respeitar a honradez e a lisura nos homens e nas mulheres” (FREIRE, 1996, p. 66), em seus sentimentos, fortes e apaixonados, em sua maneira de falar e escrever metaforicamente através de histórias. Mais ainda, pois essa seria uma marca de sua própria teoria<sup>7</sup>: “há um sabor

---

7. Como bem destaca Gadotti das memórias vívidas da própria experiência, “ao lê-lo ou ao ouvi-lo, um grande contador de histórias se coloca diante de nós. Não há leitor que, diante da linguagem freireana, não quebre sua resistência ao texto acadêmico.” (1996, p. 78)

nordestino em sua obra” (GADOTTI, 1996, p. 78).

E se, por fim, da miríade de relatos, tiver ficado a impressão de que, de um, surgiriam tantos Freires diferentes, como dirá Rosa María Torres, não será senão pelo movimento próprio ao pensamento vivo de Paulo, em estado permanente de aprendizagem e contínua superação de si mesmo, ou ainda pela miríade de interpretações e reinterpretações da obra de Freire, ortodoxas ou heterodoxas, encantadas ou difamatórias (2007, p. 122). Não obstante isso, vigoraria ainda um traço comum a tantas versões:

Desde esta perspectiva, pouco importa se uns entenderam melhor Freire do que outros, se teve quem compreendeu realmente seu pensamento ou não. Quem sabe a contribuição maior de Paulo Freire está em ter logrado se comunicar e se conectar com as fibras mais amorosas e genuínas de muita gente – Babel de idades, raças, credos, posições econômicas, sociais e ideológicas, níveis educacionais, profissionais e ofícios –, ajudar-lhes a saber que existe algo chamado educação e algo chamado pobreza/marginalização/opressão, que existe uma relação entre elas, que dita relação pode ser tanto de cumplicidade quanto de ruptura, útil tanto para oprimir como para libertar. (TORRES, 2007, p. 124)

Das memórias intensamente revividas a cada relato daquelas e daqueles que com ele conviveram, para quem não seria possível falar das ideias sem lembrar do homem, das/dos que conheceram o semblante calmo, o olhar forte, meigo e profundo, os gestos sempre expressivos das mãos, o jeito sereno, cativante e afetivo de se expressar, a constante disposição para trocar experiências, para dialogar; às re-memorações saudosas daquelas e daqueles que pessoalmente nunca o conheceram, mas que se sentem por ele tocadas/os em suas “fibras mais amorosas”. Das nítidas lembranças daquelas e daqueles cujas vidas com a dele se cruzaram, àquelas e àqueles cujo reviver de memórias emprestadas se tornou o principal ou, às vezes, o único caminho de compreensão de seu pensamento. E não importa se sejam vividas ou emprestadas, a cada ciclo de cinquenta ou de cem anos de nascimento ou de morte, do homem ou da obra, trazemos juntos mais uma vez essas memórias, isto é, *comemoramos*. E em sua memória nos juntamos e confraternizamos para reavivar e revitalizar as convicções, as crenças e os compromissos políticos que, com seu nome próprio, também aprendemos a nomear – promessas presentes ou passadas, algumas vezes perdidas e pelas quais, talvez até tivéssimos que, mas não soubemos nos enlutar. Daí certa recusa que se possa sentir em referir-se a ele no passado: “a impossibilidade de deixar a obra, o trabalho, a vida, a amorosidade de Paulo Freire num tempo verbal que já foi” (CORTELLA, 2018, p. 21). E nessa confusão verbal de ausência/presença, findamos por deixar, em seu próprio nome, as

palavras de seu nome próprio jazerem suspensas no tempo.

E findamos também por contar como história o pensamento freireano, como se, em cada momento de sua longa vida – da “zanga amorosa” do bebê, aos “jogos de bola em Jaboaão”, das primeiras experiências com “essa língua bonita que é a nossa”, como diria a professora Eunice, ao trabalho no SESI ou ao relatório de 1958, acerca da educação de adultos e das populações marginais –; como se a cada memória esse pensamento se insinuasse ou já estivesse pouco a pouco num pronto desdobrar, muito antes do manuscrito de *Pedagogia do oprimido*, que submeteria ao crivo de Álvaro Vieira Pinto. Contamos na história do pensamento, entrelaçada, a vida do homem, recolhida numa inexorável inteireza indivisível, como que de frente para trás, do fim para o começo, quase como a mania aristotélica que aprendemos a chamar de teleologia.

## **2. Do pensamento numa instituição à institucionalização de um pensamento**

Em 2017, às vésperas da co-memoração de cinquenta anos de publicação da obra *Pedagogia do oprimido*, Flávio Brayner (2017) publica um ensaio crítico, de inspiração foucaultiana, não sobre o pensamento ou a prática de Paulo Freire, mas sobre o processo de “construção” do que chamou de uma “instituição Paulo Freire”. Não se trataria, aqui, propriamente do Instituto Paulo Freire, com sede em São Paulo e filiais ao redor do mundo – que o autor do ensaio talvez considerasse mais um dos efeitos desse processo –, mas daquilo que nomeou “paulofreireanismo”. Tratar-se-ia, segundo descreve, não tanto do impacto ou da repercussão do pensamento seminal ou crítico de um autor em diferentes contextos institucionais, pelo modo como poderia abalar os hábitos e as normas consagradas nas diversas instituições e transformar seu modo de atuação ou sua relação com a sociedade; mas, sim, do processo mesmo de institucionalização desse pensamento, produzindo uma corrente de seguidores que, em nome da preservação de sua memória intelectual, poderiam fixar e policiar as mais diversas formas de leitura desse pensamento, seus modos de aplicação ou ainda sua tradução e normatização ao transformá-lo em cátedra universitária, em disciplina. Por tal processo, o pensamento perderia sua força subversiva original e adquiriria certa feição doutrinária ou teológica, em grande parte impulsionada por um culto à personalidade, levando seu nome a ser “sacralizado”, “[...] sua ‘presença’ lembrada, sua imagem cultuada.” (BRAYNER, 2017, p. 856). Mais adiante, retornaremos a essa relação

*spectral* entre um nome – isto é, um nome próprio, “Paulo Freire” –, uma presença – uma massiva e intensa presentificação da memória – e uma imagem – fixada pelo constante recurso a biografemas re-memorados no estabelecimento de um consenso acerca de uma interpretação geral da teoria.

Ainda assim, como Brayner apontara, “é preciso [...] fazer a distinção entre o que significa o pensamento de um autor no interior de uma instituição e a institucionalização do pensamento de um autor” (BRAYNER, 2017, p. 862), pois dificilmente seria possível o segundo caso, sem a possibilidade mesma do primeiro. Bastaria pensar no caso recordado pelo próprio Paulo, a saber, o SESI, que marcaria o início de sua longa e notória atuação como educador popular: era “[...] uma instituição de objetivos assistenciais, criada [...] para opacizar a realidade e obstaculizar, assim, a assunção da classe trabalhadora por si mesma” (FREIRE; BETTO, 1998, p. 8). E teria sido numa instituição assim, criada para esse fim, que poderia “desvelar melhor a realidade”; bem como fora numa instituição como a antiga Universidade do Recife (hoje, Universidade Federal de Pernambuco), onde atuara na direção do Serviço de Extensão Cultural, que pôde desvelar, na prática desta, “formas autoritárias de ‘doação’ ou ‘transmissão’ de saber” (BRAYNER, 2017, p. 862). Gesto que repetiria mesmo em contextos institucionais que, não obstante os fins declaradamente emancipatórios, poderiam também dar lugar a formas de sectarização. Note-se, por exemplo, que, enquanto era responsável pela área de educação de adultos do Movimento de Cultura Popular (MCP) do Recife, alertara para “o perigo da desumanização, da massificação, da desespirtualização da população frente à realidade vivida” (HADDAD, 2019, p. 48), consequência possível, segundo documento por ele produzido, da falta de diálogo entre as elites e o povo, entre professores e alunos, entre pais e filhos, seja nos sindicatos ou no trabalho social, seja no próprio MCP.

No entanto, embora não faltassem exemplos do impacto de sua atuação direta, caberia notar que seu pensamento abalara bem mais do que as instituições de que fizera parte. No caso da América Latina, por exemplo, a popularidade de seus primeiros escritos não poderia ser dissociada do contexto de intenso conflito político em que a luta de classes adquiriria significativa força expressiva, sobretudo contra o macartismo estadunidense, após a Segunda Grande Guerra. Segundo Carlos Alberto Torres (1996, p. 119), por exemplo, eram claramente perceptíveis em alguns países do continente a crise hegemônica da burguesia, haja vista a “experiência populista bonapartista” do Peronismo, na Argentina, e do Getulismo, no Brasil, que emergiriam no interlúdio entre a crise do Estado oligárquico dos anos 30 e a tentativa de

estabelecimento de uma hegemonia do capitalismo pelo fomento à industrialização nos anos 60. Essa “falência” na tentativa de ativismo político das massas, segundo conta, que teria dado lugar a formas de populismo autoritário, findariam por provocar coalisões burguesas e a consolidação de golpes de Estado e o estabelecimento de violentas ditaduras militares e cívico-militares, sob a desculpa da restauração da ordem.

Uma consequência maior desse processo foi o surgimento de movimentos populares revolucionários na América Latina com diferentes expressões e estratégias, de acordo com a experiência histórica de cada país. Por isso, a proposta de Freire para *a educação como prática da liberdade* – opondo-se ao positivismo e ao pragmatismo educacional então predominantes nos círculos educacionais – e para a *pedagogia do oprimido* foi naturalmente ouvida e colocada em prática por educadores latino-americanos progressistas.” (TORRES, 1996, p. 121)

Nesse contexto, a recepção latinoamericana da *Pedagogia do oprimido* não seria realmente dissociável de seu potencial como instrumento nas lutas emancipatórias, pertencessem elas ao campo político – urbano ou rural –, pedagógico ou mesmo epistemológico. Note-se, neste último caso, por exemplo, o quanto a obra e as ideias nela reunidas possibilitariam respostas *decoloniais*, no campo do saber, do ser e do poder, convidando-nos a ver o mundo e a nós mesmos pela perspectiva do *sul*, enquanto margem oprimida, e desafiando-nos para “reorientar a ação e o pensamento pedagógico e epistêmico a partir de princípios constitutivos da nossa *americanidade*” (STRECK; MORETTI; PITANO, 2018, p. 37). Algo análogo poderia ser dito também de sua recepção nos Estados Unidos, haja vista o contexto de conflitos e lutas antirracistas; ou de sua recepção e aplicação no continente africano, haja vista o desafio de descolonização dos países que conquistaram tardiamente sua independência.

E talvez fosse essa a força de seu nome, essa presença espectral do autor de *Pedagogia do oprimido* e de *Educação como prática da liberdade*, sentida por Paulo ainda em vida, que levaria seus críticos e admiradores a situá-lo historicamente, a deixarem-no nessa “suspensão virtual”, a não reconhecerem a evolução de seu pensamento, como se lhe negassem “o direito a seguir pensando, a seguir aprendendo e a seguir vivendo mais além de suas obras” (TORRES, 2007, p. 119). Nas palavras do próprio Paulo:

[...] eu creio que *o Paulo Freire de hoje tem certa coerência com o Paulo Freire de ontem*. O Paulo Freire de ontem não está morto. Quero dizer que eu tenho estado vivo durante todos esses anos... Mas o Paulo Freire de hoje necessariamente

leva consigo as marcas da experiência. [...] Então seria um desastre, seria muito triste se eu não tivesse aprendido nesses cinco ou seis momentos históricos, se hoje em dia eu seguisse sendo o mesmo que chegou ao exílio 20 anos atrás, primeiro na Bolívia e depois no Chile. (FREIRE; TORRES, 1988, p. 118)

Hoje, a *Pedagogia do oprimido* já conta com traduções para mais de quarenta línguas e Freire é o terceiro autor mais citado na área de ciências humanas no mundo, segundo levantamento feito por meio do *Google Scholar*, em 2016, por Elliot Green. E Paulo, de fato, ainda em vida, conhecera a projeção e a força de seu nome. No livro organizado por Gadotti, *Paulo Freire: uma biobibliografia*, Nita Freire (FREIRE, 1996, p. 50) elencou, além da longa lista de outorga do título de *Doutor Honoris Causa*, algumas das importantes homenagens e prêmios por ele recebidos ao redor do mundo. Dentre eles, caberia mencionar: “The Paulo Freire Awards” (prêmio que leva seu próprio nome), pelo International Consortium for Experimental Learning, nos Estados Unidos, em 1994; o “Reconhecimento Fraternal”, da cidade de Los Angeles, em 1986, e de Cochabamba, na Bolívia, em 1987; o prêmio “Mestre da Paz”, da Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos, da Espanha, em 1988; a medalha “Libertador da Humanidade”, pela Assembléia Legislativa da Bahia, em 1993; bem como o título de “Bambino permanente” (Menino permanente), da Biblioteca Comunale de Ponsacco, na província de Pisa, na Itália, em 1990. Claro, depois de sua morte, os títulos e as homenagens só se multiplicariam. E, por fim, em 13 de abril de 2012, pela lei nº 12.612, Paulo Freire é, então, declarado Patrono da Educação Brasileira.

### **2.1. Patronato, memória e restituição**

No Brasil, desde 1959, quando fora concedido pelo Congresso Nacional o título de Patrono dos Municípios Brasileiros ao ex-deputado Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), o patronato é considerado um honraria destinada a pessoas que se destacaram e se tornaram memoráveis em seus respectivos campos de atuação ou que *representam* determinadas categorias, classes ou grupos, ou mesmo ramos do conhecimento, das artes, dos movimentos sociais ou do interesse nacional. Tratar-se-ia de uma forma de homenagem, isto é, uma forma *reconhecimento*. E, em grande parte, esse gesto de reconhecimento de um nome próprio e de uma memória, feito em nome da sociedade, recorreria a uma releitura do passado pelo reconhecimento de uma dívida simbólica. Assim como seria o caso de Paulo Freire que, em nome da sociedade, fora exilado e defamado por agentes e representantes do Estado

brasileiro, por sua prática e por suas ideias, também teria sido o de Chico Mendes, assassinado em 1988 por seu ativismo político, que fora declarado Patrono Nacional do Meio Ambiente, em 2013, entre outras e outros, a exemplo de Carmen Velasco Portinho, Rose Marie Muraro, Luiz Gama. Reparações históricas, restituições de memórias: nesses casos, o reconhecimento feito através do patronato conotaria certo caráter de uma dívida não paga; certo caráter, pois, de litígio histórico; uma dívida contraída pela sociedade. Por isso, também, um litígio para com ela.

Não obstante atualmente se trate de uma forma pública de homenagem, o dispositivo do patronato (ou *patrocinium*) carregaria consigo uma longa história, talvez já presente no *mos maiorum*, podendo remontar ao tempo da República da Roma Antiga, como forma de regulação das relações de dependência entre partes desiguais: entre patrícios e plebeus, entre antigos senhores e seus ex-escravos, entre cônsules ou imperadores e cidades ou colônias – algumas vezes por eles mesmos conquistadas. Daí a ideia de que o patrono seria uma espécie de *amicus*, de protetor de seus clientes, que a eles seriam fieis, renderiam homenagens etc. (NICOLS, 2014, p. 1). Entre patronos, isto é, entre nobres, poderia se tratar também de um medida comparativa de força e riqueza, daí a longa lista de feitos, favores e clientes acumulados em seu nome, que se registravam em incontáveis epígrafes e documentos, dando lugar a um modo bem peculiar de contabilidade quase bancária (WIEDEMANN, 2013, p. 13). Longe de ser uma mera formalidade vazia, entre romanos, o patronato caracterizava uma espécie de troca, em que a equivalência dos bens e serviços trocados seria assumida num plano moral que instituiria obrigações mútuas: não obstante as diferenças de status e recursos, bem como de necessidade, essenciais à relação, ambas partes presumiriam compartilhar do mesmo grau de compromisso moral (NICOLS, 2014, p. 12). E embora se tratasse de um tipo muito antigo de relação de troca, não seria difícil ver seus traços se disseminarem ao longo da história, seja nas relações de suserania e vassalagem, de mecenato, seja em práticas políticas modernas como o clientelismo, ou ainda na forma simbólica de nomear instituições, cátedras, prêmios etc. com o nome próprio daquelas e daqueles que, bem como as gárgulas da Notre-Dame de Victor Hugo ou a esfinge de Gizé, seriam suas protetoras e protetores simbólicos.

O patronato moderno se tornou, por isso, também uma homonímia, ou um modo de nomear, de atribuir o nome próprio como forma de homenagem ou de reconhecimento, e uma forma também de restituição ou de reparação histórica. Quando uma escola, uma cátedra, uma biblioteca ou um instituto declarasse um patrono e passasse a adotar seu nome, seria em seu

nome que ela passaria a ser reconhecida e se reconhecer, não como o que ela é, mas como o que deveria passar a ser. Isso pois o nome, o nome próprio que passaria a adotar, seria também um referencial a ser seguido; serviria de horizonte normativo para prescrever valores que a instituição nomeada deveria seguir – ou, pelo menos, que ela assumiria seguir aos olhos públicos, isto é, ante os olhos daquelas e daqueles em nome de quem o nome próprio fora adotado e em nome de quem a reparação deveria ser feita. E essa nomeação não contaminaria ou disseminaria apenas o nomeado, pois o próprio nome que, outrora nomeava um indivíduo, um conjunto de escritos, descobertas, atos etc., agora, por nomear instituições, passaria ele mesmo a operar como instituição. Em suma, pelo patronato moderno, os nomes se tornam instituições. E, caberia aqui notar, no caso de Freire, ainda em vida, não foi pequeno o número de instituições que adotaram seu nome próprio<sup>8</sup>.

Entretanto, para que pudesse funcionar como instituição, uma vez que poderia se tratar da restituição de uma memória ausente, apagada ou esquecida, isto é, de uma reparação histórica, seria necessário ligar ao nome próprio a *produção* e a *guarda* dessa memória, isto é, seria necessário um trabalho de arquivo. Isso, pois, “o arquivo tem lugar em lugar da falta originária e estrutural da chamada memória” (DERRIDA, 2001, p. 22), isto é, da falta da memória ou da anamnese em sua experiência espontânea, viva e interior, como as lembranças ainda tão apaixonadas de sua segunda esposa ou aquelas de seus amigos que com tanto amor e carinho não cansaram de colecionar *recordações do mestre*. E, note-se que, para fins de documentação, informação, divulgação e estudo *de e sobre* Paulo Freire, não só teria sido fundado o conhecido Instituto Paulo Freire – ideia do próprio Paulo –, mas, ainda em vida, foram muitos os centros para tanto criados<sup>9</sup>.

---

8. Segundo nos relata Nita Freire, antes da morte de Paulo, teríamos notícias de que várias instituições adotaram o nome de Freire: “estabelecimentos escolares nas cidades de São Paulo – SP, Niterói – RJ, Olinda – PE, Jundiá – SP, Pimenta Bueno – RO, Angicos – RN, e Itaguaí – RJ, no Brasil; Arequipe, no Peru; Cidade do México, no país de mesmo nome; Cochabamba, na Bolívia; e Málaga e Granada, na Espanha. Uma organização da Holanda, fundada nos anos 80 para orientar e beneficiar camponeses da Nicarágua, também tomou o nome de Paulo Freire, por ter, como princípio, o pensamento freireano. Diretórios Acadêmicos das Faculdades de Educação da USP, da Universidade Federal do Ceará, da Universidade de Mogi das Cruzes e da Universidade de Ijuí (Unijuí), Campus de Santa Rosa, também levam seu nome.” (1996, p. 49)

9. Segundo relata Nita Freire, ainda durante a vida Paulo, foram criados centros de documentação, informação, divulgação e estudo da vida e da obra de Paulo Freire: “tenho, por justiça, de começar pelo CEDIF – Centro de Estudos, Documentação e Informação Paulo Freire –, pelo esforço do professor Admarco Serafim de Oliveira junto à Universidade Federal do Espírito Santo e o “Bureau Paulo Freire” na Universidade Federal de Pernambuco, ambos no Brasil. Acrescento A.G.SPAK, Munique, Alemanha; CAAP – Centro di Animazioni per L’Autogestione Popolare, Alia, Itália; CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação – com sedes no Rio de Janeiro e em São Paulo, Brasil; CEG – da Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil; Center for the Study of Development and Social Change, Cambridge, Massachusetts, USA; Centro de Educação Popular Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, Brasil; VEREDA – Centro de

### 3. O nome, uma presença e uma imagem

“Paulo Freire”. O nome próprio de um homem, mas também o de um autor. Ambos, a princípio, conservariam, enquanto palavras – isto é, significantes –, a relação com um significado e, por isso, poderíamos dizer, com um sentido e com um referente. Em outras palavras, o nome seria como uma indicação para um referente, como um gesto que se fixaria na linguagem, um dedo apontado para alguém; e ele, ao mesmo tempo, poderia equivaler a uma descrição ou a uma série de descrições: “o filho de Joaquim e Tudinha”, “autor de *Pedagogia do oprimido*”, “o representante do escolanovismo popular”, “o maior filósofo da educação brasileira” etc. E seria também assim que, com o sentido, o nome, enquanto significante, estabeleceria ou produziria um signo. Nessa acepção, do mesmo modo que a bola de couro (significante) que Paulo ganhara de Nita no Natal de 1995 – isoladamente, não mais que um objeto inerte de couro, tecido e ar comprimido –, por significar, para ele, a infância pobre (significado) num gesto compassivo, poderia se transformar numa bola “nostalgia”; um nome próprio, não obstante se destinasse a significar a singularidade de uma pessoa, ao entrar no domínio de uma língua e do sistema de seus referenciais e sentidos, bem como da cultura e da história que o envolvem, também se transformaria, podendo, no caso do autor, adquirir uma forma bem peculiar de generalidade, de que logo trataremos.

O nome próprio de um autor, porém, seria mais do que um indicador, posto que ele nomearia mais do que o indivíduo. “A ligação do nome próprio com o indivíduo nomeado e a ligação do nome do autor com o que ele nomeia não são isomorfias nem funcionam da mesma maneira” (FOUCAULT, 2009, p. 272). O *autor*, seu nome próprio, não estaria, pois, localizado no estado civil do homem, ou mesmo na ficção ou no conteúdo argumentativo da obra a ele atribuída, mas “na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo

---

Estudos em Educação, São Paulo, Brasil; CEP – Centro Pastoral Vergueiro, São Paulo, Brasil; CIDOC – Centro Intercultural de Documentação, Cuernavaca, México; Conselho de Educação de Adultos para a América Latina – CEAAL, Chile; INODEP – Institute Oecuménique au Service du Développement des Peuples, Paris, França; Institut of Adult Education da Universidade de Dar-Es-Salam, Tanzânia; LARU – Latin American Research Unit, Toronto, Canadá; MABIC – Mouvement d’Animation de Base International Outmoetings, Hasselt, Bélgica; Birgit Wingerrath (acervo particular), Drie-Benst, Alemanha; Research Library, Washington, DC – USA; SPE – Scuola Professional Emigranti – Zurigo, Zurique, Suíça; Syracuse University, Syracuse, NY – USA; The Ontario Institute for Studies in Education – OISE, Toronto, Canadá; UNIMEP – Universidade Metodista de Piracicaba, São Paulo, Brasil; UNISINOS – Universidade Vale dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil; University of Michigan, Ann Arbor, Michigan, USA; e o Instituto Paulo Freire, com sede em São Paulo, Brasil; em Los Angeles, CA – USA; Munique, Alemanha; e San José, Costa Rica.” (1996, p. 56)

singular de ser”(FOUCAULT, 2009, p. 274). Mais do que a menção ou a inscrição de uma pessoa na ordem dos enunciados, ele asseguraria uma função valorativa e classificatória para um conjunto de textos e poderia servir de princípio para explicá-los ou mesmo para incluí-los ou excluí-los, seja de um *corpus* ou de dada posição política num campo atravessado pelo antagonismo – podendo inclusive se tornar referencial obrigatório de leitura e/ou mesmo objeto de censura. Grosso modo, pois, ele manifestaria a ocorrência de um certo conjunto de discursos, referindo-se a seu *status* no interior de uma sociedade e de uma cultura letrada.

No entanto, nem sempre o autor, ou a autoria, teria sido objeto de interesse. Fora a necessidade de atribuir confiabilidade ou perigo aos textos e a possibilidade mesma de punir seus autores, e mais recentemente a inscrição daqueles na ordem das mercadorias na forma do direito autoral e da propriedade intelectual, que dera à autoria a relevância que hoje ela parece ter.

O *autor*, portanto, seria essa personagem moderna, que nossa sociedade teria produzido ao descobrir, um pouco, quem sabe, pelos ensinamentos do empirismo inglês, do racionalismo francês e pela fé pessoal da Reforma, o prestígio ou o perigo do indivíduo, isto é, da “pessoa humana” (BARTHES, 2004, p. 58). E parece que, mais e mais, o que se iniciara na crítica literária do século XVIII teria se estendido para campos cada vez mais amplos como a filosofia, as ciências, a educação etc.:

[...] a imagem da literatura que se pode encontrar na cultura corrente está tiranicamente centralizada no autor, sua pessoa, sua história, seus gostos, suas paixões; a crítica consiste ainda, o mais das vezes, em dizer que a obra de Baudelaire é o fracasso do homem Baudelaire, a de Van Gogh é a loucura, a de Tchaikovski é o seu vício: a explicação da obra é sempre buscada do lado de quem a produziu, como se, através da alegoria mais ou menos transparente da ficção, fosse sempre a voz de uma só e mesma pessoa, o autor, a revelar a sua “confidência”. (BARTHES, 2004, p. 58)

Tratar-se-ia, pois, não do resultado de um processo espontâneo, sem história ou sem *práxis*, mas de uma operação complexa que daria lugar a esse “ser de razão” que chamamos de *autor*. Daí também a necessidade de dar-lhe um semblante “realista”, uma interioridade, uma psicologia, uma “instância profunda”, com seus sonhos, medos, manias e vicissitudes, ou ainda uma “potencialidade criadora”, uma infinidade de experiências irruptivas, de vivências históricas; ou ainda de torná-lo mais “real” e mais vívido para aquelas e aqueles a quem falta a memória: daí a necessidade de presentificá-lo pelo discurso. A necessidade de resistir à erosão do tempo pela produção de um arquivo confundir-se-ia, assim, pela humanização

mesma do texto, com a de fixar-lhe um lugar originário para a escrita: “dar ao texto um Autor é impor-lhe um travão, é provê-lo de um significado último, é fechar a escritura” (BARTHES, 2004, p. 63).

E nem a “letra firme” ou a gestualidade do escrever ficariam de fora dessa operação. Note-se, por exemplo, a forma como Nita descrevia o modo como Freire simplesmente se sentava e escrevia, quase nunca mudando seus parágrafos, suas palavras, sua sintaxe ou a divisão dos capítulos de seus livros; ou mesmo a beleza dos manuscritos: “se inserem no papel com tanta harmonia que mais se assemelham a um desenho que pode ser olhado e admirado antes mesmo de lermos o significado de suas palavras” (FREIRE, 1996, p. 61). Freire “não fazia muitas correções. Ele os escrevia devagar, pensando muito antes de redigir” (GADOTTI, 1996, p. 69), assim lembrava Gadotti dos momentos em que, em Genebra, Paulo lia para ele os textos, ainda escritos à mão. E, como seria tantas vezes repetido, fora trabalhando a partir de fichas, anotações e transcrições, avançando a madrugada que, em três semanas, haviam sido produzidos os três primeiros capítulos da *Pedagogia do oprimido* (HADDAD, 2019, p. [81]).

E como, a essa altura, não pensar em certa relação ou parentesco da escritura com a morte? Bastaria pensar nas epopeias dos gregos, destinadas a perpetuar a imortalidade dos heróis através do *incessante* relato de seus feitos; ou em Shehrazade, em *As mil e uma noites*, que narrava *sempre mais* até o amanhecer para afastar a morte, isto é, “para conseguir manter a morte fora do ciclo da existência” (FOUCAULT, 2009, p. 268). E não seria também para afastar a morte que, em benefício do autor se presentificaria a vida do homem? Seja da morte pelo esquecimento do homem que tanto fez, mantendo vivo seus gestos, seus atos e seus pensamentos, seja ainda de uma segunda morte, promovida pela institucionalização de um pensamento tão insubmisso “a modelos burocráticos e políticos”<sup>10</sup>, que se faria arquivar, emprestando ao autor tantas recordações do homem e de quem com ele conviveu, para torná-las tão vívidas e tão “reais” na memória daquelas e daqueles que não as viveram?

Uma imagem que tomaria o lugar do “real”. Uma imagem fixada, reproduzida, reencenada a cada livro editado, artigo ou matéria publicada, entrevista retransmitida ou documentário postado nas plataformas. Baudelaire, Van Gogh, Tchaikovski, Gregório de Mattos, Alejandrinho, Monteiro Lobato, mas também Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Euclides

---

10. Segundo Gadotti, “na teoria e na prática, Paulo Freire tem uma visceral incompatibilidade com esquemas, principalmente burocráticos. Tanto sua forma de agir quanto de se expressar refletem uma certa rebeldia em relação a paradigmas rígidos” (GADOTTI, 1996, p. 78)

da Cunha, Gilberto Freyre ou mesmo Paulo Freire e tantas e tantos outras/os. E não se trataria mesmo do problema de como um autor, sobretudo depois de sua morte, poderia se tornar dizível? Ora, a dizibilidade de um autor, embora pertencesse à ordem do discurso, recorreria ao imaginário para adquirir consistência e tez de “realidade”. Ela se comporia de experiências e acontecimentos, de memórias e sentimentos, vividos por aquelas e aqueles que com ele conviveram, mas também repetidos, contados, escutados e lidos que, por serem assumidos como testemunhos “vivos”, estabeleceriam um discurso para, então, fixá-lo, impondo-o como “verdade”: o verdadeiro Karl Marx, o verdadeiro Monteiro Lobato, o verdadeiro Paulo Freire. Experiências, acontecimentos, memórias, personagens, imagens, textos, que iriam se tornando exemplares, arquetípicos, e pareceriam refratários à própria história a que, no entanto, estão irremediavelmente inscritos. E, não obstante isso, seria precisamente por tomar corpo em movimentos sociais, em práticas políticas e educacionais, em instituições e processos de subjetivação, que esse processo mesmo em que a dizibilidade do autor teria lugar expressaria seu caráter de positividade histórica.

E, como já dito, o autor, enquanto instituição, deveria sua própria sobrevida, sua contituidade e sua reverberação nas práticas políticas e educacionais do presente ao trabalho mesmo de arquivo; isto é, ao trabalho que tomaria o lugar no lugar da falta da memória vivida, abrigando e guardando os testemunhos, os relatos, as notas, os manuscritos. O arquivo seria, pois, o lugar de reunião dos signos, isto é, de con-signação, e por isso também de que adviriam os limites e a regularidade de sua repetição, as condições legítimas de sua própria reprodução. Pela con-signação do arquivo, pois, é que um conjunto disperso de enunciados e imagens, a que se atribuiriam uma origem comum, seriam reunidos na unidade de uma obra, de um *corpus*, podendo reservar a tudo que lhe fosse heterogêneo a sina da exclusão ou do esquecimento, a tudo que viesse a ameaçar a possibilidade mesma da con-signação (DERRIDA, 2001, p. 14). E, no caso do autor, dada a necessidade mesma de autenticidade daquilo que se con-signaria sob seu nome próprio e, por isso, em seu próprio nome poderia se deixar co-assinar e se reproduzir, seria preciso também que esse *corpus* – reunião de filosofemas, isto é, de argumentos, ideias, conceitos, métodos –, já se deixasse versar e transversar pelos biografemas e autobiografemas, servindo-lhe de travão ou de lei de interpretação; estancando o interminável fluxo de diferenças provindas dos mais diversos agenciamentos, pelas constantes re-traduições ou re-leituras irruptivas, inerente a todo processo discursivo e que permitiriam ao próprio pensamento “o direito a permanecer

vivendo”.

Em outras palavras, muito embora Freire pudesse ter dado lugar a todo um pensamento à margem dos processos de institucionalização – haja vista a presença em seus textos de noções como diálogo, vocação para ser-mais, ou ainda a relação entre revolução e amor, uma visão de realidade que passaria pela ruptura com o instituído etc. –, não seria senão pela institucionalidade de seu nome que se daria nosso acesso a seu pensamento. Nome, claro, cuja nomeação atravessaria dois corpos em um só: de um lado o *corpus* reunido de sua obra e, de outro, o da vida do indivíduo por trás do nome. E, note-se, institucionalidade – tornada possível pela representatividade e reconhecimento de seu nome próprio, ou mesmo litígio histórico a ele ligado –, que reservaria a ele o lugar mesmo da exemplaridade. É como se, pelos biografemas e autobiografemas presentes e tão frequentes na apresentação do pensamento freireano, sob o semblante da prática ou do afeto como chaves de leitura, se quisesse expurgar/afastar/evitar/interromper/impedir o incessante processo de institucionalização sem o qual sequer poderíamos chamar um pensamento de “freireano”, isto é, por um nome próprio para se referir não à pessoa que o pensou, mas a um modo ou a um estilo próprio de pensar e de fazer, a posições e compromissos políticos específicos e historicamente datados. Daí também a censura que se pudesse, por ventura, fazer a qualquer olhar que tivesse por foco uma crítica à teoria que, por ser heterogênea às formas de crítica e exegese prescritas no *corpus*, fosse percebida como ameaça à obra ou mesmo a sua força histórica, sob a acusação, por exemplo, de “excesso de erudição”, afinal: Paulo Freire seria esse homem da prática e dos afetos intensos, um homem cuja teoria era feita e só poderia ser proferida na língua do povo, etc. O que talvez não se percebesse é que, pelos biografemas e autobiografemas, quanto mais fossem inscritos no discurso, subrepticamente mais se findaria por reforçar o próprio processo de institucionalização que supostamente seu pensamento haveria de expurgar.

Mas resta algo a ser acrescentado. Um nome próprio cujo sentido se enredasse na duplicidade de seu *corpus* entre a obra e a vida e, por cuja exemplaridade, ele se deslocaria para um modo bem próprio de generalidade: não aquela dos nomes comuns, que nomeariam um gênero de fenômenos em referência a seu descobridor – como “efeito Joule”, “doença de Chagas”, “corrente Humboldt” etc. –; mas a de um processo secundário de significação, que capturaria como *forma* uma dada relação entre um significante e um significado, fazendo do signo uma espécie de significante (uma forma) para outro conceito. A esse processo

secundário, Roland Barthes chamava *mitologia*, cuja função principal seria a de neutralizar ou naturalizar, isto é, o mito seria aquilo que “transforma a história em natureza” (2001, p. 152). E, no caso do nome “Paulo Freire”, tratar-se-ia da generalidade mesma dos valores de uma Pátria Educadora<sup>11</sup>. Ora, pelo patronato, não seria senão a educação brasileira que receberia de seu nome, do nome Paulo Freire, pelo reconhecimento, um referencial normativo para a própria identidade. Assim, pois, congeladas nas *formas* da vida, da infância, da andarilhagem ou da amorosidade, ao nome próprio já não corresponderia apenas a singularidade do indivíduo ou da con-signação, mas, por meio delas, a neutralização ou a naturalização da relação entre uma série de valores e um dado conjunto de práticas educacionais e políticas no campo educacional. Ou seja: ali onde o nome próprio Paulo Freire aparecesse enquanto *exemplo* de educação crítica, popular, emancipatória ou, mais recentemente, decolonial, ou mesmo da educação brasileira, seria também onde apareceria como signo de valores como a amorosidade, a infância ou a vida, quase como se eles fossem *naturais* a essas práticas.

## Considerações finais

Em nosso ensaio, partimos da pergunta: o que poderiam “verdadeiramente” nomear as palavras “Paulo Freire”? E, claro, em lugar de buscarmos nos encontrar em uma resposta possível, que se pretendesse “verdadeira”, optamos pela deriva da problematização do próprio gesto de respondê-la. Mais especificamente, interrogamos a própria composição da imagem comumente oferecida para dar sentido ao nome e cuja verossimilhança seria o resultado da presentificação mesma do *autor*. De uma miríade de relatos biográficos e autobiográficos, pois, teríamos um travão, que serviria de chave privilegiada de leitura da obra. Seriam, pois, imagens e regularidades discursivas que se fixariam como singularidades ou tipicidades próprias a sua produção, mas que adviriam de aspectos expressivos, pessoais – às vezes, até íntimos –, para servirem de atributos essenciais do autor, suposto lugar originário da obra. Em outras palavras, para a elaboração de uma resposta “verdadeira” seria imprescindível certo trabalho de arquivo: seria preciso, pois, con-sagnar re-memorações, enunciados, temas e interpretações, agenciados não só pelo próprio autor, como também por pedagogos, professores, jornalistas, representantes de movimentos sociais etc., abundantemente presentes

---

11. Tratar-se-ia aqui da generalidade de valores cuja universalidade abarcaria as práticas institucionais do Estado que adotara seu nome e cujo lema de governo, no contexto de promulgação da lei que declarou Paulo Freire como Patrono da Educação Brasileira, era: “Brasil, Pátria Educadora”

em livros, entrevistas, artigos, dissertações ou teses. E, desse trabalho, poderia advir não apenas a sobrevivência da obra, mas, paradoxalmente, o próprio fechamento da escritura.

É importante, porém, notar que, embora tome seu lugar no lugar da falta da memória, o arquivo é ele mesmo essencialmente marcado por um traço de messianidade. Isto é, “a questão do arquivo não é [...] uma questão do passado. [...] Trata-se do futuro, a própria questão do futuro, a questão de uma resposta, de uma promessa e de uma responsabilidade para amanhã” (DERRIDA, 2001, p. 50). E, assim como o trabalho da memória manteria vivo aquilo que, a bem do futuro, não poderia ser esquecido; não seria senão em vista de um tempo por-vir, de um tempo sempre ainda indeterminado, que teria lugar esse trabalho de re-memoração, de tentativa de fixação de leitura, de estabilização de uma unidade para a obra. “Uma messianidade espectral atravessa o conceito de arquivo e o liga, como a religião, como a história, como a própria ciência, a uma experiência muito singular da promessa” (DERRIDA, 2001, p. 51).

E não se trataria mesmo, nesse trabalho de arquivo, de enfrentar o risco de um futuro sem a memória de Paulo Freire? Não estaria o próprio esforço de re-memoração da vida e da obra ligadas à possibilidade de um futuro para a educação crítica, popular, emancipatória ou ainda decolonial? E sob que espírito poderia ser, senão o da promessa que, com vistas ao futuro de uma sociedade e em seu nome, declarar-se-ia de Freire um patrono, um protetor a que se reservaria a tarefa, mesmo que simbólica, de proteção/salvação desse futuro pela educação?

No caso de Freire, não é propriamente o problema de um mal de arquivo aquilo que nos dá a pensar. Afinal, não seria possível arquivo sem essa pulsão de morte a ele inerente, isto é, sem esse processo de autodestruição que constantemente o ameaçasse de esquecimento (DERRIDA, 2001, p. 23). O que está em jogo é mesmo a própria messianidade de um pensamento, quando a luta pela certeza de seu futuro exige de nós a repetição de uma imagem que o congela no tempo sob o semblante vívido de um personagem por trás do nome, e passa pela negação mesma do “direito a permanecer vivendo” desse pensamento.

## REFERÊNCIAS:

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FERREIRA, Rafael De Farias; HERMIDA, Jorge Fernando. Da Autonomia Ao Aprisionamento: a Faceta Conservadora e Os Ataques Ao Patrono Da Educação Brasileira. **Revista Teias**, vol. 22, no. 67, pp. 56–71, 2021.

FIORI, Ernani M. Aprender a dizer a sua palavra. In: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Ana Maria Araújo. A voz da esposa: A trajetória de Paulo Freire. In: GADOTTI, Moacir (org.). **Paulo Freire: uma biobibliografia**. Rio de Janeiro: Cortez Editora, 1996.

FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo; TORRES, Rosa María. **Educación popular : un encuentro con Paulo Freire**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988.

FREIRE, Paulo; BETTO, Frei. **Essa escola chamada Vida**. Depoimentos ao repórter Ricardo Kotscho. 9. ed. São Paulo: Ática, 1998.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GADOTTI, Moacir. A voz do biógrafo brasileiro: A prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir (org.). **Paulo Freire: uma biobibliografia**. Rio de Janeiro: Cortez Editora, 1996.

KOHAN, Walter O.; FERNANDES, Rosana A. Tempos da infância: entre um poeta, um filósofo, um educador. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 46, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ep/article/view/186915>, Acessado em 04/06/2023.

LIMA, Licínio C. Três razões para estudar Freire hoje, para além da mais óbvia. In: GADOTTI, Moacir; CARNOY, Martin (org.). **Reinventando Freire: a práxis do Instituto Paulo Freire**. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2018.

NICOLS, John. **Civic patronage in the Roman Empire**. Leiden: IDC Publishers and Martinus Nijhof Publishers, 2014.

STRECK, Danilo R.; MORETTI, Cheron Z.; PITANO, Sandro de C. Paulo Freire na América

Latina: tarefa daqueles/as que se deslocam por que devem. In: GADOTTI, Moacir; CARNOY, Martin (org.). **Reinventando Freire: a práxis do Instituto Paulo Freire**. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2018.

TORRES, Carlos Aberto. A voz do biógrafo latino-americano: Uma biografia intelectual. In: GADOTTI, Moacir (org.). **Paulo Freire: uma biobibliografia**. Rio de Janeiro: Cortez Editora, 1996.

TORRES, Rosa Maria. Los múltiples Paulo Freire. **Revista Interamericana de Educación de Adultos**, Pátzcuaro, v. 29, p. 119-124, 2007.

WIEDEMANN, Thomas. The patron as banker. In: LOMAS, Kathryn; CORNELL, Tim (ed.). **Bread and circuses: Euergetism and municipal patronage in Roman Italy**. London: Routledge, 2003.

## **ENSAIO 2: O dizer-se de um povo: palavra, práxis e performatividade em Paulo Freire**

### **Introdução**

“Não há palavra verdadeira que não seja práxis” (FREIRE, 2011, p. 107). Não é novidade que palavra e práxis são noções imprescindíveis para Paulo Freire pensar a educação como dialogicidade. Por um lado, comparando-a já à práxis, diria ele que a palavra seria constituída por dois elementos essenciais, a saber, ação e reflexão. Isto é, na “palavra verdadeira”, reflexão e ação, teoria e prática, seriam inseparáveis e indicotomizáveis. Mais ainda: não haveria palavra que já não se articulasse nessas duas dimensões, sendo, pois, sua aparente desarticulação um dos efeitos próprios à violência da opressão. Por outro lado, ao problematizar as condições que possibilitariam à palavra a transformação do mundo, ele chamará de “inautêntica” a palavra em que tais elementos já teriam se desarticulado e se dicotomizado. “Palavra oca”, “verbalismo”, “palavreria”, seriam, pois, nomes dados à palavra esvaziada de sua dimensão prática, do compromisso de transformação que a tornaria capaz de denúncia. E, esgotada de sua dimensão reflexiva, não seria a palavra mais do que “ativismo”, cega ao próprio quefazer. Em suma, seja como “palavra oca”, seja como “ativismo” cego, seria inautêntica a palavra quando por meio dela um *povo* já não pudesse se dizer ou pronunciar o próprio mundo.

Pensar a palavra como práxis, isto é, como a relação entre reflexão e ação, seria pensá-la para além do processo de significação que estruturalmente lhe conferiria sentido. Seria compreendê-la na estreita relação que se estabeleceria entre a forma como interpretamos a realidade e a prática dela decorrente (ROSSATO, 2010, p. 650). As palavras, pois, ganhariam seu sentido não apenas por sua relação com os conceitos que, subsumindo coisas no mundo, para elas serviriam de significado, mas, sobretudo, pelos próprios rituais sociais em que elas se inscreveriam e que fariam funcionar, conferindo sentido a esse mundo mesmo e nele fixando lugares de fala e de poder.

A palavra seria, então, a base para toda ação libertadora, que, para Freire, teria essencialmente seu lugar no diálogo. E, por essa natureza dialógica da ação libertadora, a palavra não poderia vir antes ou depois da ação (GOVENDER, 2020, p. 220). Não seria, também, antes ou depois da palavra que, de uma sociedade “sem povo” (FREIRE, 1967, p.

35), um povo poderia surgir ou se inventar. Por isso, assim como na práxis, na palavra, ação e reflexão deveriam se dar simultaneamente (FREIRE, 2011, p. 173; CARVALHO; PIO, 2017, p. 434).

Porém, não obstante a constitutiva concomitância entre a reflexão e a ação, entre a teoria e a prática, com que a palavra é pensada por Freire e intérpretes, a “estreita relação” entre esses elementos essenciais seria ainda marcada por uma aparente dicotomia, que produziria entre elas um hiato, uma cesura que as dividiria em duas instâncias distintas: de um lado, a da interpretação da situação histórica, na forma de diagnóstico ou denúncia, e, de outro, a da ação propriamente transformadora da realidade. A práxis apareceria como uma justaposição de duas esferas: de um lado, na esfera material, teríamos um fazer; e, de outro, na esfera espiritual, um saber reflexivo acerca desse mesmo fazer, isto é, um guia para a ação. Ela seria, assim, compreendida ora como atividade prática, imbuída de conhecimentos, reflexões e questionamentos, com vista a ações transformadoras da realidade (CARVALHO; PIO, 2017, p. 435), o que manteria a separação justaposta entre as esferas; ora como a ligação entre a explanação teórica da realidade social opressora e o aspecto prático de como a sociedade deveria ser de modo a possibilitar nela a realização de um projeto emancipador (GOVENDER, 2020, p. 217), o que findaria, na palavra, eliminando a esfera material da ação propriamente dita.

A palavra enquanto reflexão, enquanto compreensão da realidade opressora, “exigiria” a transformação desta, tornando-se indissociável da “necessidade” de atuação (ROSSATO, 2010, p. 650). No entanto, por essa aparente cesura na palavra, então tomada como práxis, seríamos levados a compreender que teoria – conjunto de ideias a partir das quais um dado fenômeno ou momento histórico é interpretado, diagnosticado ou denunciado – e prática – agir produtor e transformador dessa realidade então interpretada – já não poderiam pertencer a uma mesma esfera, sem com isso eliminar a outra, ou mesmo formar entre elas uma unidade, mesmo que dialética.

Fruto de uma investigação teórica, o presente ensaio buscou problematizar o conceito de *palavra* a partir da interpretação performativa do conceito de *práxis* nas obras *Ação cultural para a liberdade* (1981), *Educação como prática da liberdade* (1967) e *Pedagogia do oprimido* (2011) – textos produzidos na segunda metade da década de 60<sup>12</sup> – de modo a

---

12.Os texto então estudados, incluindo-se entre eles *Extensão ou comunicação?* (1983), foram produzidos a partir das experiências de alfabetização de adultos, vividas em contextos de grandes transformações sociais e políticas, seja em Angicos, no Rio Grande do Norte, ainda em 1963, pela Universidade de Recife, seja, anos depois, no Chile, pelo Instituto de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria (Icira), inicialmente

trazer à luz aporias e, a partir delas, com uma aproximação da noção de *performatividade*, tal como pensada por Jacques Derrida (2017) e Judith Butler (1997; 2015; 2021), dar lugar à transformação mesma desses conceitos. Por *interpretação performativa*, ou ainda por “escritura performativa”, entendemos “uma interpretação que transforma isto mesmo que interpreta” (DERRIDA, 1994, p. 75), possibilitando a dobradura mesma dos quadros conceituais, dando lugar ao deslocamento do próprio pensamento.

Assim, interpretando performativamente o conceito de palavra como práxis, buscamos “estudar”, isto é, “reinventar”, “recriar” ou “reescrever” (FREIRE, 1981, p. 9) o pensamento freireano, problematizando a relação entre a palavra e os efeitos por ela produzidos, base para a compreensão da ligação entre reflexão e ação, teoria e prática, no processo de reprodução ou transformação do mundo e de nós mesmos inerente, nesse caso, tanto à noção de práxis quanto à de palavra. Nesse sentido, acreditamos que tal ligação – por meio da qual a “palavra verdadeira”, enquanto ato, deveria ser mais do que “ato de conhecimento”, produzindo já efeitos sobre a realidade – não poderia ser assim pensada a partir de uma compreensão representacionista da linguagem: compreensão presente não somente na produção freireana, como em intérpretes (AGOSTINI, 2018, p. 189; CARVALHO; PIO, 2017, p. 435; ROSSATO, 2010, p. 650; FREIRE, 1981, p. 20; 1967, p. 115; 2011, p. 121)

Por não se tratar de uma pesquisa exegética, a pretensão desse ensaio não foi a de desvelar ou fixar o sentido único ou “verdadeiro” dos conceitos de práxis e de palavra no pensamento freireano. Também não se tratou de indicar para os textos então estudados a chave ideal de interpretação ou mesmo a condução de leitura mais fiel. O presente ensaio buscou, em articulações do quadro teórico desses textos, a problematização dos conceitos em questão. Ou seja, buscou-se analisar o modo como, da relação com outras noções, eles fixam seus sentidos, ensaiando, a partir de aporias, sua transformação mesma. Assumimos que, ao pôr o pensamento de Freire em contato com filosofias ou tradições para ele ainda estranhas, introduzimos certa tensão em seu quadro teórico. Para nós, porém, somente por tal tensão é que poderíamos levar o pensamento a se deslocar, dando lugar à potência e ao movimento para o que preferimos chamar de *uma leitura outra*.

## **1. “Não há palavra verdadeira que não seja práxis”**

---

baseadas em sua própria tese de doutorado, mas posteriormente aprofundada, repensada e reescrita, resultando na obra seminal *Pedagogia do oprimido* (KOHAN, 2021, p. 28)

De forma sintética, na *Pedagogia do Oprimido*, assim Paulo Freire estabelece uma concepção de palavra, cujo critério de verdade estaria então ligado à noção de práxis, que lhe serviria de matriz conceitual:

Quando tentamos um adentramento no diálogo, como fenômeno humano, se nos revela algo que já poderemos dizer ser ele mesmo: a palavra. Mas, ao encontrarmos a palavra, na análise do diálogo, *como algo mais que um meio para que ele se faça*, se nos impõe buscar, também, seus elementos constitutivos. Esta busca nos leva a surpreender, nela, duas dimensões; ação e reflexão, de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressent, imediatamente, a outra. *Não há palavra verdadeira que não seja práxis*. Daí, que *dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo*. (FREIRE, 2011, p. 107, grifo nosso)

Grosso modo, pensar a palavra como práxis, seguindo Karel Kosik, filósofo lido e citado por Freire, seria pensá-la como reveladora do “segredo do homem como ser ontocriativo” (1995, p. 222). Seria preciso entender a práxis do homem e, pois, também, a palavra, não como atividade prática justaposta ou contraposta à teoria, mas como parte do processo mesmo que definiria a existência humana: constante elaboração da realidade.

É importante notar que seria próprio desse entendimento da práxis certa marca persistente, isto é, reiterada, tanto da Revolução quanto da ruptura radical com a tradição especulativa da filosofia. O conceito de práxis, porém, remonta à filosofia antiga. Advinda do grego comum, “práxis” significava “ação” ou “atividade”, isto é, “tudo o que se faz”. Foi com Aristóteles que ela entrou no quadro conceitual da Filosofia. Para ele, distinta do “produzir”, cuja finalidade não coincidiria com a própria produção, o “agir” – a práxis – teria seu fim em si mesmo. Portanto, ao agir não poderia corresponder o saber da técnica ou da teoria: posto o primeiro servir à produção, por ter nos produtos o próprio fim; e o segundo se referir ao invariável, isto é, aos princípios necessários da natureza e do ser enquanto ser. Ao agir, por seu caráter deliberativo e, por isso, variável, não poderia corresponder, senão, a própria sabedoria prática. (ARISTÓTELES, 1991, p. 128). É possível que tenha vindo dessa distinção, que atravessou a obra de Aristóteles como um todo, a clássica separação entre teoria e prática (ROSSATO, 2010, p. 652) – já não extensível, no pensamento do estagirita, à relação entre o pensar e o agir<sup>13</sup>.

---

13. É importante destacar, aqui, que, não obstante houvesse a separação entre a teoria e a práxis, ao pensar esta à luz do movimento que a caracteriza, Aristóteles defenderia, na *Metafísica* (*Metafísica*, 9, 6, 1048 b, 20-25), o pensar, bem como o ver, o ouvir, o viver, por conterem eles mesmos seu próprio fim, como ações perfeitas: “Por exemplo, ao mesmo tempo alguém vê e viu, conhece e conheceu, pensa e pensou, enquanto não pode estar aprendendo e ter aprendido, nem estar se curando e ter-se curado. Alguém vive bem quando já tenha vivido bem,

Seria apenas com a filosofia crítica, isto é, com Hegel e, posteriormente, com Marx, que o conceito de práxis passaria a denotar a relação inseparável entre o pensar e o agir, a filosofia e a realidade, a teoria – guia da ação, que iluminaria a atividade humana, sobretudo, a atividade revolucionária – e a prática – produção e transformação da realidade humana (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 109). Para Paulo Freire, enquanto seres históricos que pensam e fazem a própria realidade, nos homens – seres do “quefazer” – teoria e prática deveriam ser pensadas numa ligação originária, essencial. Em outras palavras, para o fazer humano, que, diferente dos outros animais, pressuporia um quefazer (FREIRE, 2011, p. 127), seria imprescindível uma teoria para iluminá-lo, servindo-lhe, pois, de fundamento, orientação e guia (FREIRE, 2011, p. 167).

Nesse sentido, a práxis, para ele, deveria ser pensada segundo um duplo registro. De um lado, pela práxis “verdadeira”, “autêntica”, os homens se compreenderiam e se assumiriam como seres ontocriativos em permanente relação com a realidade mesma que criariam, o que despertaria o compromisso com sua própria transformação; e, de outro lado, pela práxis opressora da “elite dominadora”, “práxis invertida”, os homens se pensariam e, sem o saber, produzir-se-iam adaptados a uma realidade que serviria ao dominador, isto é, em que seria negada às massas populares a “práxis verdadeira”, o direito de “admirar” o mundo, questionando-o e o transformando para a sua humanização (FREIRE, 2011, p. 170). Pensando já a palavra como práxis, pois, teríamos respectivamente, no registro da práxis verdadeira, ou seja, na “palavra verdadeira”, a inseparabilidade de pensar-dizer e agir, não havendo assim palavra que já não agisse sobre o mundo; e, no registro da “práxis inautêntica”, ou seja, na “palavra inautêntica”, a desarticulação e dicotomização dessas duas dimensões essenciais à palavra. E, tendo em vista que um *povo* não poderia se dizer e, pelo próprio dizer-se, produzir-se sem a “verdadeira” palavra, nesse caso, pois, nada mais poderíamos ter senão o paradoxo de uma sociedade “sem povo” (FREIRE, 1967, p. 35).

Esse duplo registro da práxis, portanto, marcaria os dois momentos de uma pedagogia do oprimido: o primeiro, em que, pela práxis “libertadora” ou “revolucionária”, os oprimidos desvelariam a realidade opressora – deles velada pela práxis inautêntica – e se comprometeriam com sua transformação mesma; e o segundo, em que a pedagogia – já não “pedagogia do oprimido”, posto que a realidade opressora já se veria transformada – se faria “pedagogia dos homens em processo de permanente libertação” (FREIRE, 2011, p. 57).

---

é feliz quando já tenha sido feliz. Se não fosse assim, seria preciso existir um termo final, como ocorre quando alguém emagrece” (ARISTÓTELES, 2005, p. 411)

## 2. O povo e a palavra

Tendo em vista que, para Freire, o povo seria, ele mesmo, um sujeito (FREIRE, 1967, p. 35), poderíamos iniciar a problematização pela pergunta: haveria sujeito antes da palavra? Respondendo “sim”, talvez revivêssemos a presunção da *res cogitans* cartesiana, isto é, de uma substância ou de uma essência que precederia a produção subjetiva da própria existência, assumindo que a realidade já estaria dada fora do sujeito e que este não seria mais do que uma coisa entre as coisas. No caso de um povo, seríamos levados a questionar o papel constitutivo do contrato linguístico que ligaria os seus membros e lhes permitiria se reconhecerem mutuamente: seria possível, pois, um povo antes que, por um significante qualquer, seus membros pudessem se declarar a ele pertencentes? E o que mais possibilitaria uma “sociedade sem povo”?

Fora em resposta aos desafios próprios da sociedade brasileira de seu tempo, uma sociedade em trânsito, dividida entre um tempo que em seu passar se esvaziava, muito embora “pretendesse” persistir e se perpetuar, e um tempo ainda por vir, que Paulo Freire lançara mão de um esforço filosófico e pedagógico, então materializado nas obras então estudadas, pondo o leitor diante de um dilema, de uma escolha:

Desde logo, qualquer busca de resposta a estes desafios implicaria, necessariamente, numa opção. Opção por *esse ontem, que significava uma sociedade sem povo*, comandada por uma ‘elite’ superposta a seu mundo, alienada, em que o homem simples, minimizado e sem consciência desta minimização, era mais ‘coisa’ que homem mesmo, ou opção pelo Amanhã. Por *uma nova sociedade, que, sendo sujeito de si mesma, tivesse no homem e no povo sujeitos de sua História*. Opção por uma sociedade parcialmente independente ou opção por uma sociedade que se ‘descolonizasse’ cada vez mais. Que cada vez mais cortasse as correntes que a faziam e fazem permanecer como objeto de outras, que lhe são sujeitos. (FREIRE, 1967, p. 35, grifo nosso)

Ora, o que, para Freire, faria de uma formação social uma “sociedade sem povo”? Mais ainda: o que seria um povo? O que faria de um conjunto de indivíduos um povo? Grosso modo, para ele, seria a própria atividade inerente a esse conjunto de indivíduos, fazendo dele, pois, um sujeito político e criador da própria realidade social. Em outras palavras, “povo” designaria, enquanto uma subjetividade coletiva, a condição de liberdade e solidariedade em que os homens, por meio do diálogo, encontrar-se-iam para pronunciar a si mesmos e ao

próprio mundo (FREIRE, 2011, p. 109).

É claro que, se tivéssemos em vista um discurso ainda marcado por uma pretensão positivista nas ciências sociais ou na antropologia, a relação entre as noções de povo e de sociedade decorreria do modo como, pela objetiva dessas ciências, tais noções enquadrariam o povo como objeto. Nesse sentido, a *sociedade* enquadraria um grupo humano marcado quase sempre por uma territorialidade, pelo acolhimento ou “recrutamento” de novos indivíduos principalmente pela reprodução sexual de seus membros, por uma relativa autossuficiência de sua organização econômica e institucional, que o faria persistir ao longo das gerações que lhe confeririam uma distintividade cultural, e – por que não? – uma identidade. Nesse sentido, compreenderíamos *povo*, na medida em que tivéssemos em vista a própria composição populacional de uma *sociedade*, com a organização que lhe daria forma e regularidade próprias, bem como um sistema simbólico por meio do qual seriam produzidos os conteúdos cognitivos e afetivos de sua vida grupal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 298).

Mais do que um aspecto num enquadramento sociológico, *povo*, ou, pelo menos, a palavra “povo”, nas línguas europeias modernas<sup>14</sup>, seria marcada por uma curiosa ambiguidade que, historicamente, comportaria a contradição mesma inerente às diversas desigualdades sociais da modernidade ocidental. Ora, a mesma palavra designaria, tanto na língua comum quanto no léxico político, por um lado, o conjunto dos cidadãos como corpo político unitário – haja vista o sentido de expressões como “povo brasileiro”, “povo italiano”, “jure popular”, “the good people” –; e, por outro, aqueles que, nesse mesmo corpo político, pertenceriam às classes inferiores ou seriam dele parcial ou totalmente excluídos – sentido presente em expressões como “homem do povo”, “rione popolare”, “front populaire”. “Ou seja, um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política” (AGAMBEN, 2015, p. 24).

Em outras palavras, é como se, por força de uma realidade opressora, o que chamamos “povo” sofresse uma oscilação dialética entre dois polos opostos: por um lado teríamos o povo como corpo político integral, como uma totalidade – isto é, como uma inclusão que se pretenderia plena, sem resíduos –; e, por outro, o subconjunto fragmentário de necessitados e excluídos, dos miseráveis, “condenados da terra”, que não seria senão sua própria parte excluída, o excedente interno que deveria ficar fora do conjunto, pondo, assim, em jogo a

---

14. Povo: em italiano *popolo*, em francês *peuple*, em inglês *people*, todos advindos do termo latino tardio *populus*.

presumida universalidade da noção de povo como totalidade. Ou seja, “[a]o fazer-se opressora, a realidade implica na existência dos que oprimem e dos que são oprimidos” (FREIRE, 2011, p. 51), inscrevendo sob o significante “povo”, ao mesmo tempo, a rachadura que o impediria de coincidir consigo mesmo e o destino revolucionário próprio de sua parte excluída.

Ao falar em “sociedade sem povo”, para problematizar o dilema ou escolha diante da qual se colocaria qualquer esforço de pensamento pedagógico em tempos de transição numa sociedade “intensamente cambiante e dramaticamente contraditória”, que viveria um estado de “pororoca histórico-cultural”, como seria o caso da sociedade brasileira, Freire resgatara a noção de “sociedades fechadas”. Caberia, de qualquer modo, observar de passagem que, muito embora fosse recorrente na produção de pensadores como Álvaro Vieira Pinto e Franz Fanon, tal noção, por estar ainda ligada à defesa da *democracia liberal*, poderia, no quadro do pensamento freireano, gerar também aporias e contradições<sup>15</sup>.

No que concerne ao ensaio *Educação como prática da liberdade* (1967), por “sociedade fechada” seria preciso ter em mente a sociedade brasileira no período colonial; e por “sociedade aberta”, uma sociedade livre e democrática ainda por vir, no Brasil de então (marcado pela ditadura militar), ainda não plenamente realizada. E ao situar o contexto desse esforço – de que resultaria o referido ensaio – como um tempo de trânsito e de escolha de uma sociedade em “partejamento”, Freire repetiria o gesto kantiano de 1783, de “saída da menoridade” e de anúncio de uma sociedade iluminada pela razão e fundada na autonomia, de uma sociedade plenamente emancipada.

Nesse sentido, tratar-se-ia, claro, do partejamento de um futuro, de um “Amanhã”.

---

15. Assim como Freire, inspirado em Immanuel Kant, Karl Popper tinha em mente o estado de transição das sociedades ocidentais em direção à plena emancipação, bem como o constante risco de retrocesso e a necessidade de vigilância e crítica para evitá-lo. Talvez, de modo mais significativo, o que tenha levado Freire a adotar a distinção entre sociedades fechadas e abertas seja a oposição nela aparente entre, de um lado, sociedades escravistas – forte traço do Brasil colônia – e, de outro, sociedades democráticas. No entanto, ao pensar nas “sociedades fechadas”, Popper resgatava a metáfora comteana da “infância da humanidade”, daí também chamá-las de “sociedades tribais” ou mesmo “sociedades primitivas”. Para o filósofo austro-britânico, porém, “[u]ma sociedade fechada se assemelhava a uma horda ou tribo por ser uma unidade semi-orgânica cujos membros são mantidos juntos por laços semi-orgânicos – parentesco, coabitação, participação nos esforços comuns, nas alegrias e aflições comuns” (POPPER, 1987, p. 189). As sociedades abertas, por outro lado, por seu caráter mesmo “abstrato e despersonalizado”, teria num “novo individualismo” e na liberdade de concorrência seus elementos fundamentais (POPPER, 1987, p. 190). Entretanto, seria no risco de retrocesso mesmo que a problemática contradição entre Popper e Freire se tornaria mais aparente. Para aquele, uma das grandes ameaças que, em nossos dias levaria ao retorno e fechamento das sociedades, dando lugar ao totalitarismo, seria o que chamara de “doutrina do povo escolhido” – pensamento disseminado pela “atitude historicista” (POPPER, 1987, p. 23), a que, claro, identificará o marxismo e a ideia de que pesaria sobre o proletariado o destino de toda a humanidade. Não seria esse, para Freire, também, o papel do oprimido em relação à realidade opressora, isto é, de libertar opressores e oprimidos (FREIRE, 2011, p. 73)?

Mas se trataria também e, sobretudo, do partejamento de um povo, cuja possibilidade dependeria desse processo mesmo de transformação da sociedade. Da “consciência intransitiva” à plena “conscientização”, pouco a pouco os homens deveriam superar as condições de seu quase “incompromisso” com a própria existência, as condições de uma “sociedade sem povo”: segundo Freire, animalizados, adstritos a um plano de vida mais vegetativa, em que eles seriam mais coisas que pessoas, próprias da “sociedade fechada” em que se encontrava o Brasil colonial (1967, p. 58). Para ele, fechados dentro de si mesmos e objetificados, pois, os homens já não dialogariam e, assim, pela própria palavra então usurpada, já não poderiam formar comunidade ou fazer de si um povo.

Note-se que, para que a palavra não se esvaziasse, seria preciso compreendê-la já nas relações homens-mundo, isto é, compreendê-la a partir do pensar dos homens já e sempre referido à realidade circundante e de seu atuar sobre ela, de sua práxis (FREIRE, 2011, p. 136). Daí, pois, numa “educação para a liberdade”, a palavra – pelo menos na forma potente da “palavra geradora” ou do “tema gerador” – não separar ou isolar o “homem-sujeito” de sua realidade, ou seja, de uma realidade cuja existência e sentido dependeriam do gesto “ontocriativo” que faria dele “ser-mais”. A palavra, nesse sentido, seria apropriada, criada e recriada de modo a permitir a leitura crítica da realidade objetiva, isto é, sua *representação* ampliada e desmistificada, tornando possível aos homens se desvelarem em seu processo mesmo de permanente libertação (AGOSTINI, 2018, p. 192).

Se, por um lado, já não deveria ser possível, nesse sentido, separar na práxis a “inserção crítica na realidade opressora” da atuação sobre essa mesma realidade (FREIRE, 2011, p. 52); por outro lado, seria possível para a conscientização somente, isto é, para o “reconhecimento verdadeiro” da realidade, produzir a transformação objetiva, material, da realidade por ela desvelada? Ora, o próprio Freire parecia atento às condições materiais de “ruptura nas forças que mantinham a ‘sociedade fechada’ em equilíbrio” (FREIRE, 1967, p. 48) e que dariam lugar à sua gradual abertura e à transitividade da consciência dos homens. Que papel, então, restaria à conscientização em relação à transformação de uma realidade social em trânsito? Pela conscientização, na medida mesma em que os homens desvelassem criticamente a realidade, tomando distância para admirá-la, poderiam se descobrir capazes de agir conscientemente sobre ela e orientar tal ação (AGOSTINI, 2018, p. 188). Reflexão e ação, nesse caso, pertenceriam a momentos distintos do processo de transformação da realidade. No entanto, uma vez que se assumisse como essencial ao conceito de práxis, a

indissolubilidade mesma da unidade formada por reflexão e ação, já não deveria a própria conscientização se ligar a efeitos de transformação da realidade, eles mesmos produzidos pela palavra? E, no caso de uma sociedade “sem povo”, dada essa unidade mesma de ação e reflexão, de palavra e mundo, não deveria, por meio do uso da *própria* palavra um povo *realmente* se fazer? No entanto, seria tal possibilidade pensável, partindo-se de uma concepção da linguagem e da palavra que as encerrasse na esfera espiritual da representação? E, no caso da própria compreensão da realidade opressora, ao se partir de tal compreensão da linguagem, não se estaria reduzindo a opressão – até então, entendida como usurpação da palavra que negaria ao homem sua condição de “ser mais” –, a um problema de representação?

### 3. A cesura entre o dizer e o fazer

Na obra de Freire, a noção de práxis, isto é, de “estreita *relação*” ou de “indissolúvel *unidade*” entre reflexão e ação, teoria e prática, pensamento e realidade, não se traduziria numa única forma ou tipo de relação. Mais ainda, a própria noção de relação, como tratada por ele ao pensar a “esfera humana”, refletiria também certa complexidade. Diferente dos “puros contatos, típicos da outra esfera animal”, a relação seria um dos principais traços que faria do humano um ser humano, iluminando o vínculo entre homem e mundo, com a historicidade que lhe seria própria. Marcada por conotações de pluralidade, transcendência, criticidade, consequência e temporalidade, tal noção manteria, pois, uma forte ligação com o conceito de práxis. Nesse sentido, o homem, enquanto ser da práxis, seria ele mesmo um ser de relações. Ele não estaria apenas *no* mundo, mas *com* o mundo, *com* os outros (FREIRE, 1967, p. 39). Relação, em outras palavras, seria a abertura mesma do homem para sua própria realidade:

Herdando a experiência adquirida, criando e recriando, integrando-se às condições de seu contexto, respondendo a seus desafios, objetivando-se a si próprio, discernindo, transcendendo, lança-se o homem num domínio que lhe é exclusivo — o da História e o da Cultura. (FREIRE, 1967, p. 41)

Entretanto, para além da complexidade da noção de relação, ao elucidar a práxis em seus termos – e por já não tratar esta nos termos de um único tipo ou forma de relação –, Freire nos faria pender ora para a esfera material da ação, ora para a esfera espiritual da representação. Ao tratar da relação entre os homens e o mundo, por exemplo, aqueles

apareceriam como os *produtores* deste; o que, na relação dialética entre subjetividade e objetividade, estaria expresso na ideia de que, pelo *trabalho*, o sujeito se objetivaria no mundo (FREIRE, 2011, p. 52) – ideia que tornaria compreensível a possibilidade mesma da alienação material (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 125). Note-se que em ambos os casos, a práxis enquanto relação, ao se traduzir por *produção* ou *trabalho*, deixaria encerrado na esfera material da economia o lugar próprio da ação transformadora. Por outro lado, ao tematizar a relação entre reflexão e ação, àquela caberia o papel de *iluminação* desta, de dar clareza no quefazer da ação transformadora da realidade (FREIRE, 2011, p. 167). Papel análogo ao da teoria em relação à prática, ou seja, de ser guia ou *orientadora* da prática (FREIRE, 2011, p. 172) – sobretudo da prática revolucionária. Ou ainda, ao problematizar a relação entre pensamento e realidade, o que veríamos ser tratado seria o problema da *representação* da realidade opressora e do homem como ser da práxis (FREIRE, 2011, p. 52). Formas de relação em que a práxis ora manteria separadas as esferas material e espiritual ora ficaria encerrada nesta última.

Quanto à palavra, isto é, à “palavra verdadeira” enquanto práxis e, portanto, como relação, por “palavramundo” entenderíamos a própria leitura do mundo pela palavra que, embora pudesse preceder a leitura da palavra, não poderia se fazer sem a representação pela fala (FREIRE, 1989, p. 11). Ou ainda, por “palavração”, a relação entre “linguagem-pensamento” e mundo, cujo “ato de conhecimento” levaria ao compromisso de transformação da realidade (FREIRE, 1981, p. 40). A palavra enquanto ato, pois, até aqui, não traduziria mais que o *cogito*, a doação de sentido da consciência, um gesto de significação ou um ato de conhecimento, mesmo quando exteriorizado na forma do diálogo.

Essa aparente separação entre as esferas material e espiritual talvez remontasse ao representacionismo, isto é, ao dualismo cartesiano e, com ele, fizesse reviver os fantasmas de um idealismo pré-hegeliano. E, no caso da relação entre povo e práxis autêntica, tal separação levaria a uma série de problemas. Nesse sentido, pressupor um povo que preexistisse ao compartilhamento de uma língua e de um nome, por meio dos quais seus membros pudessem mutuamente se entender e que os nomeasse em comum, por um significante comum, ao pensa-lo como uma demarcação ou recorte populacional, como objeto, já não seria destituir esse povo de sua condição de “sujeito de si mesmo”? Pressupor, por outro lado, que esse significante comum preexistisse ao povo por ele significado, não seria atribuir à força das próprias representações, o poder de fazer de indivíduos apartados uma subjetividade comum,

independente de seus próprios atos e gestos, quase como se um povo deviesse puramente da conversão de seus membros?

É claro, isso nos faria retornar à pergunta de partida: o que faria de um povo um povo? E, tendo em vista a unidade da práxis então problematizada, a compreensão do fazer-se de um povo poderia nos levar à questão: mesmo que marcado pela repetição ou reiteração, o fazer-se *um* povo, enquanto sujeito de si mesmo, não deveria ser compreendido a partir de *um* ato fundador que fosse ao mesmo tempo significativo e material, isto é, de *uma* fundação pela palavra, de *uma* autodeclaração, de uma *performatividade*?

#### 4. Práxis, performatividade e agenciamento

Para uma compreensão da palavra que não a reduzisse a “ato de conhecimento”, em que seu sentido não adviesse da esfera espiritual do pensamento apenas, seria preciso partir de uma concepção da linguagem em que as palavras não se encerrassem em seus significados, na denominação de coisas ou objetos. Compreensão para que mesmo um gesto como nomear ou “representar” coisas com palavras não seria senão como um lance de jogo, reiterado no contexto mesmo das formas de vida por nós adotadas ou ensaiadas. Por essa abordagem, poderíamos recolocar o problema da concepção da palavra como práxis, pois, ao liberá-la da esfera exclusiva da representação, de sua função referencial, possibilitaríamos pensá-la a partir dos efeitos que produz na realidade social, pensá-la como gesto, ato.

Tal abordagem requereria que se entendesse como as palavras, enquanto atos – para além de “atos de conhecimento” –, poderiam *produzir* efeitos objetivos, materiais, na realidade humana, isto é, sob a perspectiva da práxis autêntica; que se as pensasse já como meios de objetivação da subjetividade (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 125). Afinal, não seria através delas que, para Freire, os homens se fariam presentes como seres sociais num mundo constituído socialmente, isto é, que, na condição mesma de uma necessidade da qual eles não poderiam se esquivar, *produziriam* a si mesmos enquanto sujeitos e se fariam humanos? Portanto, se houvesse relação entre as palavras e a opressão, seria precisamente porque elas, por força de seus usos no contexto de uma “práxis inautêntica”, fariam mais do que dar sentido ao mundo social: a linguagem age e pode agir contra nós; por ela nos humanizamos e por ela também nos assujeitamos.

Talvez, assim, também pudéssemos dar um sentido outro ao que Freire, em *Extensão*

*ou comunicação?* (1983), ao problematizar os efeitos reais que acompanhariam as conotações do termo “extensão”, chamara de “força operativa dos conceitos”:

É esta força operacional dos conceitos que pode explicar que alguns extensionistas, ainda quando definam a extensão como um quefazer educativo, não se encontrem em contradição ao afirmar: ‘persuadir as populações rurais a aceitar nossa propaganda’ (FREIRE, 1983, p. 13).

Não se trataria, pois, somente daquilo que ele seria levado a fazer ou a legitimar por certo modo de pensar, mas do efeito mesmo *produzido* no próprio campo de relações que, pela repetição do gesto de “invasão cultural”, performativamente reiteraria as posições entre “extensionista” e “camponeses” e impossibilitaria a “comunicação”.

Ora, por performatividade entendemos aquela propriedade inerente aos proferimentos verbais, por meio da qual, no momento mesmo e em decorrência de sua realização, algo poderia ser levado a acontecer ou algum fenômeno a existir. Em outras palavras, segundo a teoria de John L. Austin, o proferimento, enquanto ato, compreenderia três aspectos distintos: como ato locucionário, ele produziria um significado, um “ato de conhecimento”; como ato ilocucionário, poderia fazer ser ou existir aquilo mesmo então por ele proferido – como uma promessa por meio do ato de prometer, o status de inocente por meio do pronunciamento de um/a juiz/a, ou ainda uma guerra por meio da declaração do/a presidente/a de uma nação –; e, como ato perlocucionário, levar um conjunto de efeitos a acontecer como consequência da realização do proferimento (AUSTIN, 1990, p. 103). Este último, é importante notar, ligaria por relação de causação ao fato do proferimento uma série de acontecimentos heterogêneos. Seria preciso também notar que, para sua realização – isto é, nos termos de Austin, para que as ilocuições fossem felizes –, seriam necessárias certas condições especiais relacionadas à ocasião de emissão do proferimento: quem profere, onde, quando, segundo que procedimento, com quem ou para quem etc. Dessas circunstâncias, então ligadas a rituais sociais e a convenções que permeariam o tecido social, adviria a própria força desses atos (AUSTIN, 1990, p. 99).

A teoria da performatividade, ou ainda, dos atos de fala, que teria nascido sob o horizonte teórico da concepção de Ludwig Wittgenstein dos jogos de linguagem, ao longo dos anos, sofrera diversas revisões e alterações, passando por pensadores como John Searle, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Judith Butler, entre outros. A nós, interessa o entendimento dela advindo dessa qualidade da linguagem de ser, na singularidade mesma de seu uso, ao mesmo tempo significativa e prática, isto é, a compreensão do poder que teria a

própria palavra de encetar novas situações, de pôr em movimento um conjunto de efeitos ou ainda de transformar aquilo mesmo que se deixaria cair em sua rede significativa.

O registro civil ou o batismo, assim como o “chamar” de nomes, ferir com as palavras, o gesto de humilhar, de submeter, de diminuir, de racializar por proferimentos, ou ainda, de “vandalizar”, “judiar” ou “denegrir”, enquanto atos significativos que produziriam efeitos reais, por exemplo, poderiam ser compreendidos a partir da noção de performatividade. Sob essa perspectiva, os sujeitos se formariam performativamente, através de uma série de práticas socialmente sedimentadas. Compreenderíamos não somente os efeitos do processo de interpelação dos corpos pelo nome próprio, pela nacionalidade, pelo gênero etc. – que os inscreveria na ordem social, sob normatividades que lhes ditariam comportamentos e governariam seus gestos –, mas a própria vulnerabilidade ante a força de proferimentos da ordem da injúria, da ofensa ou da desqualificação social. Isto é, poderíamos desvelar “como é que sujeitos seriam gradualmente, progressivamente, realmente e materialmente constituídos através de uma multiplicidade de organismos, forças, energias, desejos, pensamentos etc.” (BUTLER, 1997, p. 79).

Da mesma forma, porém, que tal noção nos oferece um modo de compreender o processo de produção do sujeito por si mesmo – base da compreensão do ser humano como ser da práxis –, também poderia nos levar a reanimar certa fantasia de soberania ligada à própria noção de ato de fala, relacionado talvez ao modo como teríamos aprendido a conceber a relação entre o agenciamento e o sujeito do poder<sup>16</sup>. Isso, claro, suscitaria uma série de problemas: poderiam as palavras nos afetar, nos atingir, nos ferir ou nos sujeitar ou ainda por elas – senão mesmo por sua aparente perda – poderíamos ser oprimidos ou desumanizados, se nós mesmos não fôssemos, de certo modo, seres linguísticos, isto é, seres que requereriam a linguagem de modo a *ser*? Não seria, pois, nossa vulnerabilidade à linguagem uma condição de sermos constituídos em seus termos? E, no entanto, não seria também precisamente isso que significaria sermos um ser da práxis, um ser por essência “ontocriativo”? Se, porém, fôssemos formados na linguagem, esse poder formativo não precederia e condicionaria qualquer decisão que nós poderíamos tomar em relação a ela mesma, isto é, não seria nossa hesitação, nossa suspeita, nossa crítica ou nossa resistência ante nosso próprio enredamento em sua trama já atravessadas por seu predicamento? Já não seríamos em nossos atos e

---

16. Segundo Butler, a idealização do ato de fala como ação soberana apareceria ligada à idealização do poder soberano do Estado ou, em lugar disso, à imaginada e vigorosa voz do poder. Tal ocorreria como se, nos atos de fala, o poder próprio do Estado pudesse ser expropriado e delegado aos/às cidadãos/ãs, fazendo-o reemergir como o instrumento neutro de que buscaríamos proteção contra outros/as cidadãos/ãs (BUTLER, 1997, p. 82).

decisões, enquanto sujeitos, desde sempre, capturados pela rede mesma da linguagem que nos *produziria* enquanto tal? Por outro lado, não faríamos mais uma vez reviver o fantasma do idealismo, ao assumir como absoluto o poder de assujeitamento ou de subjetivação próprio da palavra? Mesmo que o poder das palavras de assujeitar precedesse aqueles que o reproduziriam, ainda assim não seria próprio da noção de sujeito que eles aparecessem como os detentores por excelência desse mesmo poder? Se o gênero, a “raça” ou mesmo a opressão fossem ritualisticamente repetidos – reiteração de que adviria sua própria força ilocucionária e a sedimentação de seus efeitos performativos –, não adviria dessa repetição mesma o risco do erro, do desvio, do imprevisível ou do imprevisto (BUTLER, 1997, p. 49)? E não seria por essa reiteração mesma da *produção* dos sujeitos pelas palavras que a práxis, pela própria contingência de seus descaminhos, isto é, dos erros, dos desvios, dos imprevisíveis ou dos imprevistos, dando lugar ao negativo, exigiria a invenção<sup>17</sup> de nós mesmos por nós mesmos como sujeitos e como povo para, no próprio desencontro da trama das palavras, dar lugar à possibilidade mesma do encontro e do diálogo? Mais ainda: não marcaria esse risco mesmo a qualidade da negatividade própria ao ininterrupto movimento da matéria para o pensamento dialético, de que adviria a possibilidade do novo?

Só uma concepção da matéria que na própria matéria descubra a negatividade, e, por conseguinte, a capacidade de produzir novas qualidades e graus de evolução superiores, proporciona a possibilidade de explicar materialisticamente o nôvo como uma qualidade do mundo material (KOSIK, 1995, p. 35)

## 5. Povo e performatividade

“Patrão. Sim, patrão. Que posso fazer se sou um camponês. Fale, que nós seguimos. Se o patrão disse, é verdade. Sabe com quem está falando?” (FREIRE, 1981, p. 20). Com a menção de tais expressões, Freire visava à problematização da palavra geradora “assentamento”, trabalhada nos Círculos de Cultura, por ele organizados na década de 60, no Chile, em ocasião de seu trabalho com as comunidades camponesas, no tempo em que passou na coordenação do projeto extensionista do Instituto de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria (Incira). Era um período de fortes tensões políticas em decorrência da

---

17. “Uma invenção sempre pressupõe alguma ilegalidade, o quebrar de um contrato implícito; ela insere uma desordem na ordem pacífica das coisas, ela negligencia as propriedades. [...] ela vai e frustra expectativas” (DERRIDA, 2007, p. 1). Do latim, *in venire*, isto é, aquilo que vem ao encontro, o porvir cuja vinda permanece para nós sempre imprevista, inantecipável, a invenção de um povo e de nós mesmos seria, a ela mesma, o encontro inantecipável *do* outro, que só seria possível, *com* o outro.

reforma agrária recém-promulgada, no governo de Eduardo Frei Montalva. A compreensão das expressões exemplificadas, por revelar de forma truncada situações de resignação, de silenciamento, de prostração moral, requeriam já, claro, que se as pensasse nos termos da noção práxis, a partir da compreensão dos rituais sociais em que as *maneiras* do falar e do fazer se expressariam – mais ainda, das *maneiras* em que o falar já seria performativamente o próprio fazer. As palavras do exemplo, Freire prossegue, seriam “incompatíveis com a estrutura do ‘asentamiento’, enquanto esta é uma estrutura que se democratiza” (FREIRE, 1981, p. 20).

Para Freire, pois, o “asentamiento” refletia uma realidade outra daquela do “latifúndio”, ainda fortemente arraigada no espírito dos camponeses. Seria, pois, necessário um esforço sério no sentido do desenvolvimento da expressividade dos camponeses que se iriam inserindo criticamente nessa nova realidade. Um esforço de “[i]nserção crítica por meio da qual iriam ganhando mais rapidamente a clara compreensão de que à nova estrutura do ‘asentamiento’ corresponde um novo pensamento-linguagem” (FREIRE, 1981, p. 25). Daí, sua ênfase na incompatibilidade das expressões.

Era uma reforma e, assim também, parte do movimento de abertura de uma sociedade em trânsito. Como uma “rachadura”, seria o rompimento com a “estrutura do latifúndio”, eco do sistema colonial escravocrata, eco das formas de vida nascidas de uma “sociedade sem povo”. Pensar que a “ação transformadora” poderia advir apenas da lei, para Freire, seria reduzi-la a um ato mecânico por meio do qual os ecos da colônia, sem resistência – resistência, algumas vezes, expressa pelos próprios camponeses<sup>18</sup> –, cessariam e cederiam seu lugar às formas de vida do “asentamiento”, “como quando alguém, mecanicamente, substitui uma cadeira por outra, ou a desloca de um lugar a outro” (FREIRE, 1981, p. 26). Seria, em outras palavras, como criar um povo livre, “sujeito de si mesmo”, apenas com a força de um decreto.

Entretanto, ainda assim, poderia um povo livre nascer por força de uma lei?

Tendo já em mente as “sociedades abertas”, poderíamos antever a reversibilidade inerente à pergunta: poderia uma lei ter força sem a assinatura de um povo? No caso das cartas de independência e das leis constitucionais<sup>19</sup>, isto é, das leis que constituiriam uma

---

18.“Esta mesma resistência a aceitar o real – uma forma de defesa – tenho encontrado também entre trabalhadores camponeses e trabalhadores urbanos na América Latina. Não têm sido raros no Chile os que, ao lado dos muitos que vão decifrando sua realidade em termos críticos, expressam, no debate em torno de sua nova experiência no ‘asentamiento’, uma certa nostalgia do antigo padrão.” (FREIRE, 1981, p. 19)

19.No caso, por exemplo, da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, aprovada ainda em 1789 pela *Assemblée Nacional Constituinte*, no correr da Revolução Francesa, no lugar de sua assinatura, a Declaração é

nação e, através dela, um *povo* – mesmo se essa unidade resultasse do violento apagamento ou da dizimação de uma multiplicidade de povos –, essa possibilidade de reversão, por si só, colocar-nos-ia diante da situação indecível em que o mesmo *povo* constituinte seria, ele mesmo, por seu gesto constituído. Do ponto de vista performativo, tratar-se-ia da indecibilidade entre um ato locucionário – “ato de conhecimento” de um povo “sujeito de si mesmo” como condição necessária – e um ato ilocucionário – performatividade cuja força possibilitaria a existência mesma desse povo (DERRIDA, 2017, p. 81). Ato performativo de um povo, cuja existência só seria possível através do ato desse mesmo povo: problema da precedência entre o povo constituinte e o povo constituído, entre a assinatura e o signatário. Nesse sentido, Jacques Derrida observava:

Mas este povo não existe. Ele não existe como um “ente”, ele não existe antes dessa declaração, não como tal. Ele ela dá a luz a si mesmo, como livre e independente, com signatários possíveis, isso pode ser assegurado apenas no ato de assinatura. A assinatura inventa o signatário. Este signatário apenas pode autorizar sua assinatura, ele ou ela, uma vez que tenha chegado ao final, se alguém pode dizer isso de sua própria assinatura, em um tipo de retroatividade fabulosa. Aquela primeira assinatura autoriza ele ou ela a assinar. Isto acontece todos os dias. Mas isso é extraordinário (fabuloso).” (DERRIDA, 2017, p. 81)

Ora, se, à luz da práxis, um povo livre, “sujeito de si mesmo”, seria precisamente aquele cujo próprio ser dependeria da mediação pela própria palavra transformadora, não deveria ele ser capaz de se antecipar à própria existência de modo poder garanti-la? Retroatividade inventora que, junto com o povo, inventaria também seu passado, sua memória e suas utopias; e, em cada um de nós, a partilha, a pertença e a identidade. E não conjurariam as constituições democráticas ocidentais, desde então, os ecos, isto é, os fantasmas desses gestos de autodeclaração, a reiteração do mesmo gesto de um povo que se constituiria pela declaração da própria lei para dar a si materialidade e existência jurídica? Gesto, ele mesmo, violento e “extraordinário (fabuloso)”. E, para Freire, no caso de uma sociedade em trânsito, de uma sociedade nascida da violência colonial, não carregaria seu processo mesmo de abertura a marca desse gesto no progressivo reconhecimento de um povo como uma subjetividade política?

Nesse descompasso entre a lei e o povo, chamaria a atenção, aqui, o paradoxo por ele

---

dedicada a seus próprios signatários, aos “representantes do *povo* francês”, de quem adviria a “vontade geral” de que a própria lei seria uma expressão e o povo um efeito. Ou ainda, no caso da carta constitucional dos Estados Unidos da América, aprovada pela Convenção Constitucional de Filadélfia, em 1787, cujo texto se iniciava com as palavras “Nós o *povo* dos Estados Unidos [...] ordenamos e estabelecemos esta constituição”.

evocado de uma “sociedade sem povo”. Para ele, só a descolonização, pela conscientização, seria capaz de fundar uma “sociedade sujeito de si mesma” (FREIRE, 1967, p. 35). De um lado, a adição quase pleonástica e, por isso, excessiva do “de si mesma” para caracterizar a “sociedade sujeito” – pleonasma na medida em que ele pensaria o sujeito a partir do quadro teórico da fenomenologia, segundo o qual a consciência de si seria a própria essência da subjetividade – talvez indicasse que Freire não estaria alheio à ambiguidade da palavra “sujeito”. Assim, virtualmente, uma “sociedade sujeito” poderia remeter tanto à ideia de comunidade, de um mundo comum partilhado e constituído intersubjetivamente como lugar do diálogo e do encontro entre sujeitos; bem como, poderia remeter à ideia de uma sociedade sujeitada, “fechada”, cuja fundação se daria por uma violência inaugural, pelo assujeitamento e domesticação de seus componentes. De outro lado, ao apresentar, como condição de nascimento da sociedade brasileira, o paradoxo de uma sociedade sem povo, ele, assim, deixaria entrever que o Brasil – e, talvez, também o Chile –, não obstante a Independência ou a Proclamação da República, na condição de países subdesenvolvidos, nunca teria deixado realmente de ser uma colônia – o que daria à realidade social brasileira a própria marca da opressão.

Isso, claro, remeter-nos-ia à já vista ambiguidade inerente à palavra *povo*. Se a parte excluída, a marginalidade, não adviesse de uma escolha por parte do humano, não seria senão por força de expulsão: porque, pelo reiterado movimento de autodeclaração de um *povo* ou de seus representantes, isto é, pelo processo mesmo de reunião de diferenças em torno de um ou mais significantes comuns, dada a desconformidade em relação às normatividades hegemônicas ou dominantes, diferenças excedentes de toda ordem – de “raça”, de gênero, de sexualidade, de origem, de situação econômica etc. –, os chamados marginais teriam sido e continuariam sendo expulsos dessa totalidade mesma, na reiteração mesma do ato de formação desse *povo*. E, por essa violência, eles não se achariam “fora de”, mas dentro de sua realidade social, como parte excedente, como grupos ou classes dominadas, em relação de dependência com uma classe dominante (FREIRE, 1981, p. 39).

Ora, nesse sentido é que o *povo* poderia ser pensado, não como um objeto, não como uma dada população ou seu recorde “de fora”, mas como uma demarcação estabelecida implícita ou explicitamente desde “dentro”. Quando uma coletividade orquestrada, portanto, chamasse a si mesma de um “povo”, só poderia o fazer por meio de um discurso que partisse de presunções acerca de quem a ele pertenceria ou poderia nele ser incluído e de quem

deveria ser excluído. Tratar-se-ia, pois, de um ato que permaneceria sempre hesitante entre a constatação – *constativo* ou “ato de conhecimento” que “desvelaria” a realidade mesma dessa coletividade como precedente ao ato, cujo reconhecimento mútuo requereria a assunção de critérios de inclusão de que, não obstante, adviriam os próprios efeitos de exclusão – e a performatividade – ilocução, atestação ou declaração que inventaria o próprio *povo* que se almejava reconhecer. Por se tratar de um ato de demarcação advindo de uma coletividade com vistas a se reconhecer como uma subjetividade comum, como um “nós”, apareceria igualmente como problema a questão: a quem caberia atestar retroativamente, em nome do *povo* a que pertenceria, a sua existência mesma enquanto *povo* ou ainda assinar a declaração que o instituiria ou a lei que o emanciparia? Problema de incerteza e de hesitação entre cada “eu” implicado e o “nós” por eles formado. Incerteza também da força ilocucionária do ato que determinaria essa demarcação: a atestação que inventaria um *povo* não seria senão uma aposta (BUTLER, 2015, p. 23), daí o caráter de compromisso, isto é, de promessa, a que Freire frequentemente o associava. Tais hesitações, isto é, a indecidibilidade entre a estrutura constativa e a performativa, entre o “eu” e o “nós”, é importante notar, não seria realmente apenas uma obscuridade ou dificuldade de interpretação, ou ainda qualquer problema na esteira de uma “(re)solução”, mas uma necessidade própria ao ato, uma exigência para possibilitar a produção mesma de seus efeitos (DERRIDA, 2017, p. 81).

Por isso, o termo “oprimido” não poderia corresponder a uma essência, a uma realidade sociológica pré-constituída ou a um conjunto de características objetivas constatáveis nos corpos ou no comportamento daqueles que poderiam se reunir em torno desse significante. Ele mesmo se fixaria como uma demarcação que, retroativamente, teria o poder de reunir, por força do reconhecimento da opressão, na sociedade sua parte excluída. E, por se tratar de um termo que *constativamente* expressaria o processo mesmo de desumanização que atravessaria a ordem social, tal como ocorreria com o termo “proletariado” na filosofia de Marx, o “oprimido” carregaria a marca da dissolução dessa ordem mesma e a promessa fantasmática de inclusão absoluta, de unidade plena inerente à ideia de *povo* como “sujeito de si mesmo”. Daí seu papel libertador: “[...] somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores” (FREIRE, 2011, p. 60). Daí também, a necessidade de a educação libertadora ser pensada como revolução permanente, como tarefa infinita. Assim, marcado pela hesitação entre o constativo e o performativo, entre o “eu” e o “nós”, o ato que atestaria e demarcaria o “oprimido” não poderia ser uma performatividade

qualquer, mas um ato que só produziria seus efeitos por meio da conscientização dos “oprimidos”; ou ainda, seria ele a própria realização linguística dessa consciência (BUTLER, 2015, p. 23), trazendo ao mundo um “homem novo” nascido do “parto” da libertação: “não mais opressor; não mais oprimido, mas homem libertando-se” (FREIRE, 2011, p. 48).

## **Considerações finais**

Ao pensar a palavra como práxis, Paulo Freire não só teria aberto todo um campo de possibilidades para se pensar a relação entre diálogo e mundo, educação e realidade, bem como entre o homem, ser da práxis, e a potencialidade de transformação pela palavra; como teria, igualmente, tornado aparente toda uma série de problemas e aporias, decorrentes dessa ligação entre os conceitos em questão. Por partir de uma concepção de linguagem que parecia ainda carregar a marca do representacionismo moderno, pré-hegeliano, ao tratar a palavra como a unidade de reflexão e ação, ele teria dado lugar a uma cesura que a encerraria na esfera espiritual da representação.

Não obstante a tensão e o deslocamento possibilitados pela introdução da noção de performatividade no quadro teórico do pensamento freireano, por ela esperamos ter possibilitado a recolocação de questões caras a este e ter lançado luz sobre algumas aporias em que se radica a própria relação entre a palavra e a transformação mesma da realidade, sobretudo no que concerne à relação entre um povo e a palavra por meio da qual ele se diz e se faz, no contexto de uma sociedade em trânsito.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2015.

AGOSTINI, Nilo. Conscientização e Educação: ação e reflexão que transformam o mundo. **Pro-posições**, n. 3, v. 29, set./dez. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/FnhYy5MG7QRL4z4YCc3FnNq/?lang=pt>. Acessado em 20 abr. 2022.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. 2, 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BUTLER, Judith. **Excitable speech**: a politics of the performative. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. Laclau, Marx, and the performative power of negation. In: IVEKOVIC, R.; SARDINHA, D.; VERMEREN, P. (Orgs). **Hégémonie, populisme, émancipation**: Perspectives sur la philosophie d'Ernesto Laclau (1935-2014). Paris: L'Harmattan, 2021.

BUTLER, Judith. **Notes toward a performative theory of assembly**. Cambridge: Havard University Press, 2015.

CARVALHO, S. M. G. de.; PIO, P. M. A categoria da práxis em Pedagogia do Oprimido: sentidos e implicações para a educação libertadora. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v. 98, n. 249, Brasília, p. 428-445, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbeped/a/zpsDMKRZvTM3BwNSZLb8Cqp/abstract/?lang=pt>. Acessado em 03 abr. 2022.

DERRIDA, Jacques. Declarações de Independência. **Revista da AGU**, Brasília, v. 16, n. 02, p. 77-86, abr./jun. 2017. Disponível em: [http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao\\_e\\_divulgacao/doc\\_biblioteca/bibli\\_servicos\\_produtos/bibli\\_boletim/bibli\\_bol\\_2006/Rev-AGU\\_v.16\\_n.02.pdf](http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/Rev-AGU_v.16_n.02.pdf). Acessado em 13 fev. 2022.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Psyché**: inventions of the other. California: Stanford University Press, 2007.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Cortês, 1989.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda., 1967.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GOVENDER, Nathisvaran. Alienation, reification and the banking model of education: Paulo Freire's critical theory of education. **Acta Academica**. n. 52, v. 2, pp. 204-222, December 2020. Disponível em: [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2415-04792020000200011](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2415-04792020000200011). Acessado em 10 abr. 2022.

KOHAN, Walter Omar. ¿A favor o contra Paulo Freire? Pensar filosóficamente un legado, entre la descalificación ideológica y la crítica académica. **Pedagogía y Saberes**, Bogotá, n. 55, p. 25-40, Dec. 2021. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-24942021000200025&lang=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-24942021000200025&lang=pt). Acessado em 10 jun. 2022.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

POPPER, Karl R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. v. 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

ROSSATO, Ricardo. Práxis. In: REDIN, E.; STRECK, D. R.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da práxis**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

## ENSAIO 3: Palavra cindida: realidade, ideologia e palavra em Paulo Freire

### Introdução

Se, para manter divididos os oprimidos se faz indispensável uma ideologia da opressão, para a sua união é imprescindível uma forma de ação cultural através da qual conheçam o *porquê* e o *como* de sua ‘aderência’ à realidade que lhes dá um conhecimento falso de si mesmos e dela. É necessário desideologizar. (FREIRE, 2011b, p. 236)

“Palavra inautêntica”, “palavra verdadeira”. “Palavra oca”, “palavramundo”. “Palavreria”, “palavração”. Palavras que encontramos nos textos de Paulo Freire para significar diferenças na compreensão da própria palavra. Tais diferenças, porém, não demarcam uma justaposição de dois conjuntos de palavras mutuamente excludentes. Não há na língua, de um lado, o conjunto das palavras inautênticas, falsas ou ocas e, de outro, o das palavras verdadeiras, autênticas e transformadoras. As mesmas palavras podem ser ora falsas ora verdadeiras, ora inautênticas ora autênticas. A diferença, ou pelo menos aquela que nos interessa aqui e que carrega o traço de verdade próprio da palavra para Freire, não decorre, pois, de um limite, arbitrário ou natural, que divide o sistema de diferenças significativas de uma língua em dois, em que teríamos de um lado, uma língua menor, predestinada à inautenticidade, e, de outro, uma maior, predestinada à autenticidade. Afinal, é em torno das palavras de uma mesma língua que podem se orientar processos curriculares, sirvam eles para a reprodução e recrudescimento de relações de opressão, sirvam para nossa libertação delas.

Uma palavra, uma mesma palavra, no sentido freireano de palavra, como disse Nita Freire (2010, p. 450), pode carregar em seu bojo a fragilidade e a grandeza humanas, isto é, pode se assentar e sustentar crenças, valores, sonhos, desejos, aspirações, medos, ansiedades. Ela pode trazer em sua própria essência a contradição: o fatalismo míope fruto de ingenuidade verdadeira ou de deformação antiética e o esperançar que anuncia um mundo novo depois da luta; a conformação com uma ordem injusta e a força da indignação que inflama revoltas e alimenta o desejo de revolução. Essa diferença, portanto, pertence ao âmago das próprias palavras. Isto é, as mesmas palavras encarnam o *pathos* da distância, mesmo que, na perspectiva revolucionária de Freire, esse sistema de distâncias entre a nobreza e a vulgata,

entre o gesto de opressão e o silêncio do oprimido, entre triunfo violento da colonização e sofrimento invisibilizado do colonizado se mostre de forma invertida ou transvalorada. E é por essa diferença mesma a ela inerente, que a palavra, na compreensão da teoria freireana, enquanto tema, é indissociável daquela da ideologia: haja vista essa dupla aderência da mesma palavra ao real, nela inscrita por força da própria distância desse *pathos*, podendo assim servir ora à ideologia, ora à própria “desideologização”.

Por um lado, utilizado mais frequentemente para indicar as ideologias dominantes, a noção de ideologia já não expressa mais que um problema de representação da realidade pelo uso da própria palavra. Isto é, tratada como falsa consciência da realidade, tal como abordado na *Pedagogia da Autonomia*, a ideologia não indica mais que “a ocultação da verdade dos fatos, com o uso da linguagem para penumbrar ou opacizar a realidade ao mesmo tempo em que nos torna ‘míopes’” (FREIRE, 2011a, p. 123, GRIFO NOSSO). Essa, é importante notar, é a base indicada por Freire para a distinção entre ideologia e “ação cultural”. Por outro, como apontado na *Importância do ato de ler*, assim como ocorre com a educação, não pode ser neutra a palavra por meio da qual o ato de educar se realiza como política e por meio da qual juntos pronunciamos o mundo (FREIRE, 1989, p. 15). Seja pelo significado que preenche o “quefazer” da práxis revolucionária, seja pelas mistificações fatalistas da palavra oca, usurpada pela opressão, o problema que torna nebulosa tal distinção permanece: não pode haver fora da ideologia para a palavra.

Ora, se “não há palavra verdadeira que não seja práxis”, como disse Freire na *Pedagogia do oprimido* (2011b, p. 107), a cisão que marca a diferença entre o verdadeiro e o falso, ou ainda entre ação cultural e ideologia, poderia ser pensada a partir da ligação entre as dimensões da reflexão e da ação e, claro, de sua separação arbitrária, produzida por uma ideologia dominante. Tal caminho nos levaria a questionar a separação entre o sentido constativo e os efeitos objetivos, ilocucionários ou perlocucionários, decorrentes do uso das palavras (além de um caminho por nós já explorado noutra lugar, nele é deixado impensada a questão da ideologia). Ainda assim, a cisão que inscreve, na palavra, o traço que difere verdade e falsidade, autenticidade e inautenticidade, segundo esse mesmo sentido, pode produzir, na consciência, um efeito de distorção ou de perda de realidade. Ou seja, pensar a palavra cindida implica problematizar nossa própria “aderência” a uma realidade, cuja construção ou perda passa pela própria palavra. E isso nos coloca em outro caminho de problematização, a saber, no da palavra cindida em sua relação com a realidade. Isso nos

coloca diante do problema da ideologia.

Fruto de uma pesquisa teórica das obras *Pedagogia do oprimido* (2011b) – obra seminal, publicada pela primeira vez em 1968 – e *Pedagogia da autonomia* (2011a) – publicada em 1996, em que retoma o problema da ideologia –, a pretensão deste ensaio, ao iniciar pela crítica à concepção da ideologia como mal de representação, não é a de denunciar ou desfazer qualquer contradição ou suposta inconsistência no pensamento de Freire ou de seus intérpretes. Em nossa opinião, isso não seria mais do que reduzir à simplicidade a visão de uma obra pela medida mesma do próprio olhar simplificador, ignorando a riqueza de uma filosofia nascida de uma tradição do pensamento dialético. Buscamos, ao invés, fazer disso o fio condutor para a problematização da relação entre palavra, ideologia e realidade na perspectiva freireana, com vistas não a seu simples esclarecimento, mas ao aprofundamento das aporias a ela inerentes, de modo a dar lugar, por seu deslocamento mesmo, à atualização de potencialidades nela ainda não exploradas. Trata-se, em outras palavras, de produzir uma ‘interpretação performativa’ dessa relação mesma, de modo a dar lugar a um sentido outro para a noção de palavra no conjunto da teoria.

Por interpretação performativa, ou ainda por ‘escritura performativa’, temos em mente não somente um método ou um modo específico de leitura da obra, mas uma compreensão acerca da interpretação em geral. Por um lado, diferente da exegese tradicional, não visamos fixar ou estabelecer para as obras qualquer sentido que tenha a pretensão de despontar como sua melhor interpretação ou mesmo de lhes esgotar as possibilidades de significação. Por outro, por se tratar de uma leitura aporética, partindo de um problema aparente ou de um impasse teórico, ela visa a abalar o que tornaria estável e certa uma dada leitura corrente dos textos. Como o que acreditamos ocorrer em toda leitura – mesmo não se apercebendo disso –, trata-se de “uma interpretação que transforma isto mesmo que interpreta” (DERRIDA, 1994, p. 75), possibilitando o deslocamento dos quadros conceituais a partir dos quais o texto estabelece seus significados.

Para tanto, recorremos a noções pertencentes ao quadro conceitual dessa relação, como “situação-limite” e “ato-limite”, sem perder de vista, claro, o modo como esses conceitos vinham sendo trabalhados antes de serem integrados ao pensamento freireano – com Karl Jaspers (1965) e Álvaro Vieira Pinto (1960a; 1960b). Além disso, para auxiliar nesse deslocamento teórico, recorremos a uma aproximação com outros referenciais teóricos a partir dos quais essas mesmas noções podem ser trabalhadas – com Roland Barthes (2004;

2010), Alain Badiou (2017) e Ernesto Laclau (2000).

Por um lado, sabemos que, ao pôr o pensamento de Freire em contato com filosofias ou tradições para ele ainda estranhas, findamos por introduzir certa tensão em seu quadro teórico, correndo o risco inclusive de descaracterizá-lo. Por outro, porém, acreditamos que, sem uma tal tensão ou sem o trabalho do negativo próprio ao espírito crítico, dificilmente um pensamento se deslocaria de modo a se fazer vivo, a se renovar. Por isso, buscamos ao nosso modo seguir a orientação dada por Freire (1981, p. 9) no texto *Considerações em torno do ato de estudar* e “estudar” seu pensamento, isto é, buscamos reinventá-lo, recriá-lo, reescrevê-lo.

## 1. Ideologia e realidade

“Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderantemente esta – narrar, sempre narrar”, disse Freire (2011b, p. 79). Uma educação da narração, da dissertação, do discurso que petrifica e mata valores ou dimensões concretas da experiência existencial dos educandos, para produzir uma realidade parada, estática, compartimentada e bem comportada ou, cujo movimento decorreria de uma sucessão natural e necessária de acontecimentos, contra a qual ou contra os quais o pensamento e a ação humana nada podem: assim Freire caracteriza o que chamou de educação bancária. A metáfora bancária expressa o gesto mesmo de “depositar” saberes, conteúdos, de “encher” o vazio da mente dos educandos, de fazer deles objetos passivos, adaptáveis, moldáveis segundo as necessidades do sistema econômico. Como não associar a essa metáfora a imagem lockeana da mente humana como uma *tabula rasa*? Ou ainda, como não reconhecer no desdobramento dessas imagens bancárias um discurso tantas vezes repetido: a educação nunca foi ‘despesa’, sempre foi ‘investimento’ com retorno garantido?

Para Freire (2011b, p. 79), esses conteúdos – essas unidades de valor desse ‘fetichismo’ do saber que move as trocas da educação, captura a escola e os currículos –, não são mais que retalhos da realidade concreta desconectados da totalidade de que participam e em cuja *visão* ganham sua significação mesma. A essa visão, a essa visão de mundo de cuja totalidade as palavras logram seu sentido, Freire dá o nome de ideologia.

No mais das vezes, o tema da ideologia aparece em seus textos sob as rubricas “ideologia dominante”, “ideologia fatalista”, “ideologia neoliberal”, sobretudo, para problematizar a própria tenacidade da opressão e em oposição ao que chamará de ação

cultural. Nesses casos, em grande parte, é tematizada sob a égide do discurso, do discurso ideológico. Para ele, trata-se de uma persuasão capaz de “anestesiá-la” a mente, de confundir a curiosidade, de “distorcer” a percepção dos fatos, das coisas, dos acontecimentos. Trata-se, ainda assim, de palavras, ou seja, de um discurso por cuja força se produz um efeito na percepção da realidade concreta, por cuja força se pode dar lugar, por assim dizer, a uma perda de realidade. Nem mesmo o discurso crítico – isto é, o discurso que, embora tome o lugar da crítica, não se constitui ainda como ação cultural – se vê imune a seus efeitos. Esse, por exemplo, não é senão o caso da ilusão de neutralidade no campo das relações sociais e de poder, isto é, o efeito – para Freire, por natureza ideológico – de um discurso que decreta a “morte da ideologia” (FREIRE, 2011a, p. 129; MISIASZEK; TORRES, 2010, p. 435). Em suma, no mais das vezes, em seus textos, a ideologia que, ao mesmo tempo, possibilita, dissemina e vela a opressão aparece como a produção de uma falsa consciência, como uma falsa representação que vela o real, e cujo desvelamento só poderia ser possibilitado por força da ação cultural.

Nos mesmos textos, porém, a realidade, segundo o modo como é pensada – o “pensamento-linguagem referido à realidade”, de que pode advir a pronúncia do mundo –, não pode ser a mesma de um indivíduo para outro (FREIRE, 2011b, p. 121; GARCÍA-RETANA, 2016, p. 118). Quem pensa e percebe a realidade o faz desde um dado ponto de vista, de uma certa leitura ou visão do mundo; de um mundo, porém, comum, cujo sentido, permanência ou mesmo transformação pode advir do próprio diálogo. Por isso também, não obstante a singularidade da vivência da realidade, é pelas palavras, por proposições empíricas – muitas vezes – que damos suporte e atestamos a concretude de nossa própria visão dessa realidade comum. E, partindo do pressuposto de que a ideologia adviria de um mal de representação, como podemos atestar a “verdade” de uma dada visão de mundo, senão pelo reconhecimento advindo do outro das proposições empíricas que atestam sua concretude mesma? Não é a participação do outro, aqui, análoga àquela da atestação da consciência de si na dialética hegeliana do senhor e do escravo a que Freire (2011b, p. 51) nos remete? E, se a atestação da “verdade” de uma visão de mundo, partilhada por meio de uma ideologia comum, também só é possível na medida em que as proposições empíricas servem para confirmar e dar coerência para essa visão, isto é, serve de suporte de verossimilhança, como, então, a atestação da “verdade” de uma visão de mundo pode garantir que não é falsa a consciência particular que tenho desse mundo comum? Isso torna, em outras palavras, problemático pensar a ideologia

como falsa consciência ou como falsa representação do real, tornando problemático também o recurso à “perda de realidade” como elemento central da distinção entre ideologia e ação cultural. Ora, nesse caso, é plausível que o discurso ideológico se assemelhe ao romance (ao discurso literário) menos pela ficcionalidade que lhe podemos imputar do que por refletir a expressão simbólica de uma distinta maneira de alguém – indivíduo ou coletividade, pessoa ou personagem – ‘vivenciar’ um mundo por essência comum (EAGLETON, 1997, p. 33). E se a uma realidade, a uma dada visão de mundo, pois, corresponde uma certa maneira de vivenciá-lo, de constituí-lo na consciência, mesmo na ficção, a ela também pode corresponder uma visão política, isto é, uma perspectiva própria a um lugar ou posição social num campo atravessado pelo antagonismo, a partir da qual esse mundo já aparece como justo ou injusto, corrigível ou incorrigível, transformável ou pleno, mesmo em sua condenação à destruição. Daí porque, para Freire, o gesto de educar, ao dar lugar ao encontro de diferentes realidades, seja por natureza um gesto político.

Note-se, por exemplo, que, durante seu exílio no Chile, nos anos 60, em ocasião de seu trabalho no Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria, durante o governo de Eduardo Frei Montalva (GAJARDO JIMENEZ, 2021, p. 20), de modo a planejar uma política de capacitação que possibilitasse aos camponeses analfabetos, no marco da reforma agrária, adquirir certos conhecimentos e competências técnicas sem, com isso, incorrer num processo de “invasão cultural”, para possibilitar a transformação dos comportamentos e atitudes herdadas do sistema de *inquilinaje*<sup>20</sup>, Freire teve o cuidado de partir de um estudo do “pensar do povo”, de sua visão da realidade. Era um estudo das ideias por meio das quais o povo, entrelaçando fios ideológicos a fios da própria vivência, tecia os sentidos de si mesmo – para si mesmo e para o mundo – e desse mundo comum em que se via imerso e de que, no entanto, era a parte excluída. Foi necessário, em outras palavras, para ele compreender a “ideologia camponesa”, compreender o modo como, inseridos numa estrutura de dominação agrária tradicional, o povo construía e adería a uma realidade social que o excluía.

É que a linguagem do educador ou do político (e cada vez nos convencemos mais de que este há de tornar-se também educador no sentido mais amplo da expressão) tanto quanto a linguagem do povo, não existe sem um pensar e ambos, linguagem e pensar, sem uma realidade a que se encontrem referidos. Desta forma, para que haja

---

20.A *inquilinaje* é o nome por meio do qual se tornou conhecido o sistema de exploração agrária do Chile, que teria surgido na metade do século XVII e era ainda dominante antes da reforma agrária. Assim, no território chileno, chamava-se *inquilino* ao sujeito que residia no campo, numa terra que não era sua, contando com um lugar para viver e explorar por conta própria, mas com o compromisso de trabalhar de nela produzir em benefício de seu dono.

comunicação eficiente entre eles, é preciso que educador e político sejam capazes de *conhecer as condições estruturais em que o pensar e a linguagem do povo, dialeticamente, se constituem.* (FREIRE, 2011b, p. 121, GRIFO NOSSO)

Ora, esse modo de pensar a ideologia não dista realmente daquele exposto por Louis Althusser, em cujo pensamento eram também ressonantes as leituras do pensamento de Marx de filósofos como Antonio Gramsci e György Lukács. Num estudo aproximadamente contemporâneo<sup>21</sup> ao trabalho de Freire no Chile, compreendendo a ideologia como uma forma de reprodução não repressiva das relações de produção na sociedade, Althusser a apresenta, a princípio, como uma representação da relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência (1980, p. 77). Nesse sentido, a noção de ideologia está ligada ao conceito e à história das “formações sociais”. Por isso podemos pensar em “ideologias particulares”, partindo de recortes regionais ou de classes, isto é, em referência à diversidade de perspectivas da realidade dos diferentes atores sociais: “ideologia dos economistas vulgares”, ideologia burguesa, ideologia campesina, ideologia neoliberal etc. Ainda assim, para ele, não é possível pensar a ideologia sem tematizar o próprio antagonismo que atravessa a sociedade. Só do ponto de vista da luta de classes, pois, é que se pode pensar as ideologias existentes numa dada formação social (1980, p. 119).

No caso de Freire, se, por um lado, enquanto ‘falsa consciência’, a ideologia neoliberal pode ser denunciada como a fonte do fatalismo imobilista e do amansamento do sujeito – tirando deles a indignação, anestesiando-os ou os domesticando ante uma realidade violenta e inaceitável; por outro lado, enquanto representação da relação imaginária do indivíduo com sua própria realidade social – na medida em que a ideologia se traduz como o imaginário ou o ideário de um povo sobre si mesmo –, à luz da práxis revolucionária, é também por meio da ideologia – nesse caso, de uma ideologia outra – que a ação cultural e transformadora da realidade pode dar forma a seu próprio sentido. Em outras palavras, se reflexão e ação são inseparáveis – pedra de toque da ação cultural –, a toda ação deve corresponder um

---

21. Esse estudo que resultou na obra *A ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado* (1980) é aproximadamente contemporâneo de trabalhos como *Educação como prática da liberdade* e da *Pedagogia do Oprimido*, tendo sido publicado pela primeira vez na revista *La pensée*, em 1971. Essas obras, pois, parecem condensar ideias ressonantes nas leituras do pensamento de Marx feita por filósofos como Antonio Gramsci e György Lukács, responsáveis por renovar a interpretação do materialismo histórico. Por tal contemporaneidade, pois, podemos perceber uma tradução do pensamento de Marx que dará lugar ao repensar de muitas de suas questões seminais – a exemplo da relação dialética entre estrutura e superestrutura, entre o sujeito e a ideologia, entre o conceito de estrutura e o conceito psicanalítico de inconsciente, bem como o papel da linguagem nas relações de dominação etc. –, propiciado pelo surgimento de uma nova tendência ou vertente na tradição marxista – em que incluiríamos ou com que dialogaram alguns dos pensadores citados no presente ensaio, como Álvaro Vieira Pinto, Roland Barthes, Alain Badiou e Ernesto Laclau.

‘quefazer’, um projeto, um anúncio, um sonho. É preciso, pois, que esteja a esse projeto também ligada uma leitura ou visão de mundo, uma ideologia particular, uma ideologia, nesse caso, da revolução. Mais ainda: não obstante a aparente contradição entre as duas formas de pensar a ideologia – por um lado, a ideologia como ‘falsa consciência’; por outro, como ideário de um povo ou de uma formação social –, a ela está ligada a própria realidade, não como um estado de coisas estático e acabado, mas como um processo cujo sentido não pode advir senão do próprio trabalho do pensamento humano, de um pensamento já marcado por condições de produção atravessadas pelo antagonismo. Se a realidade, enquanto um processo que “faz sentido”, é o produto sempre provisório e inacabado desse trabalho, é na medida mesma em que ela é também ideologia. Nesse sentido, a própria atestação da “verdade” da palavra repousará sempre sobre a relação entre realidade e ideologia, por cujo discurso aquela pode lograr seu sentido mesmo e esta, disseminar-se como o fundamento de um mundo comum; bem como a de sua “falsidade”, sobre a acriticidade desse trabalho do pensamento, isto é, sobre a ingenuidade da consciência que desconhece o caráter histórico da realidade e, por isso, a condição criadora de todo sujeito, enquanto sujeito da práxis, a saber, a condição de ‘ser-mais’.

Recorrendo ao filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto (1960a; 1960b), cuja produção se encontra inscrita nos textos de Freire então analisados, podemos reconhecer nas ideias daquele acerca da consciência do desenvolvimento certa proximidade com a relação aqui problematizada entre ideologia e realidade. Próximo ao que Freire chama de “conscientização”, “a consciência do desenvolvimento é num só ato representação da realidade e origem de transformações” (PINTO, 1960a, p. 33). Para ele,

[u]ma consciência é tanto mais capaz de representar a realidade quanto melhor conhece: a) as ideias gerais de que se está servindo para formular a sua representação; b) a razão por que são essas, e não outras, as ideias gerais que utiliza. (PINTO, 1960a, p. 25)

Para Freire (2011b, p. 51), por sua vez, se a realidade não se reduz, por um lado, ao mero objetivismo de um mundo para que o homem não é mais que espectador passivo, por outro, ela não se esgota no subjetivismo de uma consciência incapaz de escapar a uma posição solipsista. Não obstante, o mundo, que dá lugar ao encontro dos homens para pronunciá-lo, resulte do diálogo, a realidade, essa realidade comum por eles compartilhada, resulta da permanente dialeticidade entre subjetividade e objetividade. Quanto a Vieira Pinto, embora reconheça o primado da objetividade sobre a representação que a consciência dela tem, a

operação desta sobre a realidade é criadora de coisas e de situações que, sem a ação objetiva dos homens, não existiriam. “O papel ativo da consciência é consubstancial à sua natureza de reproduzir em imagem a verdade da existência objetiva” (PINTO, 1960a, p. 15).

É importante aqui observar que, para Vieira Pinto, a realidade é o composto de fatores materiais e ideais. Embora, por ideias, ele entenda o conjunto das produções culturais presentes no espaço social – algumas permanecendo em “estado puro” como conhecimentos do campo científico, crenças e valores consagrados e cultuados, normas jurídicas, concepções filosóficas etc. –, algumas dessas são “ideias institucionalizadas”, objetivadas, que, por se apresentarem como figuras estáveis, como estruturas do real, entram na própria composição da sociedade. Ora, algumas dessas ideias objetivam as imagens que a comunidade tem de si mesma. São elas, por assim dizer, “a auto-consciência da nação” (PINTO, 1960a, p. 28), são elas ideologia:

Dada a infinidade de pontos-de-vista individuais possíveis sobre o mesmo real, não haveria modos de descrevê-los se, precisamente em razão dos supostos que todos têm, não estivessem forçados a se agrupar em reduzidos tipos e, em última análise, a se apresentar em duas modalidades extremas, que chamaremos de ingênua e de crítica. Num caso como noutro a consciência é sempre um conjunto de representações, ideias, conceitos, organizados em estruturas suficientemente caracterizadas para se distinguirem tipos ou modalidades. (PINTO, 1960a, p. 20)

Em outras palavras, seja ela objeto de uma consciência ingênua ou de uma consciência crítica, tanto para Vieira Pinto quanto para Freire (FREIRE, 2011b, p. 99), a ideologia se constitui pelo conjunto das representações comuns que dão sentido à realidade na medida em que lhe define o próprio limite – o limite que separa o pensável do impensável, o possível do impossível –, e cuja ruptura é a própria condição de sua radical transformação.

## **2. Palavra e representação**

Se a ideologia se constitui pelo conjunto das “representações comuns” que dão sentido à realidade, cabe, pois, a pergunta: o que ‘afinal’ é representação? Grosso modo, ou ao pé da letra, pela re-presentação tornamos de novo presente, por substituição, algo então ausente. Assim, por exemplo, pelo ato de lembrar, as memórias podem tornar presentes acontecimentos de um passado irrepitível. Ou ainda, pelo ato de pensar, as ideias podem substituir no imaginário coisas concretas ou mesmo abstratas. Assim, ao tentar dar sentido à

palavra “representação”, estamos já lidando com uma re-representação. Por isso, Caro Leitor, cabe pedir-lhe certa paciência, pois, para boa compreensão, é preciso ainda deixar a questão em suspenso e recorrer a pequenos desvios aparentes, pelo menos por mais algumas linhas. Pois, se o presente autor escolheu marcar a pergunta com a palavra “afinal”, não foi apenas por arbítrio retórico, mas para expressar a própria pressa inerente à questão materializada pela pergunta e desvelar nela o gesto mesmo que estabelece limites à significação, que interrompe prematuramente a cadeia de diferenças e substituições, de significantes, em vista da fixação de um sentido que assegure uma “verdade” para a interpretação, que inscreva uma certeza e a força de uma evidência na ordem mesma do discurso. Eis, pois, que é preciso, para re-representar a “representação”, fixar-lhe um contexto saturável – de modo a esgotar todos os usos possíveis da palavra – e lhe de-terminar um sentido próprio, ‘essencial’ – isto é, estabelecer-lhe “términos”, termos, ‘limites’, fora dos quais qualquer interpretação resvalaria em desvio, erro ou equívoco.

Em conferência realizada em julho de 1980, na Universidade de Strasbourg, para problematizar a determinação do significado da palavra “representação”, Derrida (2007, p. 97) recorreu a um exemplo narrativo, quase alegórico. Ele, primeiramente, supôs que o francês fosse uma língua morta e, então, imaginou a situação de alguém, um filósofo ou um linguista, na ocupação de decifrá-lo. Nesse caso, ele não só teria que reconstituir, a partir de um *corpus* escrito, uma biblioteca ou um arquivo mudo, a língua francesa, como igualmente teria que fixar certas palavras para estabelecer pelo menos parte de um léxico. Em algum momento, no curso de seu trabalho, a palavra *représentation* poderia aparecer como uma unidade nominal. Então, mesmo na ausência de sujeitos vivos falantes da língua e sem contexto, exceto aquele dos próprios documentos escritos que tentava decifrar, confiante na unidade da palavra e na dupla articulação da língua, o filósofo linguista deveria ser capaz de classificar os diferentes itens da palavra, segundo seus significados e suas funções, levando em conta a riqueza e diversidade dos *corpuses*, códigos e contextos de que ela extrairia os mais diversos sentidos e articulações, ou ainda, se preferir, a própria expressão da fragilidade e da grandeza dos homens de seu tempo. Claro, que num tal caso, no de uma língua morta e esquecida, as dificuldades de se assegurar uma boa interpretação são, de fato, significativas – daí o poder alegórico desse caso hipotético. Essas dificuldades, porém, nós podemos encontrá-las por força da própria polissemia das palavras. Se há duas condições para fixar o significado ou superar a polissemia de uma palavra, que parecem para Derrida – e para nós,

claro – tão problemáticas para uma língua viva quanto para uma morta: são elas, nomeadamente, a possibilidade de determinar um contexto saturável, por um lado; e a existência de um invariante comum sob a diversidade de transformações semânticas da palavra, por outro. E é esta última, esse suposto invariante, pois, para nós de suma importância na compreensão do processo da re-presentação em sua relação com a ideologia.

Nesse sentido – e, aqui, nos reaproximamos do tema da ideologia na *Pedagogia do oprimido* –, para Vieira Pinto, a re-presentação está na base do processo através do qual a consciência se relaciona com o mundo. As ideias, isto é, os conteúdos da consciência, reproduzem “segundo suas próprias condições e limites” aquilo que existe independente dela e que a afeta e determina. “Os fatos, as coisas, os outros homens e as relações entre eles refletem-se na consciência e nela se tornam percebidos” (1960a, p. 15). Para ele, porém, ou mesmo para Freire, a consciência não é um mero espelho. Ela não se restringe a refletir passivamente uma realidade externa. Ela não é uma coisa que recebe uma imagem invertida de uma realidade que repousa em si. Ora, refletindo sobre si e sobre o mundo, a consciência aumenta o próprio campo de percepção na medida mesma em que orienta sua visada a percebidos que, embora já estivessem presentes à “visão de fundo” (terminologia de Husserl) e já a afetassem, ainda não eram objeto de atenção (FREIRE, 2011b, p. 99). Portanto, seja ingênua seja crítica, a consciência não re-presenta o mundo “espreitando” para fora de si mesma. Não há “fora” da consciência para uma perspectiva teórica que se define como uma volta às “coisas mesmas”. Ainda assim, para Freire, não se trata de um subjetivismo, uma vez que, por um lado, segundo o princípio de intencionalidade da consciência, “não há eu que se constitua sem um *não eu*”, isto é, “consciência e mundo se dão ao mesmo tempo”; por outro, não obstante a consciência encerre sempre um eu individual, o ato por meio do qual os homens – eu e o outro – constituem o mundo é por essência intersubjetivo, “cointencional”.

Mas o sentido da palavra representação se estende para além dos atos da consciência. No contexto das democracias representativas, por exemplo, é por re-presentação política das vontades que os homens se substituem, aparecendo para os outros ‘em nome de’ uma instituição, de uma comunidade, de uma congregação, de uma classe, de um país etc., ou segundo uma composição que se forma entorno de uma ‘imagem do povo’, da comunidade ou da sociedade, como é o caso dos Conselhos, das Câmaras, do Congresso etc. Assim, também, pode se dar a re-presentação num campo social atravessado pelo antagonismo entre aqueles que podem falar e agir ‘em nome do’ “polo opressor” segundo uma ‘imagem da sociedade’

que naturaliza a opressão e aqueles que podem fazê-lo ‘em nome do’ “polo dos oprimidos” (FREIRE, 2011b, p. 65).

Algo análogo também se dá com as próprias palavras fora das sentenças. Note-se que elas podem se compor em torno de uma ‘imagem da língua’, re-presentável por meio de dicionários, de compêndios ou de gramáticas. E, em sentido ainda análogo à re-presentação na consciência, por exemplo, no processo de “codificação” (FREIRE, 2011b, p. 136), relatos, fotografias, coisas etc. podem re-presentar situações existenciais concretas de que os educandos-educadores ainda não têm plena consciência, compondo uma nova totalidade de partes então destacadas do que era ainda apenas visão de fundo. Assim também, as palavras podem re-presentar ideias (ou conceitos) e se referir a objetos do contexto, isto é, substituí-los dentro de enunciados que, por composição, podem formar uma ‘imagem do mundo’. Ora, e se, para Marx, o fetichismo da mercadoria era, sobretudo, um fetichismo do dinheiro, para Freire, ao pôr em jogo a disseminação dessa ‘imagem’ mesma, não seria o próprio fetichismo do saber na metáfora da educação bancária também, sobretudo, um fetichismo das palavras, do verbalismo das palavras falsas, ocas e inautênticas?

E quanto à imagem do mundo? Ora, é preciso notar, porém, que o que viemos chamando até então de mundo, o ‘mundo’ re-presentado, cuja imagem encerra uma leitura da realidade, uma visão de mundo, não corresponde rigorosamente ao planeta Terra. O planeta Terra, nesse sentido, só é mundo na medida em que abriga em seus limites a condição e a existência do homem na Terra<sup>22</sup>. O nome “mundo”, ou o que ele re-presenta, não esgota seu sentido na natureza ou no cosmos, posto que também pertence à história: “mas mesmo a natureza e a história, e ambas no seu entrelaçamento recíproco, sobrepondo-se uma à outra, não esgotam o mundo” (HEIDEGGER, 2002, p. 111). Na palavra “mundo” – podemos perceber em designações como “mundo grego”, “mundo antigo”, “mundo moderno” etc. – está coimplicado o próprio fundamento do ‘mundo’, mesmo a palavra pertencendo a um discurso científico, filosófico, religioso etc. Seguindo as linhas da reflexão heideggeriana acerca da representação, temos que a ‘imagem do mundo’, pois, é a própria imagem que se faz do horizonte de sentido das coisas, do “ente na totalidade”. Mais ainda: é o próprio modo como o mundo se nos dá enquanto ob-jeto<sup>23</sup>.

---

22.Aqui, seria preciso pensar na hipótese limite, feita por Hannah Arendt ao problematizar o que definiria a condição humana: a hipótese de uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta (ARENDR, 1997, p. 17)

23.Em sua origem latina, a palavra “objeto” designa literalmente aquilo que está posto ou colocado ante ou adiante de nós: composta pelo radical *-jectum*, do verbo *jacere*, que também dá origem ao verbo “jazer”, quer dizer “aquilo que jaz”, “aquilo que se põe”; e, do prefixo *ob-*, que significa “ante” ou “diante de”.

Na palavra imagem, pensa-se, à partida, o retrato de algo. De acordo com isso, a imagem do mundo seria como que uma pintura do ente na totalidade. Mas a imagem do mundo diz mais. Queremos com isso dizer o mundo mesmo, ele, o ente na totalidade, tal como para nós é paradigmático e vinculativo. A imagem não quer aqui dizer um decalque, mas aquilo que surge na expressão coloquial: temos a imagem de algo. Quer isto dizer que a própria coisa está diante de nós, tal como está no seu estado para nós. *Fazer-se a imagem de algo quer dizer pôr o ente mesmo, no modo como está no seu estado, diante de si, e, enquanto posto desta forma, tê-lo constantemente diante de si.* (HEIDEGGER, 2002, p. 112, GRIFO NOSSO)

Note-se que não é senão para o homem que o mundo se presentifica como ‘imagem’. Nesse sentido, o homem é ao mesmo tempo o destinatário e o suporte da ‘imagem do mundo’, da re-presentação. “Que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subjectum*, é um e o mesmo processo” (HEIDEGGER, 2002, p. 115). E é com base em si mesmo que ele tem de se pôr em relação ao ente enquanto algo objetivo e que o próprio homem se põe em cena, isto é, põe a si, ao mesmo tempo, como cena e personagem no gesto mesmo de re-presentação do mundo. Estaríamos, aqui, realmente tão distantes do tema freireano da práxis? Em outras palavras, para que o mundo se re-presente, é preciso que o próprio homem seja, ao mesmo tempo, o fundamento da re-presentação e, enquanto representável, também seu ob-jeto. Em termos freireanos, podemos dizer: na leitura do mundo, é preciso que o homem, ao mesmo tempo que o lê, leia a si mesmo como fonte de sentido e parte desse mundo. É preciso que o homem seja aquele que re-presenta a partir de si mesmo e para si mesmo a realidade que habita e que o afeta, que ele seja já um sujeito<sup>24</sup>.

Ora, para Heidegger, a representação é um modo histórico de interpretação do ser, nesse caso, fundado na modernidade e próprio dela. “O processo fundamental da modernidade é a conquista do mundo como imagem” (2002, p. 117). De qualquer modo, não advém do próprio espírito moderno, que dá lugar, ao mesmo tempo, ao humanismo renascentista e ao cartesianismo, bem como à colonialidade, sombra do projeto moderno de emancipação, e à alienação como condição epocal da humanidade moderna, relações conceituais fundamentais para a filosofia moderna – aqui, caras ao pensamento freireano – como é o caso da concepção da ‘subjetividade’ como *cogitatione*, do *sujeito* como *ego cogito* e do mundo como *cogitatum*, como *res extensa*? E, nesse mesmo sentido, enquanto ob-jeto do pensamento não seria o

---

24. Para Heidegger, é preciso compreender a palavra *subjectum* como a tradução do grego *hypokheimenon*. Por ela se menciona o subjacente, aquilo que, enquanto fundamento, reúne tudo sobre si. “Mas se o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda” (HEIDEGGER, 2002, p. 111).

próprio sujeito, mesmo enquanto *res cogitans*, também um *cogitatum*? Não decorreria desse espírito objetificador também o curso ambíguo de uma racionalidade que se liberta das superstições e dos mitos na mesma medida em que, ao representar o Outro a partir de um espelho de si mesmo, encobre na própria forma de um mito a violência sacrificadora desse Outro, isto é, seu apagamento e constituição segundo a medida do Mesmo? Nesse sentido, o “eu colonizo” ao Outro, à mulher, ao crioulo, ao homem vencido, em uma erótica alienante, em uma econômica capitalista mercantil, não seguiria historicamente seu rumo próprio até o *ego cogito cogitatum* (DUSSEL, 1992, p. 53)? Não é também essa a ambiguidade de um insistente discurso que, em nome da democracia, da liberdade e da eficácia, asfixia a própria liberdade, ao submetê-la à padronização de fórmulas e de maneiras de ser, ao “burocratizar a mente” (FREIRE, 2011a, p. 58)? Tal ambiguidade, própria da re-presentação moderna não se expressa em certa ambivalência de um “projeto de nação” ou de um ‘quefazer’, quando já dado, em vista de uma sociedade anunciada, cujo sentido se condensaria na forma própria de uma ideologia particular, de uma ideologia do desenvolvimento ou da revolução?

Pela imagem do mundo, pois, não só a realidade se nos revela enquanto ob-jeto, como representação, mas enquanto efígie do real, na medida mesma em que o substitui e deve valer por ele, a realidade já se nos apresenta como necessária, como *o* inevitável, como aquilo que, por isso mesmo, deve ser obedecido e contra o qual nada é possível. É nesse sentido que, por vezes, sob a etiqueta do “concreto”, a realidade nos é mostrada em sua dureza, em seu poder de intimidação, a partir de um discurso por meio do qual o real pode se tornar inteligível. Pensemos, por exemplo, no discurso neoliberal da austeridade econômica – tão em voga em nossos dias. Ele nos apresenta um real sob a lente inteligível das leis econômicas do capital financeiro que já o re-presenta sob a forma da catástrofe, da crise de responsabilidade fiscal, da desconfiança do “mercado”, sob o constante medo de inflação descontrolada e de retração econômica, da crescente perda de um próprio Estado que, em última instância, esse mesmo discurso visa mutilar ou diminuir. Em outras palavras, para a imagem do mundo, para a realidade enquanto re-presentação, é imprescindível um discurso que lhe sirva, ao mesmo tempo, de fiador do real, objetificando-o, e de seu guardião, isto é, de um discurso capaz de investir essa re-presentação de seu poder de intimidação. Para a realidade, pois, é imprescindível a linguagem, a palavra.

E, por sua cisão mesma, pelo *pathos* da distância que lhe é inerente, a própria palavra torna presente essa ambivalência, sem, porém, realmente presentificá-la, isto é, sem

propriamente re-presentá-la. Como parte de uma língua, a palavra carrega atrás de si toda a história de servidão e de libertação rememorada, esquecida e reinventada dos povos que ela ajudou a construir e que incessantemente a reconstruíram. Por isso, mais uma vez, não pode haver fora da ideologia para a palavra.

Na língua, portanto, servidão e poder se confundem inelutavelmente. Se chamamos de liberdade não só a potência de subtrair-se ao poder, mas também e sobretudo a de não submeter ninguém, não pode então haver liberdade senão fora da linguagem. Infelizmente, a linguagem humana é sem exterior: é um lugar fechado. (BARTHES, 2004, p. 15)

Assumir a língua como um “lugar fechado” é pensa-la, ao mesmo tempo, a partir da topologia social a que ela dá lugar e da ‘situação-limite’ que a encerra. Quanto à topologia da língua, segundo Barthes (2010, p. 35), é importante ter em mente que cada ato de fala, cada palavra proferida, não importa se por uma pessoa ou personagem, se num contexto real ou ficcional, é a expressão mesma de um socioleto e traz, por isso, a marca de um lugar social. Enquanto falantes, estamos todos presos nessa regionalidade da língua, na trama das lutas nela emudecidas. E é essa “impiedosa tópica” da língua que regula a própria vida da linguagem<sup>25</sup>. É por força dela, por exemplo, que classificamos os sexos segundo os gêneros, as raças segundo as cores, as ofensas segundo o nome dos povos etc., bem como tornamos ir-representável tudo que permanece ‘sem nome’. Se pela re-presentação o significante pode tocar o real, refletindo a própria isseparabilidade das duas dimensões da práxis, a saber, pensamento e ação, não é certamente repetindo-o por meio de uma cópia imperfeita, mas por significá-lo, isto é, por fazer dele signo, quer dizer, marcá-lo tal como o sangue nos batentes marca a porta ou como o *karimu* ou a circuncisão marca o destino dos homens.

Quanto à ‘situação-limite’ que encerra a língua, à impossibilidade mesma de ultrapassá-la, trata-se, como já dito, da questão do próprio limite cuja ruptura, segundo os pensamentos de Vieira Pinto e de Freire, é a própria condição de radical transformação da realidade e da ação cultural. Se assumíssemos a ideologia como mal de representação, como falsa consciência, assumiríamos também que, por uma tal ruptura, teríamos acesso a uma visão “verdadeira” da realidade. Segundo tal interpretação, então, o processo de conscientização, isto é, o trabalho da crítica, não seria muito diferente daquele da segunda navegação de Platão, seria como uma saída da caverna, ou como a visão nítida de ciprestes, já

---

25.Segundo Barthes, “a linguagem é uma legislação, a língua é seu código. Não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação, e que toda classificação é opressiva: *ordo* quer dizer, ao mesmo tempo, repartição e cominação” (2004, p. 12).

dados na realidade e escondidos pela névoa da ideologia. Nesse caso, a situação-limite refletiria a própria opacidade que apresentaria como total uma re-presentação incompleta da realidade, cuja perda dissimulada seria a própria parte que me caberia enquanto consciência transcendental, enquanto ser-mais, na constituição e na transformação dessa mesma realidade. No entanto, vimos como podem ser problemáticos tais pressupostos. Como doravante compreender as situações-limite e como tal compreensão pode lançar nova luz sobre a relação entre palavra, ideologia e realidade?

### 3. Situação-limite e temporalidade

Para Freire, é a partir de seus ‘limites’ que a realidade se revela para nós, isto é, que ela se mostra e se destaca da visão de fundo enquanto realidade. Em outras palavras, é pelas próprias ‘situações-limite’ que a realidade se mostra em sua objetividade, para além dos caprichos de nossos desejos e fantasias. E é ultrapassando seus limites mesmos que podemos pensar as condições reais de sua transformação. As situações-limite não são, por isso, senão:

[...] dimensões concretas e históricas de uma *dada* realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem sobre elas através de ações que Vieira Pinto chama de ‘atos-limites’ – aqueles que se dirigem à superação e à negação do *dado*, em lugar de implicarem na sua aceitação dócil e passiva. (FREIRE, 2011b, p. 125, GRIFOS NOSSOS)

Para Vieira Pinto, diferente do que, segundo ele, preconizava Karl Jaspers, as situações-limite não constituem a fronteira entre o ser e o nada, mas “entre o ‘ser’ e o ‘mais ser’”. Elas não são o termo insuperável das possibilidades de ação, mas a “margem real de onde começam as mais ricas possibilidades”, portanto, não obstante se deem para nós como ‘limites’, elas “não são a morada do desespero, mas a da esperança” (PINTO, 1960b, p. 284). Freire, porém, vai mais além: pois, uma vez superadas pelos atos-limite, com a transformação da realidade, novos limites surgirão e com eles, novas situações-limite, provocando mais atos em vista de sua superação (2011b, p. 126). São elas, por isso, a própria diferença que desloca e distancia a realidade para uma consciência ingênua ‘da’ realidade para uma consciência crítica. Sendo o ponto de partida ou início sempre recorrente de um processo interminável de conscientização, por elas se desvelam ao mesmo tempo a marca da mão humana e o caráter movente da própria realidade. Por isso, não obstante se trate da ruptura de limites ou fronteiras, não há realmente movimento de saída, mas, na tentativa mesma de tocar o ‘real’, o

desmascaramento de uma ‘realidade’ cuja revelação de sentido nada pode desvelar senão novas máscaras, isto é, novas (ou velhas) ideologias.

Pelas situações-limite, pois, revela-se o próprio caráter de máscara e a força domesticadora<sup>26</sup> com que a realidade pode se dar para nós. É, pois, a própria experiência do ‘limite’ que nos apresenta o real como aquilo que falta à ‘imagem da realidade’; que nos apresenta a realidade, ao mesmo tempo, como intimidação e como máscara, como semblante. Daí a importância das situações-limite para a crítica: é por elas que podemos ter acesso ao real do próprio semblante, o real do discurso que nos apresenta a realidade como limite inamovível, como intimidação, ou seja, como aquilo em relação ao qual só nos resta aceitar e obedecer.

Isso, porém, não quer dizer que, para além das situações-limite, restaria o real como uma espécie de ‘fora’ metafísico, um transcendente irrepresentável. Enquanto revelação do próprio fechamento, as situações-limites, ao mesmo tempo, desvelam uma abertura: “não são a abertura para a transcendência metafísica ou religiosa, como julga o filósofo que concebeu pela primeira vez esta ideia, mas a abertura para a transcendência histórica” (PINTO, 1960b, p. 284).

Suspendendo, porém, aqui, o mérito da crítica – e até nos opondo a ela –, cabe considerar a formulação inicial dessa noção. Ora, para Jaspers (1965, p. 93), é a própria morte que aparece como o exemplo mais instrutivo de situação-limite. Não obstante somente os homens a conheçam, isto é, saibam que um dia morrerão, todas as concepções acerca do estar morto são desprovidas de base empírica. E, dado que o morrer conota a ausência mesma da consciência de existir, decorre disso a ideia de que estar morto é já não ser, de que a morte é o nada.

Para uma consciência puramente vital, isto é, não consciente existencialmente de si mesma, por desconhecê-la, a morte não é propriamente uma realidade. Para o ser humano, cuja consciência de existir se dá no horizonte de possibilidade aberto entre o nascer e o morrer, é a realidade mesma da morte que, para ele, introduz o impossível. Em outras palavras, enquanto nada, a morte é a impossibilidade mesma de toda possibilidade, é o ‘limite’ da própria existência. E “a resposta a essa ‘situação-limite’ há de ser encontrada na consciência existencial de mim mesmo” (JASPERS, 1965, p. 92).

---

26. Acerca da realidade, tal como apresentada por uma ideologia fatalista, Freire dizia: “[...] em si mesma, esta realidade é funcionalmente domesticadora. Libertar-se de sua força exige, indiscutivelmente, a emersão dela, a volta sobre ela. Por isto é que, só através da práxis autêntica, que não sendo ‘blablablá’, nem ativismo, mas ação e reflexão, é possível fazê-lo” (FREIRE, 2011b, p. 52).

Entretanto, além da consciência existencial de si, a situação-limite da morte também nos abre para a nossa própria temporalidade. Segundo Jaspers, diferente do tempo cíclico em que o início se liga diretamente ao fim, o nascer ao morrer, tempo da recorrência, da repetição, da imortalidade de tudo que se produz em tal ciclo; no tempo linear a que as situações-limite do nascer e do morrer nos abrem, nós nos colocamos necessariamente ‘no’ tempo do mundo, diante de nós mesmos, como seres temporários e temporais, lançados num mundo que já era muito antes de nós sermos e que prosseguirá sendo bem depois de já não sermos: “não podemos fugir ao tempo do mundo; não há outro mundo real e investigável nem anterior, nem posterior ao tempo, que seja também temporal” (1965, p. 94). Seria, porém, um erro grosseiro reduzir a noção de situação-limite do filósofo alemão a um conformismo decadentista, para que toda mudança estaria aquém do destino imutável da morte. Ora, se por um lado, as situações-limite para Jaspers são necessárias e imutáveis, são destinos inescapáveis, além dos quais ‘nada’ há; por outro, é por elas mesmas que abrimos nosso pensamento e nossa experiência para a temporalidade da consciência e do mundo, é por elas que “emergimos”<sup>27</sup> e nos abrimos para a história, cujo movimento supõe uma ruptura com limites que já não são exteriores ao mundo, mas interiores a ele, com limites que não projetam seu ‘fora’ em direção ao ‘nada’, mas a partir do ‘não-ser’, do ‘ainda sem sentido’ para a consciência e, por isso, do ainda impossível. É por isso que, para ele, as situações-limites também nos põem diante de nossa própria liberdade.

Enfim, enquanto existência possível (*Existenz*) somos liberdade. Em sua liberdade, a existência sabe-se em relação com a transcendência pela qual se oferece a si mesma. A realidade de nossa existência é o eu em seu devir temporal. Está em nosso amor, fala e é nossa consciência; põe-nos em relação com outros e é nossa razão. (1965, p. 29)

Nesse sentido, se retomarmos a noção de atos-limite na perspectiva de Vieira Pinto e de Freire: transcendendo historicamente, os atos não rompem com a realidade partindo de fora, de outro mundo. Eles ‘acontecem’ na própria imanência do mundo, não para além de seus limites, mas para além ou mesmo contra os limites de sua ‘imagem’ no tempo, da ‘imagem do tempo’ que re-presentam. E enquanto partida daquilo que é ‘ainda’ impossível, porque é estranho à estrutura dessa re-presentação, é de um tempo outro que os atos-limite são a própria abertura. Note-se, nesse sentido, a relação que o próprio Freire estabelece entre a

---

27.Segundo o próprio Freire, “[da] *imersão* em que se achavam, *emergem*, capacitando-se para *inserir-se* na realidade que se vai desvelando. Desta maneira, a *inserção* é um estado maior que a *emersão* e resulta da conscientização da situação. É a própria consciência histórica” (FREIRE, 2011b, p. 141, GRIFOS DO AUTOR).

noção de situação-limite e a epocalidade da história.

Para ele (FREIRE, 2011b, p. 131), os temas que caracterizam uma época – isto é, aquilo que, em dado período, ocupa e preocupa os homens, suas ideias, concepções, esperanças, dúvidas, valores e, claro, desafios; aquilo que desponta como tópico disciplinar ou tema transversal para se tornar objeto de pleito e disputa, direito de saber a ser reivindicado, e se inscrever nas prescrições curriculares de seu tempo – se encontram ligados entre si segundo relações de contradição e sobredeterminação. Freire, inclusive, pensa-os segundo sua generalidade, de forma quase silogística, em círculos concêntricos, dos temas de caráter universal – como é o caso dos temas que atravessam toda uma unidade epocal, a exemplo daqueles hodiernamente ligados à opressão desumanizante, por cujas situações-limite os homens se acham quase coisificados – aos mais particulares, de caráter setorial ou regional – como é o caso dos temas ligados ao subdesenvolvimento, às desigualdades regionais, à concentração latifundiária, ao coronelismo e assim por diante. Desse modo, para ele, o que nos permite dizer “hoje” ou “atualmente”, não é realmente uma suposta sincronia localizável num ponto qualquer do calendário, mas a própria suspensão temporal<sup>28</sup> que dá lugar ao encontro e ao desencontro dos seres humanos ante as situações-limite que põem em jogo sua própria humanidade.

Nesse sentido, Freire (2011b, p. 129) entende uma unidade epocal como o conjunto dos temas em vista dos quais os homens pronunciam seu mundo comum e a si mesmos – sendo eles encobertos enquanto temas pelas situações-limite, fazendo-os aparecer como “determinantes históricas” e obstando, assim, o ser-mais dos homens. Ora, enquanto “representações concretas”, os temas são a própria expressão da realidade no tempo. No universo temático que define, pois, uma época, é em vista deles – ou das re-presentações fundamentais de seu tempo – que os homens tomam posições contrárias, pondo em jogo as ‘imagens do mundo’ que dão sentido a esse tempo, ora lutando pela manutenção destas ora pela sua destruição – haja vista, nesse sentido, o que Heidegger, em sua crítica à re-presentação, chamava de “combate das mundividências”<sup>29</sup>.

Nesse sentido, por nos projetar a partir do ‘não-ser’, do ‘ainda sem sentido’, é preciso

---

28.Uma “época”, cabe esclarecer, caracteriza não apenas um recorte historiográfico, mas uma suspensão temporal. Daí a palavra decorrer do cognato grego *epoché*, que quer dizer “suspensão”.

29.Segundo Heidegger, no processo fundamental da modernidade, “[...] o homem combate pela posição na qual pode ser aquele ente que dá a medida e estende a bitola a todo o ente. É porque esta posição se assegura, articula e enuncia como mundividência que a relação moderna ao ente, no seu desdobramento decisivo, se torna uma confrontação de mundividências, e isso não de quaisquer mundividências, mas só daquelas que já ocuparam as posições fundamentais mais extremas do homem com o estar-decidido último” (2002, p. 117).

que o ‘acontecimento’ dos atos-limite, enquanto ruptura, seja ele mesmo o anúncio ‘ainda’ mudo de um futuro. Não se trata, por isso, de um futuro antecipável, previsível, como um ‘depois’ ou ‘adiante’ agendável, planejável – isto é, como seria o caso do anúncio de oscilação no mercado de ações ou de seca no sertão nordestino. É preciso que se trate de um ‘depois’, por assim dizer, fora de época e de um ‘anúncio’ que venha como uma fratura desse tempo mesmo da ‘imagem do mundo’.

Portanto, se a ruptura que caracteriza os atos-limite é ela mesma imanente à história e, ainda assim, devendo ser eles inéditos e viáveis, enquanto aos atos-limite deve corresponder um ‘depois’ – não um ‘depois no’ tempo (não em dada ‘imagem do tempo’), mas, por assim dizer, um ‘depois do’ tempo –, às situações-limite de que são a ruptura deve corresponder um ‘ainda’. A esse ‘ainda’ corresponderia, por um lado, a continuidade de um passado ‘ainda’ presente, ‘ainda’ repetido e presentificado, isto é, ‘ainda’ re-presentado, disseminado e universalizado por meio de dispositivos ideológicos; e, por outro, a potencialidade de um real ‘ainda não’ pensado, ‘ainda não’ formalizado, ‘ainda não’ re-presentado pela linguagem, ‘ainda não’ “domesticado” ou “burocratizado”, e de que o ‘inédito’ pode extrair sua própria ‘viabilidade’.

#### **4. Palavra cindida**

A questão, pois, do ‘ainda’ e do ‘depois’ da palavra nos coloca diante do problema da situação-limite que encerra a linguagem, isto é, diante da questão dos ‘limites’ mesmos da língua e, considerando a língua como “lugar fechado”, diante da questão do próprio limite que para nós, falantes, separa o pensável do impensável, o possível do impossível. E se, como vimos, a transcendência do ‘depois’ não pode se dar realmente ‘para fora’, mas apenas ‘na’ própria história, essa questão nos remete ao problema da materialidade da própria palavra.

A ideia de que a língua é, por assim dizer, um “lugar fechado”, por um lado, ao apontar a falta de um ‘fora’, coloca-nos diante do próprio limite que a linguagem inscreve em relação ao real, diante do problema de que não há realidade com sentido fora dela. Por outro, uma vez que não há ‘fora’ da linguagem, é por ela mesma e no próprio âmbito dela que se jogam os próprios jogos de linguagem da diferença, as relações do dentro e do fora, das inclusões e das exclusões:

O real não é representável, e é porque os homens querem constantemente

representá-lo por palavras que há uma história da literatura. Que o real não seja representável — mas somente demonstrável — pode ser dito de vários modos: quer o definamos, com Lacan, como o *impossível*, o que não pode ser atingido e escapa ao discurso, quer se verifique, em termos topológicos, que não se pode fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a linguagem) (BARTHES, 2004, p. 21).

Ora, é no âmbito mesmo de uma unidade epocal que a língua — que dá forma aos temas fundamentais de uma época e de que vem o próprio potencial irruptivo das palavras geradoras —, por força de sua “impiedosa tópica”, dá lugar ao “combate” das ‘imagens do mundo’ e trava a “guerra das linguagens”. Enquanto falante, enquanto sujeito da e na linguagem — ao mesmo tempo, suporte, fundamento, *subjectum*, e re-presentado, isto é, objeto —, desde que nomeio, sou nomeado, ficando por isso preso na rivalidade dos nomes, na rivalidade das palavras. Daí que é desse encerramento da língua que advém tanto a fantasia de uma liberdade absoluta ‘fora’ da linguagem (BARTHES, 2004, p. 15), quanto a ilusão mesma que acompanha a noção da total emancipação, advinda do sonho da eliminação de toda representação (LACLAU, 2000, p. 57).

Isso, claro, coloca-nos o problema de que o ato-limite da linguagem não pode realmente se dar absolutamente ‘fora’ da língua. É preciso que ele, como meio de ruptura, seja ao mesmo tempo interno e externo, seja ato irruptivo e situação a ser rompida, seja ao mesmo tempo ‘depois’ e ‘ainda’. É nesse sentido que compreendemos a cisão no “âmago” das palavras. E agora podemos deixar mais claro: trata-se da cisão na palavra entre a realidade representada pela ideologia, que ao mesmo tempo dá sentido e mascara o real, e o próprio real da palavra. Compreendamos.

É, para tanto, importante notar que a relação entre ato-limite e situação-limite na linguagem, isto é, entre o depois e o ainda, constitui uma relação dialética — isso, se a entendemos segundo a dialética demonstrada por Badiou entre o real e a realidade, ou seja, seu semblante. Para ele (BADIOU, 2017, p. 22), assim como para Lacan<sup>30</sup>, não há acesso direto ao real — como aquilo que resiste à representação, ele não pode ser tocado pela intuição ou mesmo pelos conceitos —, por isso, para presentificá-lo, precisamos, por assim dizer, re-encená-lo, precisamos de discursos para formalizá-lo, discursos por meio dos quais se

---

30. Note-se que a teoria lacaniana é o referencial comum de entrada do discurso psicanalítico na problematização do papel da linguagem nas relações de poder, entre pensadores como Roland Barthes, Ernesto Laclau e Alain Badiou, sobretudo no debate acerca da forclusão do real. É importante notar também, o papel de certo retorno da teoria marxista que o aproxima de Freud, próprio do pós-estruturalismo francês tanto por parte de Louis Althusser quanto de Jacques Lacan.

produzam re-presentações para substituí-lo, para tomar seu lugar, re-produzindo inclusive o caráter intimidante que caracterizaria a força de sua própria objetividade. Por isso, também, o real, ele mesmo, somente se revela na ruína dessa efigie, desse semblante.

Em outras palavras – e continuo aqui com as metáforas teatrais – só se chega ao real desmascarando-o. O real – como a filosofia segundo Descartes – avança mascarado. Logo, é preciso desmascará-lo. Mas vocês estão vendo que é preciso desmascará-lo ao mesmo tempo que se leva em conta o real da própria máscara.” (BADIOU, 2017, p. 23)

O real não é senão o momento em que a máscara se torna mais real do que o real que ela substitui: o real, pois, é “aquilo que desrepresenta a representação”<sup>31</sup>. Esse desmascaramento, o ato por meio do qual a máscara do real é arrancada, porém, é o próprio ato por meio do qual se institui a diferença entre o real e seu semblante. Em outras palavras, é o próprio ato por meio do qual reconhecemos o caráter de representação da re-presentação, a marca da mão humana na realidade opressora que a ideologia fatalista nos apresenta como inevitável. E, se há um real da própria máscara, é também por esse ato mesmo que podemos dividi-lo. Essa divisão, esse “acontecimento”, porém, “é algo que vem de alhures, de um alhures interior, se assim podemos dizer, ainda que esse alhures seja dificilmente situável e, infelizmente, muitas vezes improvável” (BADIOU, 2017, p. 28). Essa divisão se dá a partir do que Badiou chamava de um “ponto de impossível” da formalização. Isso quer dizer que o real se manifestando sempre de um “impasse da formalização” desse real. No caso da linguagem, o impasse advém de seu próprio fechamento.

Ora, se falamos do limite da linguagem, isto é, de sua representação interna por meio de significantes que lhe pertencem, – já deve ter ficado claro – findamos por subverter as relações entre internalidade e externalidade. A língua, pois, como sistema de diferenças, como sistema fechado de signos, não pode prescindir da significação de seu próprio limite. Caso contrário, haveria uma parte da língua fora dela mesma, a saber, aquela que significa seu próprio limite. Mais ainda: se pensarmos, com Saussure, que a língua enquanto sistema de signos é uma relação entre um sistema de significantes, de palavras, e um de significados, ou seja, de conceitos, em que o primeiro representa o segundo; supor que a relação de representação seja total, – como suporíamos através do representacionismo clássico (idealismo pré-hegeliano) –, que há correspondência total, um pleno isomorfismo entre os sistemas, os conceitos teriam uma incontestada primazia sobre as palavras e a língua, por isso,

---

31. Nas palavras do próprio Badiou: *ce qui déjou le jeu* (2017, p. 21).

não poderia significar seu próprio limite (LACLAU, 2000, p. 57). É preciso, pois, que, nesse sistema fechado da língua, as palavras que significam seu limite marquem e dissimulem a falha mesma que a constitui e sirvam, ao mesmo tempo, de lugar vazio no sistema e tentativa de preenchimento, através do processo mesmo de nomear – claro, com palavras que já possuem outros significados – o que é ‘ainda’ inominável. E se pensarmos o real como o irrepresentado, é o próprio real da língua aquilo que, ao mesmo tempo, transcende a representação e se inscreve nela. E, uma vez que não há ‘fora’ da língua, o “real da língua” se torna um nome para a própria falha que a previne de atingir sua plenitude, em se tornar completa (LACLAU, 2000, p. 68).

Pelo real da língua, por sua materialidade, entendemos essa precedência do significante sobre o significado, das palavras sobre os conceitos, necessária para a própria abertura do ‘depois’ inscrita na língua como significante vazio ou como palavra geradora. Ao mesmo tempo que é negatividade, ou seja, lugar vazio e limite, enquanto palavra de uma língua, nela também se inscreve a tópica dos conflitos sociais e por ela se dá a própria divisão do real. Ou, de modo ainda metafórico, e tomando emprestado as palavras de Barthes: na “guerra das linguagens” – onde, no seio de uma mesma língua as linguagens se dividem –, “entre dois assaltos de palavras”, a transcendência das situações-limite ‘acontece’ “como uma passagem incongruente – *dissociada* – de uma outra linguagem, como o exercício de uma fisiologia diferente” (2010, p. 38).

## **Considerações finais**

Por um lado, como disse Paulo Freire, numa nota de rodapé da *Pedagogia do Oprimido* (2011b, p. 102), o sentido profético e esperançoso da ação cultural ou ainda de uma educação da “palavra verdadeira” resulta de seu próprio caráter utópico, “tomando-se a utopia como a unidade, inquebrantável entre a denúncia e o anúncio”, isto é, na travessia mesma por meio da qual uma realidade comum se divide em duas: “denúncia de uma realidade desumanizante e anúncio de uma realidade em que os homens possam ser mais”. Por outro lado, as próprias situações-limite, cuja denúncia desvela a produção ideológica de uma realidade domesticadora, implicam no reconhecimento da existência daqueles a quem ela direta ou indiretamente serve e daqueles cuja possibilidade do ser mais passa por sua destruição: “[a] libertação desafia, de forma dialeticamente antagônica, a oprimidos e a

opressores. Assim, enquanto é, para os primeiros, seu ‘inédito viável’, que precisam concretizar, se constitui, para os segundos, como ‘situação-limite’, que necessitam evitar” (FREIRE, 2011b, p. 131).

O próprio dos homens, enquanto consciência de si e do mundo, é estar em constante relação de enfrentamento com a própria realidade (FREIRE, 2011b, p. 126). Não obstante, seja por esse antagonismo que uma realidade se divida e abra seu horizonte para uma realidade outra, para aquela ‘ainda’ impossível por estar ‘fora’ de seu âmbito de sentido, tal abertura se dá no âmago das mesmas palavras – *asentamiento*, oprimido, liberdade, homem etc. –, isto é, de palavras que expressam ambos os mundos: de palavras cindidas.

É a cisão no âmago dessas palavras que se estende para dentro, para a alma do oprimido e introduz nele o próprio opressor, bem como o gérmen de esperança e o compromisso de transformação; que se espraia ao longo das séries de significantes marcando a própria língua com sua “impiedosa tópica” e com os pontos de fuga que inscrevem em sua paisagem fechada as próprias falhas de seu fechamento; que se alonga do ‘ainda’ de um passado opressor que insiste em se presentificar a um ‘depois’ que rompe com a própria imagem do tempo a que pertencem; que inscrevem o antagonismo no cerne do próprio saber, haja vista o *curriculum* – formal ou oculto – ter se tornado seu campo mesmo de disputa e meio de reconhecimento ou de assujeitamento. É preciso, por isso, compreender as palavras a partir dessa cisão. Isso bem poderia ser a resposta para uma questão que emerge do próprio pensamento freireano: como conceber a palavra de modo a entender que um mesmo significante possa conter a violência opressiva e objetificadora da ideologia dominante e a potência irruptiva dos temas geradores de uma época?

## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **A ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Presença Editorial, 1980.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da Cadeira de Semiologia Literária do Colégio de França. 14 ed. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Psyché: inventions of the other**. California: Stanford University Press, 2007.
- DUSSEL, E. **1942 El encubrimiento del outro: Hacia el origen del mito de la modernidad**. Madrid: Nueva Utopía, 1992.
- EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista/ Editora Boitempo, 1997.
- FREIRE, Anita Maria Araújo. Inédito-viável. *In*: REDIN, E.; STRECK, D. R.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Cortês, 1989.
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.
- GAJARDO JIMENEZ, Marcela. Paulo Freire. Los años del exilio en Chile. **Pedagogía y Saberes**, Bogotá, n. 55, p. 11-23, dez 2021. Disponível em: <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/PYS/article/view/12407>. Acessado em: 20 dez 2022.
- GARCÍA-RETANA, José Ángel. Compromiso y esperanza en educación: los ejes transversales para la práctica docente según Paulo Freire. **Revista Educación**, n. 40, v. 1, p. 113-132, 2016. Disponível em: [https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?pid=S2215-26442016000100113&script=sci\\_abstract&tlng=es](https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?pid=S2215-26442016000100113&script=sci_abstract&tlng=es). Acessado em: 20 dez 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. 3 ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1965.

LACLAU, Ernesto. Identity and hegemony. *In*: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. **Contingency, hegemony, universality**: contemporary dialogues on the left. London: Verso, 2000.

MISIASZEK, Greg W.; TORRES, Carlos A. Ideologia. *In*: REDIN, E.; STRECK, D. R.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

PINTO, Álvaro Vieira. **Consciência e realidade nacional**: a consciência ingênua. v.1. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960a.

PINTO, Álvaro Vieira. **Consciência e realidade nacional**: a consciência crítica. v.2. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960b.

## ENSAIO 4: O outro na metáfora freireana da pronúncia do mundo

### Introdução

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar*. (FREIRE, 2011c, p. 108, grifo do autor)

Paulo Freire, num texto escrito ainda em 1968, no Chile, ao tratar da prática do estudo como atitude crítica dirá que “[e]studar é uma forma de reinventar, de recriar, de reescrever – tarefa de sujeito e não de objeto.” (1981, p. 9). Se confrontarmos com a epígrafe acima, poderemos notar certa articulação entre os atos de estudar, ler e pronunciar. Tratava-se, no próprio estudo como ato, de ler a leitura de quem escreveu, de desvelar seus condicionamentos históricos; de ler a leitura de quem, pela escrita, ao reler, também pronunciara o mundo. Somente por esse ato é que seria possível não se “alienar ao texto”. E, porque seria preciso se ter a mesma atitude diante do “mundo”, da “realidade”, da “existência”, à *pronúncia do mundo* já estaria ligada a “tarefa” de se restituir aquilo que seria próprio aos sujeitos e de que se veriam destituídos por uma sociedade cindida, dividida, produtora de uma educação que, ao separar a leitura da palavra da leitura do mundo, faria do estudo e da pronúncia “tarefas” de objeto. Não admira, pois, que as noções de palavra e de leitura, sobretudo de “leitura do mundo”<sup>32</sup>, por seu papel libertador, atravessasse grande parte dos escritos de Paulo Freire, na busca pela restituição do direito do sujeito de pronunciar o mundo.

No entanto, é preciso atentar para o papel mesmo que uma interpretação irrefletida dessas noções poderia ter, seja numa possível inversão de propósito de sua filosofia, seja mesmo no que poderia corroborar para reapropriações problemáticas de seu “método” (SAVIANE, 2011, p. 72) –, ao inadvertidamente interpretá-lo partindo de uma visão de mundo ou mesmo partindo de pressupostos a que seu pensamento buscaria fazer oposição e, no caso em questão, tributários de uma herança filosófica aparentemente esquecida: o

---

32. “Ler o mundo”. Segundo Gadotti, “Paulo Freire insistiu a vida toda nesse conceito chave do seu pensamento. O primeiro passo do seu método de apropriação do conhecimento é a leitura do mundo” (2002, p. 54).

representacionismo<sup>33</sup>. Para nós, porém, caberia ir mais além, pois acreditamos que, se a herança cartesiana pudesse ter lugar na leitura de seu pensamento, a isso poderiam estar ligadas – por que não? – aporias próprias da articulação dessas noções no cerne de sua filosofia.

Fruto de uma investigação teórica, o presente ensaio problematiza os conceitos de *palavra* e de *leitura* a partir da interpretação performativa da metáfora da *pronúncia do mundo* na obra *Pedagogia do oprimido* (2011c) – publicado pela primeira vez em 1968 – de modo a trazer à luz aporias e, a partir delas e de uma aproximação com o pensamento de Emmanuel Lévinas (1980), dar lugar a sua transformação mesma. Por *interpretação performativa*, ou ainda por “escritura performativa”, entendemos “uma interpretação que transforma isto mesmo que interpreta” (DERRIDA, 1994, p. 75), que possibilita a dobradura dos quadros conceituais, dando lugar ao deslocamento do próprio pensamento.

Assim, interpretando performativamente a metáfora de pronúncia do mundo, buscamos “estudar”, isto é, “reinventar”, “recriar” ou “reescrever”, problematizando a presença do outro, isto é, da diferença, nas noções de palavra e de leitura do mundo que, fundadas no amor, na fé e no diálogo, não poderiam ser pensadas somente sob o quadro conceitual da constituição transcendental do mundo pelo sujeito ou se concretizar sem a abertura para o outro enquanto outro, sem considerar a irreduzibilidade da *expressão* do outro, de seu *rosto*.

Por não tomar a forma de uma exegese, a pretensão não foi a de estabelecer o sentido último ou mais próprio da obra de Freire ou mesmo de indicar-lhe a condução de leitura mais fiel, mas, sim, a de problematizá-la. Mais especificamente, de analisar teoricamente as articulações<sup>34</sup> em que esses conceitos estabelecem seus sentidos, ensaiando, a partir das aporias, a transformação mesma desses conceitos (DERRIDA, 2015, p. 14). Estamos, claro, cientes do risco de introduzir certa tensão no quadro teórico resultante de um deslocamento que poria o pensamento de Freire em contato com filosofias ou tradições a ele ainda estranhas. Tal deslocamento, porém, poderia igualmente dar lugar ao movimento e à potência de uma leitura ainda não feita, abrindo-o para encontros e diálogos outros.

---

33.É possível perceber tal herança em leituras da própria teoria de Freire (GIROUX, 2016; WOJCIECH; SENA, 2016; HIGUCHI; LACERDA JÚNIOR, 2017; LEAL; NASCIMENTO, 2019).

34.Por articulação entendemos qualquer prática que estabeleça relação entre elementos discursivos de tal forma que sua identidade seja modificada em decorrência da própria prática articulatória (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 105)

## 1. A leitura do mundo como representação

Não são poucos os textos em que o pensamento freireano aparece como fundamento de pesquisas e de práticas que visariam à restituição do direito do outro à própria palavra e, por isso, à pronúncia do mundo. Seja num âmbito geral da prática educacional, ou ainda como parte da ação pedagógica inerente às práticas de prevenção, controle e atendimento no âmbito da Atenção Básica em Saúde; podendo ser em atenção a populações indígenas, ou mesmo de populações em situação de privação de liberdade. Mesmo em outros textos em que essas noções apareceriam de algum modo mais elucidadas, a interpretação da leitura no pensamento freireano apareceria algumas vezes marcada por uma compreensão da leitura como representação – sobretudo, no que concerniria à “leitura do mundo”. Isso, claro, poderia ser uma marca ou um traço presente na interpretação do pensamento, porém nem sempre explícito ou abertamente declarado, posto muitas vezes pertencer a pressupostos teóricos ainda não refletidos pelos intérpretes, mas que findariam por reverberar no uso desses conceitos ao aplicá-los seja no âmbito da pesquisa, seja no da prática, e assim refletir uma concepção de mundo ainda tributária de uma herança cartesiana.

Grosso modo, essa marca de representacionismo se mostraria numa compreensão da leitura que teria na separação entre a interpretação do real e o real interpretado, entre a palavra pronunciadora do mundo e o mundo por ela pronunciado, seu pressuposto fundamental. Por isso, não seria estranho a essas interpretações o entendimento de que a compreensão freireana da leitura partiria de seu poder de representar a realidade e de mudar a “visão de mundo” dos leitores, refletida pela superação das formas ingênuas ou espontâneas de captação da realidade (AGOSTINI, 2018, p. 189). Mesmo a ideia de que o domínio da língua advindo do aprendizado da leitura e da escrita, seguindo os argumentos dos autores, seria capaz de modificar a maneira de pensar do leitor, o que possibilitaria posteriormente a deflagração de ações conscientes com vistas à transformação do mundo (GIROUX, 2016; WOJCIECH; SENA, 2016; ROSSATO, 2010, p. 650) – entendimento que, claro, permaneceria estranho a uma concepção da palavra para que reflexão e práxis seriam essencialmente inseparáveis e indicotomizáveis, e para que a pronúncia do mundo seria já parte de sua própria transformação, uma vez que partiria de uma percepção antecipadora que surpreenderia a transformação já em curso da estrutura da sociedade (FREIRE, 2011c, p. 108; 1981, p. 33). Nesse sentido, vale também mencionar Higuchi e Lacerda Júnior (2017), que traduziriam a

leitura como uma “ferramenta de entendimento social”, um meio de elucidação da realidade, cuja privação refletiria a destituição de um direito de informação do leitor e, por isso, da capacidade de conhecimento dessa realidade mesma – tradução que assimilaria a conscientização à aquisição de informações acerca de uma realidade dada e acabada, fazendo da leitura não mais do que um meio de acesso a ela, estando por isso ainda separado dela. Note-se que, por tal orientação exegética, a práxis não seria senão a ligação, ocasionada pela leitura do mundo, entre a explicação de uma realidade social corrente e uma visão normativa e emancipatória de como a sociedade deveria ser (GOVENDER, 2020, p. 217). Ou ainda, a noção de “palavramundo” (FREIRE, 1989), que seria entendida por Leal e Nascimento (2019) como uma síntese ou justaposição das leituras do mundo e da palavra, isto é, não mais do que uma leitura contextualizada na vida do leitor, e seria pensada em franca oposição à “palavraescola”, então caracterizada pela mera decodificação, incapaz de atribuir significação ao que é lido – desconsiderando o caráter dialético da relação entre as leituras do mundo e da palavra e seu papel na constituição e na transformação do mundo.

Uma compreensão da representação aurida de uma perspectiva realista ingênua poderia, já se afastando de Descartes, pensar no mundo plenamente dado e constituído fora da consciência, acessível aos sujeitos por meio de esforços sempre aproximativos do intelecto, que teriam na experiência sensível seu referencial de confirmação e retificação. Uma tal compreensão da relação entre a consciência e o mundo não poderia ser mais refratária a um pensamento que vê na ideia de um mundo apartado da consciência a marca de uma visão castradora da realidade, fruto do próprio sectarismo que divide a sociedade (FREIRE, 2011c, p. 34). No entanto, compreendemos que, mesmo trazendo um traço de equivocidade, uma interpretação da leitura como processo que ocorreria na mente dos leitores, como instrumento de informação, ou como mero meio de ligação entre um código e as significações mundanas, em suma, como representação talvez fosse uma possibilidade aberta pelo próprio Freire. À ideia de um sujeito pronunciador do mundo se ligaria a de um sujeito transcendental e independente, advindo da fenomenologia de Edmund Husserl (FREIRE, 2011c, p. 99), em que “[o] ser-para-si-mesmo do ego é ser em contínua autoconstituição, a qual, por seu lado, é o fundamento para toda a constituição [...] das objectalidades mundanas” (HUSSERL, 1992, p. 25). O mundo circundante, portanto, ao ter seu lugar exclusivamente na esfera espiritual, intersubjetiva, isto é, ao ser constituído pelo eu historicamente situado como “representação”

de um mundo comum<sup>35</sup> (HUSSERL, 2008, p. 15), teria com a consciência uma relação que, derivada da estrutura intencional da visão, traduzir-se-ia como a plena adequação do mundo percebido ao ato mesmo de percebê-lo (LÉVINAS, 1980, p. 275). A relação consciência e mundo, assim, se estruturaria segundo uma compreensão do princípio fenomenológico da intencionalidade articulado segundo o par eu-mundo, *cogito-cogitatum, noese-noema*, em que ao primeiro termo é sempre reputado formalmente o lugar de independente, absoluto, transcendental e constituinte, e ao segundo, o de dependente, relativo, transcendente e constituído (HUSSERL, 1992, p. 32). A uma tal forma de compreender a estrutura intencional, porém, conviria apenas a descrição de um mundo populado por objetos, que deixaria sempre de fora os outros *eus* que, comigo, constituiriam um mundo comum, restando neste a eles o lugar de coisas entre as coisas. Plenamente adequados à minha consciência, como parte do mundo, o outro se veria reduzido ao comum e a sua diferença, ao idêntico, excluindo ou apagando tudo que excede a essa adequação.

Como, então, por uma compreensão que se assentaria na plena adequação cointencional – intersubjetiva – a superação da contradição entre subjetividade e objetividade do mundo (FREIRE, 2011c, p. 77), não findaria por resvalar no prejuízo da diferença, pela assimilação do outro ao comum? E, considerando o prejuízo da diferença advindo dessa forma de compreensão da leitura, como dar lugar ao outro enquanto outro numa compreensão outra então não representacionista da pronúncia do mundo, da palavra e da leitura?

## 2. Diálogo, palavra e pronúncia do mundo

Para Paulo Freire, não seria possível separar os conceitos de *diálogo, palavra e pronúncia do mundo*: eles se condicionariam mutuamente. Não se esgotando na relação eu-tu, o diálogo seria o encontro dos sujeitos “mediatizados” pelo mundo para pronunciá-lo (2011c, p. 109). Grosso modo, a pronúncia, condição existencial do ser humano, consistiria no ato – no esforço, no trabalho – através do qual as consciências constituiriam um mundo comum, onde pudessem se reconhecer enquanto consciências pronunciadoras, onde pudessem, por meio da “palavra verdadeira”, efetivamente dialogar (FREIRE, 2011c, p. 107). A pronúncia, portanto, seria um ato criativo, mesmo não sendo estritamente individual. Requerendo,

---

35.Ou ainda, nas próprias palavras de Husserl: “Dito de um modo mais perfeito: o mundo circundante histórico dos Gregos não é o mundo objectivo no nosso sentido, *mas antes a sua ‘representação do mundo’*, ou seja, a sua própria validação subjectiva com todas as efectividades que aí valem, incluindo, por exemplo, os deuses, os demónios, etc. Mundo circundante é um conceito que tem o seu lugar exclusivamente na esfera espiritual.” (2008, p. 15, grifo nosso)

portanto, a possibilidade mesma do encontro, isto é, do próprio diálogo.

No entanto, marcada pela violência que estabelece a relação de opressão – tema fundamental da “unidade epocal” a que pertenceríamos e que marcaria a situação dos homens no nosso tempo (FREIRE, 2011c, p. 131) – a *palavra* já não poderia decorrer do livre encontro entre consciências pronunciadoras, fazendo-se usurpação do *pronunciar* de uns no lugar dos outros, instrumento insidioso e tenaz da conquista de uns pelos outros. Alienada, a palavra se faria inautêntica; apartada da ação que lhe constituiria enquanto práxis, oca (FREIRE, 2011c, p. 108). Paulo Freire, assim, partiria da ideia de que, por força do capitalismo, a palavra que circula, que é ensinada, reproduzida, disseminada, pronunciaria o mundo injusto a que daria lugar, naturalizando a exploração, a objetificação e a dominação de uns homens pelos outros. Portanto, por vivermos num mundo em que seria preciso que a condição de pronunciadores negada aos homens fosse reconhecida, a palavra valeria como um direito a ser resgatado, restituído.

A palavra, então, apareceria marcada por uma duplicidade problemática: por um lado, como essencial ao ser humano, sendo portanto transcendental, necessária – afinal, seria somente por ela que o humano se faria humano (FREIRE, 2011c, p. 109) –, por outro lado, ela valeria como direito precário, sendo, assim, contingente. Enquanto essencial, a palavra seria a própria manifestação da vida que se faria projeto, refletindo a capacidade de dar sentido a si e aos outros que a cercam, de “pronunciar o mundo, de desvelar, de revelar, de esconder verdades” (FREIRE, 2000, p. 51). Enquanto precária, posto ser ela o próprio meio de transformação do mundo e, portanto, signo de liberdade e de uma justiça perdida que transcenderia o próprio direito, a palavra empenhada já se refletiria dever, “tarefa de sujeito”.

Daí que não poderia ser irrelevante a escolha tanto das primeiras palavras que, junto à atividade perceptiva, dariam forma, cor e textura ao mundo circundante particular da criança no processo de aquisição da linguagem, quanto das primeiras palavras escritas, cuja decifração, no caso mesmo da criança Paulo Freire, fluía da leitura desse mundo particular, familiar e amoroso de seu quintal (FREIRE, 1989, p. 11) e, no caso do adulto, das situações-limite que desvelariam as dimensões concretas e históricas do autoritarismo que marcaria a realidade de seu país (FREIRE, 2011c, p. 125; KOHAN, 2018, p. 6). A alfabetização, o aprendizado da leitura da palavra, da frase, da sentença, portanto, deveria refletir a própria condição epocal que marcaria a precariedade do direito àquilo sem o que o ser humano se desumanizaria. Por exemplo, ao proclamar a neutralidade do processo de alfabetização,

pensando-a como um problema estritamente linguístico, metodológico ou psicológico – isto é, a alfabetização das classes dominantes – e, com isso, dicotomizar as leituras do mundo e da palavra, negar-se-ia o direito à própria palavra e, por meio disso, negar-se-ia igualmente a condição do alfabetizando de pronunciador do mundo: “[...] ‘dizer a palavra’ não é repetir uma palavra qualquer. Nisto consiste um dos sofismas da prática reacionária da alfabetização” (FREIRE, 1981, p. 13). A compreensão do texto escrito, isto é, de sua “significação profunda”, não seria realmente alcançada pela leitura crítica da palavra sem a percepção das relações dialéticas entre o texto e o contexto, entre a palavra e o mundo concreto. “Linguagem e realidade se prendem dinamicamente” (FREIRE, 1989, p. 9).

Por isso, também, em contextos marcados por um processo histórico de colonização, a escolha da própria língua tanto em que se adquire a linguagem quanto em que se aprende a ler e escrever refletiria a precariedade do direito à palavra e a tarefa mesma de sua restituição, ou ainda o caminho de seu fracasso (AKKARI; MESQUIDA; PEROZA, 2014, p. 106). Em outras palavras, uma sociedade que, tendo se libertado do jugo colonial, atribuísse à língua do colonizador o papel de mediadora da formação de seu povo, quaisquer que fossem as razões, estaria aprofundando ainda mais a desigualdade entre as classes sociais, e não realmente a resolvendo (FREIRE; FAUNDEZ, 1985, p. 66).

Ora, seria pela duplicidade mesma da palavra – ao mesmo tempo, transcendental e precária –, que a pronúncia do mundo e o diálogo a que daria lugar seriam pensados por Paulo Freire num registro, ao mesmo tempo existencial e ético-político. Seria, pois, por essa duplicidade mesma, que o amor, a humildade e a fé refletiriam as condições mesmas de possibilidade do diálogo.

“Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há, amor que a infunda” (FREIRE, 2011c, p. 110). Somente por meio de um profundo amor pelo mundo e pelos seres humanos é que os sujeitos se reconheceriam enquanto sujeitos diante do mesmo mundo que juntos o pronunciariam. Daí que o amor seria, ao mesmo tempo, tarefa de sujeitos e a própria condição de sua existência enquanto existência humana.

“Os homens que não têm humildade ou a perdem, não podem aproximar-se do povo. Não podem ser seus companheiros de *pronúncia* do mundo” (FREIRE, 2011c, p. 112). Seria por humildade, portanto, que eu reconheceria no outro um outro eu e verdadeiramente daria lugar ao nosso encontro, ao nosso diálogo. A humildade, por isso, valeria, ao mesmo tempo, como disposição moral e abertura.

“Não há também, diálogo, se não há uma intensa fé nos homens.[...] Fé na sua vocação de *ser mais*, que não é privilégio de alguns eleitos, mas direito dos homens” (FREIRE, 2011c, p. 112). Sem a plena confiança na capacidade dos homens de transformar o mundo que pronunciariam e em que seriam pronunciados, não haveria realmente diálogo. A fé, por isso, seria, ao mesmo tempo, condição *a priori* do diálogo e responsabilidade, isto é, desafio a que os homens teriam que responder.

### 3. Pronúncia de quem?

Por um lado, se seria do encontro entre os pronunciadores do mundo – isto é, do diálogo – que se daria o caminho pelo qual os homens ganhariam significação e, se seria pela palavra com que pronunciariam o próprio mundo que os homens poderiam transformá-lo, usurpados do direito de pronunciar o mundo – situação-limite que daria unidade a nossa época e, por conseguinte, à própria humanidade –, já não seria com a própria palavra que dariam significação e reconheceriam a si mesmos e aos outros. Já não seriam capazes de transformar o mundo, pois sua pronúncia já não se moveria num registro em que eles pudessem reconhecer e autenticar a palavra como própria, como sua. Nesse caso, por exemplo, como saberiam os colonizados que as palavras que saíssem de seus próprios lábios não seriam ainda o eco das do colonizador, mesmo quando essas palavras se manifestassem sob a forma de um clamor por justiça? Pois a interrogação persiste sobre aquilo que permanece sempre vago: que justiça? E de quem? Se fosse por nossos próprios lábios pronunciado um mundo em que é destituída nossa própria condição de sujeitos, seria ainda ele pronunciado por nossas próprias palavras? Ou seja, usurpados do direito de pronunciar o próprio mundo e reduzidos à condição irrefletida de reprodutores de uma ordem social injusta, não se veriam os homens igualmente usurpados da possibilidade mesma de autenticar a própria voz, de discernir de quem é ou de onde vem a “justiça” de que parte sua consciência dessa des-ordem social mesma? Ou, se se partisse da certeza dessa possibilidade, por que seria necessária à pronúncia do mundo uma intensa fé na consciência crítica e no *ser mais* dos homens, em sua capacidade e disposição em sonhar e pronunciar um mundo melhor, se a própria pronúncia do mundo já não portasse em si, na forma de uma dúvida seminal, de uma incerteza movente, a vagueza<sup>36</sup>

---

36. Vagueza, *vagueness*, é um conceito tratado por Bertrand Russell numa crítica dirigida à concepção ostensiva da linguagem trabalhada por Ludwig Wittgenstein, no *Tractatus Logico-philosophicus*. Tratar-se-ia da condição de imprecisão inerente tanto à linguagem quanto ao conhecimento. “[A]ll language is vague, and that therefore my language is vague” (RUSSELL, 1988, p. 147). No contexto do presente estudo, a vagueza é considerada não somente em relação ao referente no

própria da palavra?

Por outro lado, a restituição desse direito de pronúncia e de autenticação por parte dos homens, passaria pelo conhecimento da realidade objetiva em que estariam inseridos os injustiçados. De forma talvez a ecoar o mito platônico da caverna, os injustiçados só se saberiam injustiçados na medida em que já não tomassem as sombras do mundo por realidade, já não se acometessem da “miopia” da visão na leitura do mundo (FREIRE, 2011a, p. 123). Pois seria essa consciência mesma da realidade, para além de seu caráter de pronúncia extraviada do mundo, que daria a eles o conhecimento da dominação que usurparia o seu direito à palavra e da luta de classes que daria lugar à própria usurpação. O acesso à realidade, assim, requeria a ruptura com o mundo então pronunciado.

As imagens evocadas por Freire – “miopiza”, “névoa”, “figura/fundo” ou “níveis de sua percepção desta realidade” (FREIRE, 2011a; 2011c) – poderiam nos levar a desviar o olhar das relações dialéticas entre subjetividade e objetividade (FREIRE, 2011c, p. 35), entre abstrato e concreto (FREIRE, 2011c, p. 134) e entre pensamento e linguagem (FREIRE, 2011c, p. 121), e a pensar o desajuste entre o mundo cuja pronúncia foi extraviada e a realidade objetiva segundo uma metáfora da acuidade visual, isto é, de imprecisão de nosso conhecimento do mundo. Mais ainda:

É que a linguagem do educador ou do político [...] tanto quanto a linguagem do povo, não existe sem um pensar e ambos, linguagem e pensar, sem uma realidade a que se encontrem referidos” (FREIRE, 2011c, p. 120).

A realidade, então pensada como a referencialidade a uma condição social – comum a mim e ao outro que, não obstante permaneça a mesma (FREIRE, 2011c, p. 138), nos coloca em lugares desiguais – conservaria seu caráter mesmo de exterioridade. Essa exterioridade, porém, talvez já não devesse ser atribuída àquela de um mundo dado fora da consciência, mas ao que pareceria sempre escapar à visada cointencional, não ao modo de um *noumenon*, de uma coisa em si, mas daquilo que, enquanto alteridade radical, nunca se adequa plenamente à minha interioridade.

Ora, a não ser que conduzíssemos o pensamento segundo uma interpretação advinda de um realismo ingênuo, para que o mundo não seria mais do que uma representação de uma dada realidade objetiva exterior à consciência, particular a um indivíduo ou a um povo, mas desta radical e inexoravelmente separada – que já vimos ser estranho ao pensamento freireano

---

processo de nomeação, mas igualmente ao conhecimento que o sujeito pode ter de si mesmo nos diversos contextos de uso da linguagem.

–, não seria fora do pronunciar do mundo que se desvelaria a realidade objetiva do sistema que nos enreda e, por cujo conhecimento, poderíamos nos reconhecer enquanto injustiçados, oprimidos. Os homens, que nascem num mundo já pronunciado por outros, seriam eles mesmos antecidos por palavras que já lhes concediam um lugar na rede de significados desse mundo – reconhecendo-se segundo designações de nome próprio, profissão, nacionalidade, gênero, sexo, raça etc. O homem, portanto, que já nasceria num mundo conquistado, dividido, marcado pela colonialidade ora travestida de progresso, ora de realidade imutável, seria ele mesmo pronunciado por uma língua que não seria a sua – língua com que aprenderia a se reconhecer –, cuja violência se estenderia da divisão do mundo à divisão da alma, e dela à da própria palavra – de uma palavra cuja leitura, já tornada passiva, não poderia coincidir com a própria reescrita, isto é, com a própria transformação. O homem, que nasceria num mundo cuja pronúncia, advinda de uma palavra já dividida e, por isso mesmo, desmobilizada, controlada, interdita, despossuída, ou ainda perseguida, cifrada, rasurada, apagada, só poderia autenticar a própria pronúncia por meio de uma ruptura com essa língua mesma que aprende ser a sua. Porém, do mesmo modo que não haveria sentido em pressupor na realidade a ser desvelada um mundo já dado e constituído fora das consciências, também já não o faria a ideia de uma língua sem exterioridade, isto é, neutra, atópica, sem divisões e desigualdades, de uma língua sem ideologia (FREIRE; FAUNDEZ, 1985, p. 66, NOTA DE RODAPÉ), capaz de substituir a língua do opressor e, finalmente, libertar o homem.

Os problemas até então explorados não apresentam apenas impasses para uma interpretação representacional da palavra e da leitura no pensamento freireano. Por se tratarem de aporias advindas dos princípios que sustentariam o próprio quadro conceitual em que essas noções fixariam seu sentido, a análise, por um momento, correria o risco de paralisar. É preciso, pois, ir mais além, se não quisermos permanecer suspensos pelas aporias.

#### **4. A metáfora da pronúncia do mundo**

Para entender as possibilidades de significação da palavra “pronúncia” na expressão “pronúncia do mundo”, e partindo dos passos dados pelo próprio Freire quando analisava o sentido da palavra “extensão”, caberia uma breve consideração do caráter metafórico com que seu sentido contextual apareceria. Ora, de um ponto de vista semântico, as palavras teriam um

“sentido de base” e um “sentido contextual”, isto é, um sentido potencial ou virtual que se atualizaria em cada contexto de forma diferente (FREIRE, 1983; GUIRAUD, 1976, p. 36), cabendo, pois, perguntar a que contexto pertenceria o uso da palavra “pronúncia” na metáfora “pronúncia do mundo”. Quanto ao caráter metafórico da expressão, também seria necessária uma breve consideração acerca dos termos que ela põe em relação. Não obstante seu caráter metafórico, essa palavra parece logo remeter ora à totalidade de um pensamento pronunciado (aprofundado na seção seguinte, “Como pronúncia da totalidade do pensamento”), ora à distintividade fonológica das palavras de uma língua, isto é, à sua prosódia (aprofundado na seção “Como pronúncia da palavra”).

Acerca da metáfora, o significante “mundo”, em “pronúncia do mundo”, não seria algo que se poderia literal ou denotativamente “pronunciar” em nenhum dos sentidos acima. Afinal, na expressão, o adjunto adnominal não se refere ao significante “mundo” – o que faria sentido no contexto “pronúncia da palavra ‘mundo’” –, mas a seu significado mesmo. E este, por sua vez, mesmo abarcando o conceito de mundo, não poderia conter o mundo enquanto tal. O próprio significante “mundo” parece também sustentar uma referência distinta daquela de planeta Terra ou Universo, como seria corrente em seu uso na língua natural. Acreditamos que haveria, na própria expressão “pronúncia do mundo”, pois, uma ocorrência do uso da língua natural no seio de um discurso filosófico sobre a *intencionalidade*, o que por si só investiria a expressão de um caráter metafórico (DERRIDA, 1991, p. 249).

Se pensássemos a metáfora, não como um *tropo* da semelhança que conjugasse numa sentença duas imagens por meio de seus respectivos signos<sup>37</sup> – fazendo de “pronúncia do mundo” quase uma alegoria bíblica –, mas como a ligação de dois significantes, que teria em um dos termos a marca da substituição (LACAN, 2014, p. 237), a relação se daria, não entre “pronunciar” e “mundo”, mas entre “mundo” e aquilo que ele substitui, isto é, qualquer dos significantes que completaria o sentido denotativo da expressão “pronúncia de...” nos sentidos contextuais pertinentes, a cada momento organizando as trocas entre duas “regiões” ou campos semânticos distintos (DERRIDA, 1991, p. 256). Tendo em vista, pois, os dois sentidos a que seríamos remetidos pela palavra “pronúncia”, relacionaríamos, por um lado, “mundo” e “pensamento” – o que nos reinseriria no âmbito de uma interpretação que poria em relação consciência e mundo, segundo a estrutura *noese-noema* –; e, por outro, “mundo” e “palavra” – o que poderia nos deslocar para uma compreensão da *intencionalidade* não mais

---

37.Segundo Derrida, “[a] metáfora foi sempre definida como o tropo da semelhança; não só, simplesmente, entre um significante e um significado, mas entre dois signos já, designando um o outro” (1991, p. 255).

estruturada segundo um modelo como o da visão, mas segundo um do discurso, segundo uma estrutura de Relação, de frente-a-frente (LÉVINAS, 1980, p. 275).

#### 4.1. Como pronúncia da totalidade do pensamento

A palavra “pronúncia” em sua provável origem parece remeter menos à forma como as palavras são faladas e mais àquilo que por meio delas é dito, isto é, ao seu conteúdo. O verbo “pronunciar” viria do latim *pronuntiare*. Cícero teria usado os termos *enuntiatio* e *pronuntiatio* para traduzir as palavras gregas *apóphanos* e *apóphansis*, conceitos originários dos vocabulários respectivamente das filosofias estóica e aristotélica. Por esses conceitos, ele entenderia aquilo que expresso por palavras manifestaria a totalidade de um pensamento, podendo este, claro, ser verdadeiro ou falso. No uso dessas palavras, o que estaria em questão não seria realmente o ato, mas sua matéria, isto é, seu conteúdo (ALCOFORADO, 2013, p. 23). Seria, pois, com vistas a esse sentido que entenderíamos o uso da palavra em contextos como “Em rápido *pronunciamento* de menos de cinco minutos, o presidente mudou tom no discurso” e “Promotor de Justiça demonstra a materialidade e autoria delitiva do crime, e requer a *pronúncia* do Acusado”.

Pensando a partir do caráter metafórico da expressão “pronúncia do mundo”, o “mundo”, então, assimilaria, do conteúdo pronunciado que encerra um pensamento, um enunciado ou uma sentença, o seu caráter mesmo de totalidade. O “mundo” em que eu e o outro nos encontramos para, dialogando, pronunciá-lo, traduzir-se-ia, então, como uma totalidade constituída. Note-se, por exemplo, que na investigação dos temas-geradores a totalidade apareceria como o critério da própria criticidade:

Por isto é que a investigação se fará tão mais pedagógica quanto mais crítica e tão mais crítica quanto, deixando de perder-se nos esquemas estreitos das visões parciais da realidade, das visões ‘focalistas’ da realidade, se fixe na compreensão da *totalidade*. (FREIRE, 2011c, p. 139, grifo do autor)

Poderíamos ir mais além e, para não cairmos na separação entre sujeito e objeto – tão refutada por Freire –, já pensando-o junto com Karl Jaspers<sup>38</sup>, incluir nessa totalidade os múltiplos modos do abrangente (JASPERS, 1965, p. 28). O mundo, assim, refletiria uma experiência existencial que incorporaria a vital e a superaria. Semelhante a tudo que vive, seríamos simplesmente uma existência (*Dasein*), cindida em mundo interior e mundo exterior

38. Não adviria de hoje a constatação da forte relação entre as filosofias de Paulo Freire e de Karl Jaspers (SIMÕES JORGE, 1975, p. 20).

– que se manteriam em relação recíproca. Nós, humanos, porém, seríamos também “espírito” criador de imagens e formas. “Nas visões criadoras de nossa imaginação subjetiva revela-se uma objetividade intelectual” (JASPERS, 1965, p. 29). Mas, enquanto humanos, seríamos também (e sobretudo) existência possível (*Existenz*) e, por isso, liberdade. Não seria, assim, possível a própria existência enquanto humana sem a “eticização do mundo” que, por sua vez, implicaria e comportaria a transgressão mesma de seus limites (FREIRE, 2000, p. 51; 2011c, 149). Enquanto liberdade, a existência humana se saberia em relação com a transcendência pela qual se poderia oferecer a si mesma, como consciência de consciência. “A realidade de nossa existência é o eu em seu devir temporal. Está em nosso amor, fala e é nossa consciência; põe-nos em relação com outros e é nossa razão” (JASPERS, 1965, p. 29). À totalidade do mundo, nos múltiplos modos do abrangente, integrar-se-iam não somente o conjunto das “objectalidades mundanas” e “a consciência do outro e de si como um ser no mundo, com o mundo e com os outros, sem a qual o homem seria apenas um ser aí, um ser no suporte” (FREIRE, 2000, p. 51), mas também o surpreender de uma realidade estrutural em processo de transformação pela percepção antecipadora (FREIRE, 1981, p. 33), a esperança e os sonhos e as utopias que dariam sentido às ações e às lutas (FREIRE, 2011b, p. 14) e ao mundo a marca de sua eticização e o elã de sua transformação.

Ora, por ser adequação plena entre consciência e mundo, a pronúncia abarcaria este, ao mesmo tempo, como consciência histórica – e, por isso, como diagnóstico do tempo, na forma de uma denúncia – e como projeto – de que decorreria não somente uma teoria revolucionária capaz de instruir uma “ação [cultural] transformadora da sociedade”, tomando a forma de um anúncio, como também (e sobretudo) os próprios fundamentos normativos de que poderia decorrer tal diagnóstico (FREIRE, 1981, p. 48). Enquanto totalidade, ao mesmo tempo rejeitada e sonhada, o mundo pronunciado seria a expressão bifrontal – inseparavelmente denúncia e anúncio – “da totalização imaginária das possibilidades da existência humana” (NUNES, 2009, p. 37). Por isso se veria investida a pronúncia do mundo – e mesmo a educação – de um teor essencialmente profético e esperançoso.

Profetismo e esperança que resultam do caráter utópico de tal forma de ação [cultural], tomando-se a utopia como a unidade, inquebrantável entre a denúncia e o anúncio. Denúncia de uma realidade desumanizante e *anúncio de uma realidade em que os homens possam ser mais*. Anúncio e denúncia não são, porém, palavras vazias, mas compromisso histórico. (FREIRE, 2011c, p. 102, nota de rodapé, grifo nosso)

Não obstante seu caráter inegavelmente indócil<sup>39</sup>, o espírito utópico que, nesses termos, animaria o pensamento freireano tomaria a forma aproximada de uma ucronia, isto é, de uma utopia do futuro. A sociedade anunciada, em que os homens poderiam ser plenamente aquilo que já são, mas de cujo ser se viriam destituídos pela violência do extravio de sua própria palavra, da usurpação de seu direito de pronúncia, seria ela mesma o sonho de nossa sociedade sem sua violência original, em que teriam caído as barreiras que separariam não somente opressor e oprimido, mas igualmente – por se tratar de um contexto de plena realização da solidariedade – as que separariam o individual e o coletivo. Seria o sonho anunciado de uma sociedade de sonhadores, em que eles poderiam viver relações de plena reciprocidade, no mútuo espelhamento de suas consciências (NUNES, 2009, p. 35).

Por abarcar uma forma de compreensão da existência humana, nos termos já estabelecidos da relação consciência-mundo, não seria realmente possível separar o projeto de mundo anunciado e pronunciado, dos fundamentos de uma filosofia do sujeito. A utopia do futuro anunciada, já inscrita numa tradição da filosofia progressista, faria ecoar, em seu fundamento teórico, “a temporalização dos ideais da *perfectio*”<sup>40</sup> e refletiria uma filosofia da história que se realizaria como filosofia da consciência. Como encarnação da dimensão utópica inerente a toda filosofia da história, o homem, enquanto ser mais, seria ele mesmo um produtor do tempo vindouro, executor de sua vocação para a “perfeitabilidade” (KOSELLECK, 2014, p. 127).

Como sociedade sonhada do diálogo, plenamente intersubjetiva, fundada no amor, na fé e na humildade, seu projeto anunciado – pronunciando por antecipação um futuro incerto, porém possível – faria desaparecer os desencontros da diferença radical e a ambiguidade das ações coletivas (NUNES, 2009, p. 35). Tratar-se-ia, pois, “da realização de postulados morais” para a formação de uma sociedade que, fundada na virtude, por já não dar lugar a

---

39.É importante notar que a ideia de utopia de Paulo Freire se afastaria, em alguns aspectos, daquela que constituía o gênero literário mesmo: em que os homens, sem lutas e sem conflitos, espontaneamente decidiriam extinguir os equívocos e transtornos da história e fundar uma sociedade da paz, alheia às contingências do tempo (NUNES, 2009, p. 35; KOSELLECK, 2014, p. 129). Para Freire, não se deveria pensar a utopia separada da luta. Ela não poderia ser o fruto da “domesticando” do tempo pela concepção de um futuro pré-fabricado, instalado automaticamente, independente da ação consciente dos seres humanos (FREIRE, 1981, p. [48])

40.Segundo Koselleck, “[a]té o século XVIII, o ensino da *perfectio* oferecia um modelo hierárquico de alocação, concebido principalmente em termos estáticos e espaciais. Aspirar a uma perfeição terrestre, relativa, era um mandamento atemporal. Utopia, teoria política, filosofia moral ou teologia: todos cumpriam, nesse sentido, funções semelhantes. No entanto, o ideal da *perfectio*, malgrado a história da utopia, foi temporalizado no decurso do início da modernidade. Por isso, Saint Pierre e Turgot falam também do ‘*perfectionnement*’, do caminho histórico para a perfeição terrestre. O alvo é incluído no caminho que precisa ser percorrido para chegar à *perfectio*. Rousseau os supera com seu neologismo: ‘*perfectibilité*’. Com a ‘perfeitabilidade’, a capacidade de alcançar a perfeição, o alvo é completamente temporalizado e incluído, sem ponto final, no próprio agente humano. A meta se torna iterativa. A ‘perfeitabilidade’ é uma palavra-chave dos novos tempos.” (KOSELLECK, 2014, p. 127)

tudo que excederia à sua totalização mesma, poderia sem mais se converter em terror revolucionário (KOSELLECK, 2014, p. 130). E já não importaria se pensássemos que, sendo mais preciso esse sonho de sociedade, mais restrita e excludente sua totalização seria; ou mesmo se, sendo mais vago, mais ambíguo e aberto à tenacidade; pois a questão persistiria: sonho de quem?

#### 4.2. Como pronúncia da palavra

Em *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro* (2001, p. 39), para pontuar as dificuldades, ou mais ainda, o limite de tradução entre as línguas, sobretudo em textos que tocariam a razão ou a sensibilidade – como seria o caso de traduzir para a língua alemã obras como as de Aristófanes ou Petrônio –, Nietzsche dirá, quase alegoricamente, que “[é] difícil fazer-se compreender, sobretudo quando se pensa e se vive *gangasrokogati*”. Tratava-se, claro, de uma crítica ácida e mordaz a “[...] toda prolixidade, tudo que há de gravidade majestosa, de pesadume, de pompa solene, todos os gêneros intermináveis e enfadonhos” (NIETZSCHE, 2001, p. 40) inerentes ao espírito de sua própria língua. A metáfora, aqui, seria por ele composta pela justaposição, do sânscrito, dos tempos da música para destacar a diferença de espírito entre as línguas: a *gangasrotogati* (segundo o ritmo do Ganges) corresponderia *presto*; *kurmagati* (em passo de tartaruga), “lento” ou *grave*; *mandeikagati* (em passo de rã), *staccato*. É a esse limite mesmo de tradução, ou melhor ainda, de compreensão mútua que gostaríamos voltar agora a atenção.

A palavra “pronúncia”, sobretudo quando aparece num contexto como “pronúncia da palavra ‘mundo’”, afora qualquer caráter metafórico, teria o sentido de prosódia, isto é, da entonação, do ritmo e da intensidade acústica que tornaria distintivo e reconhecível o som de uma palavra para o interlocutor (TRUBETZKOY, 1971, p. 46). Pensando na metáfora de Nietzsche, diríamos: a pronúncia, nesse contexto, marcaria tanto do ponto de vista fonológico quanto espiritual a diferença musical entre as línguas. Note-se, por exemplo, o elogio de Freire ao modo como Guimarães Rosa pôde “[...] captar fielmente, não a pronúncia, não a corruptela prosódica, mas a sintaxe do povo das Gerais – a estrutura de seu pensamento” (FREIRE, 2011c, p. 146, nota de rodapé), quando recomendava que, em sua investigação, o educador-educando anotasse tudo que parecesse de menor importância, da maneira de conversar do povo e sua forma de ser às suas expressões, sua linguagem, suas palavras, sua

sintaxe. E era enfático ao destacar que a sintaxe do povo não seria uma pronúncia defeituosa, mas a própria forma de ele construir seu pensamento.

Seria importante, nesse sentido, então, notar que a ideia de uma pronúncia “defeituosa” das palavras de uma língua também poderia evocar a memória da violência colonial. Nesse caso, por exemplo, poderíamos pensar no contexto que daria sentido ao uso da palavra “pronúncia” no contexto “Jamais deixa de ser compreendido o orador que pronuncia criolamente”<sup>41</sup> (LUNA, 2020, p. 13). A pronúncia, nesse contexto – no exemplo dado, o período da guerra de emancipação da Nova Hispania ou, se preferir, de independência do México –, marcaria não mais apenas a diferença entre as línguas, mas uma luta por reconhecimento da voz de uma parte silenciada, que tornaria evidente a desigualdade entre aqueles que nasciam na colônia (os *criollos*) e aqueles que nasciam na metrópole (os *gachupines*). Nesse sentido, a pronúncia “grosseira e rústica”, cheia de traços da forte influência das línguas nativas, seria – por que não? – a *expressão* de um povo composto por indígenas, mestiços e *criollos* em busca de liberdade e independência (LUNA, 2020, p. 18).

Certa vez, em resposta a “certo tipo de crítica” que proclamava o fracasso do chamado método Paulo Freire na Guiné-Bissau, Freire lembrava o relato de Luís Cabral, “o camarada presidente da época”, quando este lhe dizia em confissão que “lhe doía a cabeça quando, por algum tempo prolongado, tinha de se expressar em português. E lhe doía a cabeça, lhe dizia eu, porque a sua estrutura de pensar era outra” (FREIRE; FAUNDEZ, 1985, p. 66). Numa escala maior, poderíamos considerar, tratar-se-ia do problema de um povo que, no afã de reconstrução nacional, atribuía a uma língua estranha ao espírito de seu povo – espírito da língua *criola* – o papel de mediadora de sua própria formação (AKKARI; MESQUIDA; PEROZA, 2014, p. 105).

Pensando, então, na relação entre os termos da metáfora “pronúncia do mundo”: se à “pronúncia” correspondesse a prosódia, isto é, os maneirismos do próprio falar, o que complementaria “pronúncia de ...” para ser substituído por “mundo” não seria senão “palavra”, ou ainda “língua”, enquanto sistema diferencial de significantes, e com ela a violência da colonização pelo apagamento ou assimilação da língua “defeituosa” do outro. As trocas organizadas pela metáfora, portanto, ao fazer pensar o “mundo” enquanto “língua” – o que não seria estranho a uma tradição da fenomenologia hermenêutica<sup>42</sup> –, remeteria ao

---

41.No original: “Jamás deja de ser entendido el orador que pronuncia criollamente” (LUNA, 2020, p. 13)

42.Em que a *mundidade*, o caráter de mundo do próprio mundo, dar-se-ia como rede de remissões significativas em vista de um projeto existencial do *dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 229)

problema da assimilação do mundo do outro, para mim sempre exterior, ao meu próprio mundo. O “mundo” em que eu e o outro nos encontraríamos para, dialogando, pronunciá-lo, traduzir-se-ia, então, como o espaço subjetivo que se tornaria curvo frente à presença de um outro sempre a ele excedente (LÉVINAS, 1980, p. 271). A “palavra verdadeira”, enquanto palavra com o outro, portanto, não seria senão a própria *expressão* da alteridade do outro, isto é, seu *rosto*.

Escutar é obviamente algo que vai mais além da possibilidade auditiva de cada um. Escutar, no sentido aqui discutido, significa a disponibilidade permanente por parte do sujeito que escuta para a abertura à fala do outro, ao gesto do outro, às diferenças do outro. Isso não quer dizer, evidentemente, que escutar exija de quem realmente escuta sua redução ao outro que fala. Isso não seria escuta, mas autoanulação. (FREIRE, 2011a, p. 117)

Do mesmo modo que a redução do ouvinte ao falante – à alteridade do outro – seria uma anulação do eu, a assimilação do outro por sua plena adequação a mim seria igualmente uma anulação do outro. A palavra do outro, portanto, furtar-se-ia a um modelo de compreensão do encontro entre consciências que se espelhariam mutuamente, a um modelo da plena adequação da exterioridade do outro à minha interioridade, a um modelo que, baseado na experiência da visão, suporia a completa fusão do objeto visto à alma que o vê – revelando-se, assim, tributária da concepção de uma consciência, cuja relação com o mundo se daria *a priori* resultante de uma doação de sentido, isto é, da precedência ontológica do eu sobre o outro. Para que o diálogo fosse possível – e não se tornasse um monólogo da consciência –, seria preciso que o outro estivesse pessoalmente presente na própria palavra, absolutamente exterior a toda a imagem que dele o interlocutor pudesse fazer. Seria esse modelo da visão mesmo que, na forma de um jogo de espelhos – pensamento/objeto, consciência/mundo, palavra/realidade, eu/outro –, assimilaria o outro ao eu ou ainda o objetificaria, apagando sua exterioridade radical, e reputando o sentido de erro, de dissenso, de mal-entendido para tudo que desviasse ou excedesse esse espelhamento. A linguagem, porém, seria a incessante ultrapassagem da doação de sentido da consciência pela própria significação (LÉVINAS, 1980, p. 276).

A pronúncia do mundo – e mesmo a educação, qualquer que fosse o nível ou a modalidade –, que não seria possível sem a plena abertura do diálogo, só se faria verdadeira quanto mais estimulasse e se fiasse na necessidade radical do humano que seria a sua própria expressividade (FREIRE, 1981, p. 20). Daí que, na linguagem, na própria expressão “eu

sou...”, “nós somos...”, a exterioridade se exercitaria e se desdobraria e se empenharia, significando a si mesma de um modo que sempre excederia a plena compreensão do interlocutor.

A presença do outro na palavra, como *expressão* ou rosto, seria refratária a toda classificação ou catalogação, escaparia a toda tentativa de enquadramento conceitual objetificante. A humanidade, porém, em sua própria universalidade e história – história dos Estados, história da opressão –, só poderia se compreender a partir de suas próprias obras. O homem, pois, só seria verdadeiramente à parte, excedente, na própria palavra em cuja *expressão* estaria a salvo sua própria manifestação, mas cuja redução conceitual pelo jogo de espelhos da representação, o faria se diluir já em anonimato.

As obras do homem têm todas um sentido, mas o ser humano alheia-se logo e adivinha-se a partir delas [...]. Entre o trabalho, que desemboca em obras que têm um sentido para os outros homens e que os outros podem adquirir – já mercadoria reflectida no dinheiro – e a linguagem, em que assisto à minha manifestação, insubstituível e vigilante, o abismo é profundo. [...] Ela [a linguagem] não é para a *expressão* o que a vontade é para a sua obra, de que se retira abandonando-a à sua sorte e vem a descobrir ter querido “um monte de coisas” que não pretendia. Porque o absurdo dessas obras não se deve a um defeito do pensamento que as formou, mas ao anonimato em que imediatamente cai tal pensamento, ao desconhecimento do operário que deriva do anonimato essencial. (LÉVINAS, 1980, p. 277, grifo nosso)

Ora, se dizer a palavra fosse propriamente fazer história (FREIRE, 1981, p. 104) – não mais segundo o registro de uma filosofia da história ligada a uma tradição da filosofia da consciência, em que à palavra dita se ligaria a própria cisão do ser, que cortaria fora tudo que a ele fosse estranho –, só o seria na medida em que fazendo-a fôssemos nós mesmos por ela feitos e refeitos e, como *expressão* do outro, a significação irrompesse, assim rompendo com a totalidade ou com o sistema mesmo que nos envolveria. A justiça social, então, não poderia advir senão da possibilidade mesma da *expressão*, isto é, da presença do outro na palavra, em que, na não-reciprocidade, a pessoa poderia *se* apresentar em sua própria singularidade (LÉVINAS, 1980, p. 278). A justiça seria, assim, um direito à palavra. Mais ainda, seria talvez aí que se abrisse a própria perspectiva da religião e se justificasse a relação entre o diálogo e o amor, a humildade e a fé na capacidade de ser-mais dos homens, não mais em termos de virtude, mas de abertura radical, de hospitalidade.

Se a pronúncia do mundo com o outro, enquanto “tarefa de sujeito”, não poderia

chegar a um termo final, sob pena de se reverter na própria violência opressora que tentaria negar – a saber, a de fixar um sentido último de realidade, então imutável, e assim objetificar o homem ao fixar-lhe uma essência –, caberia, pois, pensá-la radicalmente como tarefa infinita. Note-se que, segundo Freire, o homem, na capacidade de ser-mais, seria essencialmente transcendência, não exclusivamente como transitividade de uma consciência capaz de auto-objetivar-se e, a partir daí, reconhecer órbitas existenciais diferentes, distinguindo um *eu* de um *não-eu*. Caberia, aqui, lembrar que a violência totalizante da opressão também decorreria do uso da palavra, sendo, pois, obra e herança dos próprios homens, mesmo nas formas decadentes do reconhecimento mútuo. Porém, sua transcendência seria, sobretudo, a marca de sua finitude: “[d]o ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador” (1967, p. 40). Enquanto transcendência, pois, o homem seria esse movimento mesmo – esse *religare* – em direção ao Infinito. A palavra que pronunciaria o mundo com o outro, seguindo a direção desse transcender, buscaria sempre aquilo que, por expressar a presença do outro na palavra, permaneceria ainda impronunciado. A transcendência, portanto, não poderia senão se mover em direção à exterioridade, ao outro enquanto outro.

Se, na pronúncia do mundo, pronunciar-se-ia o ser, sua verdade já não seria a imagem do ser ou a ideia de sua natureza, mas o ser situado num campo subjetivo que, pelo excesso ou extravasamento, deformaria a visão, permitindo, assim, à exterioridade exprimir-se. “Esta inflexão do espaço intersubjetivo converte a distância em elevação, não desfigura o ser, mas apenas torna possível a sua verdade. [...] Essa ‘curvatura do espaço’ é talvez a própria presença de Deus.” (LÉVINAS, 1980, p. 271)

Retornando, então, para a relação entre a consciência e o mundo, não mais nos termos de uma intencionalidade que se estruturaria segundo a relação *noese-noema*, mas segundo uma Relação já sem adequação plena, um frente a frente, da relação entre mundo e realidade, diríamos que, se o acesso ao real se daria sempre por ruptura com as situações-limites de um mundo já pronunciado, seria porque o real, enquanto exterioridade, permaneceria sempre impronunciado. O ser-mais do homem, por isso, não se moveria no âmbito da atualização de uma potência essencial e *a priori*, mas sempre no de uma abertura que se expandiria para o real impronunciado do outro – daí que não se poderia separar o ser-mais da própria pronúncia do mundo com o outro. O real na pronúncia do mundo, por sua vez, enquanto exterioridade radical, não seria, porém, como uma entidade dada fora do espaço subjetivo – como o mundo

separado da consciência do realismo ingênuo. Tal como a relação entre o Infinito e a ideia de infinito, para Lévinas (1980, p. 14) – em que a infinito não existiria antes da ideia para se revelar depois –, o real não poderia se separar da pronúncia, porque seria precisamente na desproporção mesma entre a pronúncia e o real – como na desproporção entre a ideia do infinito e o Infinito de que ele é ideia – que se produziria a ultrapassagem dos limites, a ruptura com a totalidade dada que revelaria o caráter de real do próprio real. E, finalmente, quanto à consciência:

[Ela] não consiste, portanto, em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que essa adequação se procura, mas em ultrapassar esse jogo de luzes – essa fenomenologia – e em realizar *acontecimentos* cuja significação última – contrariamente à concepção heideggeriana – não consegue desvelar. (LÉVINAS, 1980, p. 15, grifo do autor)

## Considerações finais

Embora admitisse que a classe dominante tivesse seu próprio modo de pronunciar o mundo (FREIRE, 1981, p. 104), Freire pensava a pronúncia em seu potencial libertador, opondo-se ao caráter parasitário de um modo de pronunciar que passaria pela usurpação da palavra do outro. Por um lado, pronúncia do mundo e diálogo – conceitos inseparáveis em seu pensamento – revelariam um potencial de libertação e de plenitude a cuja não realização se vincularia diretamente a situação-limite da humanidade como um todo: a violência da opressão (FREIRE, 2011c, p. 131). Por outro, enquanto conceitos, eles formariam em seu pensamento esse nó problemático: o de um conceito de “pronúncia” que, herdeiro da filosofia da consciência, vincularia o pronunciar aos problemas de um modo de pensar a transcendentalidade do eu que suprimiria a presença do outro na palavra; com um conceito de diálogo, de encontro pela palavra, que seria impensável sem tal presença.

A aproximação com a filosofia de Lévinas, porém, permitiu um deslocamento na compreensão dessas noções, possibilitando pensar a pronúncia do mundo não mais nos termos totalizantes da doação de sentido de uma consciência intencional, mas nos termos da hospitalidade, isto é, de uma radical abertura para a *expressão*, para o *rosto* do outro. Se seria pelo diálogo que nos encontraríamos no mundo para pronunciá-lo, caberia perguntar: o que significaria, afinal, encontrar o outro enquanto outro no diálogo? A não ser que se admitisse o completo espelhamento entre nossas consciências e, com isso, a assimilação do outro a mim –

o completo esgotamento do mistério do outro pelas ideias e imagens que dele eu pudesse formar –, seria preciso que o mesmo diálogo, que se realizaria no encontro, pudesse dar lugar igualmente a um desencontro fundamental, pois seria necessário à manifestação do outro a preservação da desproporção que revelaria o brilho mesmo de sua alteridade.

Quanto ao conceito de palavra, Freire já o teria deslocado de uma tradição que, ao reduzi-la ao código inerte, suprimiria dela o que haveria de mais vivo e pregnante, apagando-lhe o potencial emancipatório. Seria preciso agora pensar a palavra na abertura para o radicalmente outro, para aquilo que nela permanecesse sempre exterior, sempre excedente. Seria preciso pensá-la, pois, como *expressão*, como o próprio rosto do outro. E quanto ao ato de ler, já não o tomando pela passividade do mero decodificar, mas reconhecendo sua relação intrínseca com o ato de escrever – ler como reescrever – (FREIRE, 1989, p. 11), seria preciso pensá-lo em sua relação com a presença do outro na palavra.

No pronunciar do mundo, portanto, lemos reescrevendo um mundo antes de nós já pronunciado. Em nossa leitura, então, reescrevemos e nos deixamos reescrever pela palavra do outro, sem o que não poderia haver pronúncia autêntica do mundo.

## REFERÊNCIAS:

- AGOSTINI, Nilo. Conscientização e Educação: ação e reflexão que transformam o mundo. **Pro-posições**, Campinas, v. 29, n. 3, p. 187-206, set./dez. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/FnhYy5MG7QRL4z4YCc3FnNq/abstract/?lang=pt>. Acesso em 1 jun. 2021.
- AKKARI, Abdeljalil; MESQUIDA, Peri; PEROZA, Juliano. A contribuição de Paulo Freire à educação na África: uma proposta de descolonização da escola. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 35, n. 126, p. 95-110, jan.-mar. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/T8mqQD6vWsxVL5f8N9Pxwrs/?lang=pt>. Acesso em 5 jul. 2021.
- ALCOFORADO, Paulo. A Latinização da Terminologia Lógica Aristotélica e Estoica. **Journal of Ancient Philosophy**, São Paulo, v.7, n.2. p. 1-50, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/T8mqQD6vWsxVL5f8N9Pxwrs/?lang=pt>. Acesso em 3 jul. 2021.
- DERRIDA, Jacques. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia W (Org.). **Cada vez o impossível**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Cortês, 1989.
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda., 1967.
- FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 8ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2011c.
- FREIRE, Paulo; FAUDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985

GADOTTI, Moacir. Los aportes de Paulo Freire a la pedagogía crítica. **Revista Educación**, v. 26, n. 2, pp. 51-60, 2002.

GIROUX, Henry A. Pedagogia crítica, Paulo Freire e a coragem para ser político. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 14, n. 01, p. 296-306, jan./mar. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum/article/view/27356>. Acesso em 7 jul. 2021.

GOVENDER, Nathisvaran. Alienation, reification and the banking model of education: Paulo Freire's critical theory of education. **Acta Academica**, Bloemfontein, v. 2, n. 52, p. 204-222, dec. 2020. Disponível em: <https://journals.ufs.ac.za/index.php/aa/article/view/4230>. Acesso em 10 ago. 2021.

GUIRAUD, Pierre. **La semantica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. trad.: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HIGUCHI, Maria I. G.; LACERDA JÚNIOR, José C. Ler para ser: leitura na perspectiva freireana. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 2, p. 102-118, maio-ago 2017. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/8935>. Acesso em 10 jun. 2021.

HUSSERL, Edmund. **A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia**. trad.: Pedro M. S. Alves. Covilhã: Lusosofia, 2008. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/husserl\\_edmund\\_crise\\_da\\_humanidade\\_europeia\\_filosofia.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf). Acesso em 3 abr. 2021.

HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. trad.: Artur Morão; António Fidalgo. Covilhã: Lusosofia, 1992. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/husserl\\_conferencias\\_de\\_paris.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf). Acesso em 3 abr. 2021.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. 3 ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1965.

SIMÕES JORGE, J. **A ideologia de Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1975.

KOHAN, Walter O. Paulo Freire, filosofia e vida. **Revista Educação Online**, Rio de Janeiro, n. 29, p.90-112, set-dez 2018. Disponível em: <http://educacaoonline.edu.puc-rio.br/index.php/eduonline/article/view/520>. Acesso em 10 mai. 2021.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2014.

LACAN, Jacques. **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy**: towards a radical democratic politics. 2 ed. London: Verso, 2001.

LEAL, Sandra R. F.; NASCIMENTO, Maria I. M. A importância do ato de ler: aproximações

e distanciamentos teórico-metodológicos em Paulo Freire. **Pro-Posições**, Campinas, v. 30, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/GTyQPNPxDs5n5m4ZB5nbcDR/abstract/?lang=pt>. Acesso em 15 mai. 2021.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LUNA, Esther M. “Jamás deja de ser entendido el orador que pronuncia criollamente”. La disputa por la lengua: la pronunciación como marca de identidad nacional. **Literatura Mexicana**, v. XXXI, n. 2, p. 11-31, 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7611272>. Acesso em 20 jul. 2021.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemos, 2001.

NUNES, Benedito. **O dorso do tigre**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

ROSSATO, Ricardo. Práxis. In: REDIN, E.; STRECK, D. R.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

RUSSELL, B. Vagueness. In: **The Collected Papers of Bertrand Russell**, vol. 9. London / Boston: Unwin Hyman, 1988.

SAVIANI, Demerval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. 11 ed. Campinas: Autores Associados, 2011.

TRUBETZKOY, N. S. **Principles of phonology**. Berkeley: University of California Press, 1971.

WOJCIECH, Andrzej Kulesza; SENA, Fabiana. Aproximações entre a História da Leitura e da Alfabetização. **História. Revista da FLUP**. Porto, IV Série, v. 6, p. 31-40, 2016. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/14572.pdf>. Acesso em 15 jul. 2021.

## 5. ÚLTIMAS PALAVRAS: epílogo ou desenredo

Um dia, proibido de ser, me vi longe de minha terra: Exílio.  
(FREIRE, 2015, p. 59)

Em seu livro *À sombra desta mangueira* (2015), Paulo Freire, partindo de sua própria experiência de exílio, ensaia uma bela e curiosa reflexão que finda por fazer ou deixar transbordar de sentido a própria palavra “exílio”, para com ela poder significar a “proibição de ser”. Daí tê-lo caracterizado também como “situação limite”, como desafio (p. 69). Enquanto experiência, o exílio sempre nos provocaria e testaria em nós a capacidade mesma de amar e de ter raiva, poria à prova, em nossa fraqueza, igualmente a capacidade de solidariedade e o respeito pelo outro, pela diferença. Pois, a rigor, quando pelo exílio se fosse proibido de ser, não seria só de nossa terra que nos veríamos separados, mas de nós mesmos. No exílio, nessa “experiência de existir num contexto de empréstimo”, nós mesmos é que seríamos os outros.

E, nessa reflexão, não se trataria apenas do exílio daquelas e daqueles que, no contexto da Ditadura, se viriam forçados a abandonar a terra natal pelo medo da violência muitas vezes agenciada em nome da sociedade a que se pertence, pelo próprio Estado. Contexto inclusive da experiência “nada amena” do exílio daquelas e daqueles que ficavam, das/dos que, pelas mais diversas razões, não podiam se afastar do próprio chão: “a insegurança em que vivem, as noites mal-dormidas, os sobressaltos que os acometem a cada carro que freia nas proximidades de sua casa; [...] o mal-estar de se saber inibido, falando meias-verdades” (FREIRE, 2015, p. 69). Pois, se a terra – a terra em que se nasce, a que se pertence – seria, ela mesma, “a coexistência dramática de tempos díspares” coabitando os mesmos espaços e misturando, confundindo, pondo em conflito e redefinindo diferentes territorialidades; a estranheza da experiência do exílio se confundiria com a própria familiaridade de habitar essa terra.

O exílio, pois, apesar de se referir à terra natal perdida, poderia se traduzir, mais do que pela saída forçada do lugar a que se pertence, pelo tempo mesmo que se perdera: não pela perda *de* tempo, isto é, dos quase vinte anos de exílio – pois, para Freire, esse fora um tempo de formação e de aprendizado –; mas pela perda *do* próprio tempo, do tempo da terra, do tempo a que pertencem as pessoas da terra. Pensemos, por exemplo, no Nordeste perdido e inventado de *A invenção do Nordeste* (ALBUQUERQUE JR, 2011). Seria, pois, o caso da própria perda da terra no tempo: seja na idealização tradicionalista, a perda do passado idealizado da casa-grande, a exemplo do Nordeste de Gilberto Freyre e de Ascenso Ferreira; seja na idealização revolucionária, a de um futuro usurpado e que caberia reconquistar pela revolução, a exemplo do Nordeste de Graciliano Ramos e de Glauber Rocha. O exílio seria, nesse sentido, a própria vivência do autoestranhamento pela perda do futuro da terra, de uma terra em que, quando se é oprimido, é-se eternamente um estrangeiro, um

exilado. Um exílio em que o contexto de origem, para que se quereria voltar, não se encontraria na memória do passado da terra, mas no sonho de um futuro ainda não realizado de retorno à terra *sonhada*. Vivemos na terra e, no entanto, sabemos-la perdida.

Na letra de Freire, a palavra “exílio” se tornara, pois, outro nome para significar uma experiência, a rigor, inominável, cujo sentido sempre excederia as palavras escolhidas para designá-la. Outrora, ainda na *Pedagogia do oprimido* (2011c, p. 128), esse transbordamento esteve na palavra “opressão” – negação da vocação de *ser mais* –, para significar esse tema fundamental ou situação-limite de nosso tempo, do tempo a que historicamente pertenceria a humanidade como um todo e que a desafiaria. Chama-nos, pois, a atenção esse modo como Freire concebe e usa as palavras. A reflexão acerca do próprio exílio, mais do que um relatar ou rememorar a saída forçada pelo medo, do Brasil, seria também um pensar acerca de um tempo próprio do pensar, de um pensar para que a mudança seria uma via inescapável:

Nem poderia ser o exílio um tempo de pura nostalgia nem tampouco um parêntese em que nada tivéssemos que ver com o amanhã de nossa volta. Como tempo de ‘re-visões’ e de formação o exílio se impunha a quem não pretendia voltar como se jamais tivesse saído. (FREIRE, 2015, p. 60)

Mas a que se destinaria tal via, no cerne do próprio pensar, por essa experiência de autoestranhamento do exílio, senão ao próprio desexílio? Não seria, nesse caso, a própria via inescapável da mudança um voltar a um lugar, quando o lugar a que se volta é sempre já outro? Voltar-se-ia para a terra natal, mas a terra não seria mais a mesma, o Brasil não seria o mesmo, a democracia, as lutas e as formas de resistência não seriam as mesmas. E não poderia ser a própria palavra, a palavra que expressa sentimentos, mas também que irrompe na história, pronuncia o mundo e transforma a realidade social, um vulto desse movimento interminável de exílio e desexílio? E o que poderia ser, em língua portuguesa, por exemplo, a palavra que liberta senão esse exílio, esse emergir que nos afastaria da familiaridade materna da língua, para a ela retornarmos em desexílio, vendo nela a própria matéria colonial de nossa opressão?

Daí porque consideramos a palavra um tema tão importante naquilo que, aqui, chamamos pensamento freireano, em nosso estudo da *Pedagogia do oprimido*. E, por isso, em busca de uma leitura outra, de um Paulo outro, fizemos as palavras de Freire transbordarem de sentido: seja estabelecendo relações com pensamentos estranhos a ele; seja re-visando-lhe os fundamentos para vê-lo se desencontrarem em seu retorno às origens.

Para nós, a exemplo do primeiro estudo, a palavra só poderia ser compreendida, mesmo que metaforicamente, enquanto pronúncia do mundo – para nele dar lugar ao encontro dos homens e ao diálogo –, se o mundo por ela pronunciado carregasse na própria palavra o traço mesmo do rosto do Outro. Ou ainda, a exemplo do segundo estudo, para compreender a palavra de modo que fosse a ela inerente a ligação entre pensamento e ação, seria preciso compreendê-la não apenas em sua

capacidade de significar a ação como um quefazer, mas em seu poder de encetar novas situações, de pôr em movimento um conjunto de efeitos ou ainda de transformar aquilo mesmo que se deixaria cair em sua rede significativa. Isto é, seria preciso pensá-la já como performatividade. Mais ainda, a exemplo do terceiro estudo, como aquilo que serviria de matéria à própria ideologia, seria preciso conceber a palavra de modo a entender como um mesmo significante poderia conter a violência opressiva e objetificadora da ideologia dominante e a potência irruptiva dos temas geradores de uma época.

E se a essas últimas palavras damos o semblante de primeiras, de um projeto ainda em aberto, ainda por se realizar, é porque acreditamos que não possa ser esse um caminho ou um estudo passível de fechamento. É porque, como dito noutra lugar<sup>43</sup>, nosso estudo é movido pela messianidade do próprio pensamento que se tornaria escritura, arquivo. E não seria essa abertura para o futuro, para o porvir, para a diferença, senão aquilo que daria lugar à potencialidade criativa de um pensamento para além de qualquer tentativa de fixá-lo, de situá-lo, de territorializá-lo. O que nos interessa, no que toca a messianidade do pensamento, é essa potência significativa que de-vem (devir) do gesto mesmo de exilar ideias.

---

43. Como dito no fechamento do ensaio *A palavra “Paulo Freire”*, presente neste volume, “O que está em jogo é mesmo a própria messianidade de um pensamento, quando a luta pela certeza de seu futuro exige de nós a repetição de uma imagem que o congela no tempo sob o semblante vívido de um personagem por trás do nome, e passa pela negação mesma do “direito a permanecer vivendo” desse pensamento”.

## REFERÊNCIAS:

ALBUQUERQUE JR, Durval M. de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALTHUSSER, Louis. **A ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Presença Editorial, 1980.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DERRIDA, Jacques. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia W (Org.). **Cada vez o impossível**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos: ética, sexualidade e política**. v. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2006.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Cortês, 1989.

FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda., 1967.

FREIRE, Paulo; TORRES, Rosa María. **Educación popular : un encuentro con Paulo Freire**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2011c.

GADOTTI, Moacir. O plantador do futuro. **Viver Mente & Cérebro: Coleção memória da pedagogia**, Rio de Janeiro, n. 4, 2005.

GADOTTI, Moacir. Los aportes de Paulo Freire a la pedagogía crítica. **Revista Educación**, v. 26, n.

2, pp. 51-60, 2002.

KOHAN, Walter Omar. ¿A favor o contra Paulo Freire? Pensar filosóficamente un legado, entre la descalificación ideológica y la crítica académica. **Pedagogía y Saberes**, Bogotá, n. 55, p. 25-40, Dec. 2021.

KOHAN, Walter O. Paulo Freire, filosofia e vida. **Revista Educação Online**, Rio de Janeiro, n. 29, p.90-112, set-dez 2018.

KOHAN, Walter O. Paulo Freire e o valor da igualdade em educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 45, 2019.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics**. 2 ed. London: Verso, 2001.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de A. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. Ed. São Paulo: Atlas, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, M. (org). **História, verdade e tempo**. Chapecó: Argos, 2011.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 2009.

TORRES, Rosa Maria. Los múltiples Paulo Freire. **Revista Interamericana de Educación de Adultos**, Pátzcuaro, v. 29, p. 119-124, 2007.

## **APÊNDICE A – Produção teórica: lista de ensaios da tese produzidos**

Abaixo se encontram listados os ensaios desenvolvidos para a tese.

**ENSAIO 1 – A palavra “Paulo Freire”.** Último ensaio a ser elaborado, ainda não fora submetido para publicação em revista. Não obstante ele não se volte, como os demais, para a problematização de como Freire concebia a palavra em sua teoria, ele ainda assim desafia, a partir do nome próprio de um autor – mais especificamente, no caso do nome “Paulo Freire” –, a concepção representacionista de palavra, então criticada nos outros ensaios.

**ENSAIO 2 – O dizer-se de um povo: palavra, práxis e performatividade em Paulo Freire.** Segundo ensaio a ser elaborado, fora submetido à *Revista Educação & Realidade* para publicação, no dia 23 de fevereiro de 2023, sob as autorias de Pedro A. de C. Buarque Silva e de Maria Inez S. S. Carvalho, e ainda aguarda pela avaliação.

**ENSAIO 3 – Palavra cindida: realidade, ideologia e palavra em Paulo Freire.** Terceiro ensaio a ser elaborado, fora submetido à *Revista E-curriculum* para publicação, no dia 16 de fevereiro de 2023, também sob as autorias de Pedro A. de C. Buarque Silva e de Maria Inez S. S. Carvalho, e ainda aguarda pela avaliação.

**ENSAIO 4 – O outro na metáfora freireana da pronúncia do mundo.** Primeiro ensaio a ser elaborado, fora submetido à *Revista Educação e Filosofia* para publicação, no dia 24 de janeiro de 2023, também sob a autoria de Pedro A. de C. Buarque Silva, e ainda aguarda pela avaliação.

## **APÊNDICE B – Lista de Resumos individuais dos ensaios que compõem a tese**

### **ENSAIO 1: A palavra “Paulo Freire”**

RESUMO: No presente texto, ensaiamos uma interpretação performativa da relação entre a obra e a vida de Freire, isto é, entre a interpretação de seu pensamento e a rememoração da vida do indivíduo por trás da obra. Por isso, nele não é problematizada propriamente a obra ou o pensamento de Paulo Freire ou qualquer aspecto de sua prática, mas a relação discursiva entre a memória de um autor e a interpretação de sua obra. Para tanto, recorreremos a conceitos como *autor*, segundo abordado por Michel Foucault (2009) e por Roland Barthes (2004), e *arquivo*, segundo Jacques Derrida (2001).

PALAVRAS-CHAVE: Paulo Freire; patrono; autor; arquivo.

### **ENSAIO 2: O dizer-se de um povo: palavra, práxis e performatividade em Paulo Freire**

RESUMO: Este ensaio buscou problematizar o conceito de palavra através da interpretação performativa do conceito de práxis nas obras *Ação cultural para a liberdade*, *Educação como prática da liberdade* e *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire, haja vista a ligação entre reflexão e ação, para ele, inerente a ambos conceitos. Da análise das aporias advindas de uma compreensão ainda representacionista da palavra, bem como de uma aproximação da noção de performatividade, segundo Jacques Derrida e Judith Butler, foi possível dar lugar a uma compreensão outra das relações entre um povo e sua própria palavra.

PALAVRAS-CHAVE: Paulo Freire; palavra; práxis; performatividade; povo.

### **The self-saying of a people: word, praxis and performativity in Paulo Freire**

ABSTRACT: This essay sought to problematize the concept of word through the performative interpretation of the concept of praxis in the works *Cultural Action for Freedom*, *Education, the Practice of Freedom* and *Pedagogy of the Oppressed*, by Paulo Freire, given the connection between reflection and action, for him, inherent in both concepts. From the analysis of the aporias arising from a still representationist understanding of the word, as well as from an approach to the notion of performativity, according to Jacques Derrida and Judith Butler, it was possible to give rise to a different understanding of the relations between a people and its own word.

KEYWORDS: Paulo Freire; word; práxis; performativity; people.

### **ENSAIO 3: Palavra cindida: realidade, ideologia e palavra em Paulo Freire**

RESUMO: Por meio de uma interpretação performativa das obras *Pedagogia do oprimido* e *Pedagogia da autonomia*, de Paulo Freire, o presente estudo teórico visa problematizar a relação entre palavra, realidade e ideologia, tendo em vista a apresentação desta última ao mesmo tempo como falsa consciência da realidade e como visão de mundo de um povo. Para tanto, são retomados pensadores que influíram na construção do pensamento freireano, como Martin Heidegger, Karl Jaspers e Álvaro Vieira Pinto, sobretudo no que concerne a noções como representação, situação-limite e ato-limite, fundamentais para a relação em questão. A partir das aporias nela presentes, foi possível uma atualização da problemática pela aproximação com pensadores como Roland Barthes, Alain Badiou e Ernesto Laclau, sobretudo no que toca a compreensão da verdade na palavra como ruptura dos limites de representação de nossa realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Paulo Freire; palavra; realidade; ideologia; representação.

### **Cleaved word: reality, ideology and word in Paulo Freire**

ABSTRACT: Through a performative interpretation of the works *Pedagogia do oprimido* and *Pedagogia da autonomia*, by Paulo Freire, the present theoretical study intends to problematize the relation between word, reality and ideology, considering the presentation of the latter at the same time as a false consciousness of reality and as a people's world view. For this purpose, thinkers who influenced the construction of freirean thought are resumed, such as Martin Heidegger, Karl Jaspers and Álvaro Vieira Pinto, especially with regard to notions such as representation, limit situation and limit act, fundamental to the relation in question. Based on the aporias present in it, it was possible to actualize the problem by approaching thinkers such as Roland Barthes, Alain Badiou and Ernesto Laclau, especially with regard to the understanding of truth in words as a rupture of the limits of representation of our reality.

KEYWORDS: Paulo Freire; word; reality; ideology; representation.

### **Palabra hendida: realidad, ideología y palabra en Paulo Freire**

RESUMEN: A través de una interpretación performativa de las obras *Pedagogia do oprimido* y *Pedagogia da Autonomia*, de Paulo Freire, este estudio teórico tiene como objetivo problematizar la relación entre la palabra, la realidad y la ideología, teniendo en cuenta la presentación de esta última al mismo tiempo como una falsa conciencia de la realidad y como una cosmovisión de un pueblo. Para ello, se retoma a pensadores que influyeron en la construcción del pensamiento de Freire, como Martín Heidegger, Karl Jaspers y Álvaro Vieira Pinto, especialmente en lo que se refiere a nociones como representación, situación límite y acto límite, fundamentales para la relación en cuestión. A partir de las aporías presentes en él, fue posible actualizar el problema acercándose a pensadores como Roland Barthes, Alain Badiou y Ernesto Laclau, especialmente en lo que se refiere a la comprensión de la verdad en las palabras como ruptura de los límites de representación de nuestra realidad.

PALABRAS CLAVE: Paulo Freire; palabra; realidad; ideología; representación.

#### **ENSAIO 4: O outro na metáfora freireana da pronúncia do mundo**

RESUMO: Resultante de um estudo teórico da obra *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire, o presente ensaio problematiza os conceitos de *palavra verdadeira* e de *leitura do mundo*, através de uma interpretação performativa da metáfora da *pronúncia do mundo* e de uma aproximação com o pensamento de Emmanuel Lévinas. Compreendidos à luz de certa leitura dessa metáfora, esses conceitos formariam em seu pensamento do nó problemático de uma interpretação de *pronúncia* que, herdeira da filosofia da consciência, vincularia o pronunciar aos problemas de um modo de pensar a transcendentalidade do eu que suprimiria a presença do outro na palavra. Buscamos, então, demonstrar que tais conceitos, fundados no amor, na fé e no diálogo, não poderiam ser pensados somente sob o quadro conceitual da constituição transcendental do mundo pelo sujeito ou dos modos do abrangente, sem considerar a irredutibilidade da *expressão* ou do *rosto* do outro.

PALAVRAS-CHAVE: Paulo Freire; palavra; leitura; pronúncia do mundo; Emmanuel Lévinas.

#### **The other in the freirean metaphor of the pronunciation of the world**

ABSTRACT: Resulting from a theoretical study of the work *Pedagogia do Oprimido*, by Paulo Freire, the present essay problematizes the concepts of the *true word* and *reading the world*, through a performative interpretation of the metaphor of *the pronunciation of the world* and an approximation with the thought of Emmanuel Lévinas. Understood from a certain reading of this metaphor, these concepts would form, in his thinking, the problematic knot of an interpretation of

pronunciation that, heir to the philosophy of consciousness, would link pronouncing to the problems of a way of thinking about the transcendental of the self that would suppress the presence of the other in the word. We seek, then, to demonstrate that such concepts, based on love, faith and dialogue, could not be thought of only under the conceptual framework of the transcendental constitution of the world by the subject or of the modes of the encompassing, without considering the irreducibility of *expression* or of the *face* of the other.

KEYWORDS: Paulo Freire; word; reading; pronunciation of the world; Emmanuel Lévinas.

### **El otro en la metáfora freireana de la pronunciación del mundo**

RESUMEN: Resultante de un estudio teórico de la obra *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire, el presente ensayo problematiza los conceptos de *palabra verdadera* y *lectura del mundo*, a través de una interpretación performativa de la metáfora de *la pronunciación del mundo* y una aproximación con el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Entendidos a la luz de cierta lectura de esta metáfora, estos conceptos formarían, en su pensamiento, el nudo problemático de una interpretación de la pronunciación que, heredera de la filosofía de la conciencia, vincularía la pronunciación a los problemas de un modo de pensar sobre la trascendencia del yo que suprimiría la presencia del otro en la palabra. Buscamos, entonces, demostrar que tales conceptos, basados en el amor, la fe y el diálogo, no podrían ser pensados sólo bajo el marco conceptual de la constitución trascendental del mundo por el sujeto o de los modos de lo abarcador, sin considerar la irreducibilidad de la *expresión* o del *rostro* del otro.

PALABRAS CLAVE: Paulo Freire; palabra; lectura; pronunciación del mundo; Emmanuel Lévinas.