

EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E IMAGEM ARGUMENTATIVA DO PENSAMENTO

Rui Alexandre Grácio

Universidade de Aveiro

Tal como a entendo, a ‘retórica do encontro’ consiste na justaposição de sistemas de significação retóricos postos em contacto de forma original e na esperança (senão com o objetivo) de estabelecer um ambiente cognitivo partilhado.

Christopher Tindale

Resumo:

O foco da presente comunicação é a articulação entre educação intercultural e imagem argumentativa do pensamento. Mais especificamente, a questão aqui tematizada é a seguinte: em que medida a aquisição de uma imagem argumentativa do pensamento é uma dimensão importante na educação intercultural? A resposta a uma tal questão implica, por um lado, explicitar aquilo se entende por imagem argumentativa do pensamento — o que aconselha a uma breve incursão pela dimensão retórico-argumentativa da linguagem e do pensamento — e, por outro, perceber porque que é que a sua aquisição se enquadra nos desígnios (que também importa referir) da educação intercultural. Exemplificaremos a articulação entre a educação intercultural e a importância da imagem argumentativa do pensamento recorrendo ao exemplo da argumentação *ad personam*.

Palavras-chave:

Interculturalidade; educação; argumentação; retórica; imagem argumentativa do pensamento.

1. INTRODUÇÃO: COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL, ASPETO ESSENCIAL DA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL

É mais ou menos consensual que a comunicação é uma das dimensões basilares da educação intercultural.

De um ponto de vista analítico-conceitual, a expressão “comunicação intercultural” envolve dois conceitos: o de *comunicação* e o de *culturas*. Assinalo o plural pois o prefixo ‘inter’ remete para uma *relação* entre culturas diferentes e faz com que o foco seja justamente o da relação entre agentes com *horizontes culturais* diferenciados.

O facto de falarmos de comunicação intercultural, e de sobre este assunto refletirmos e procurarmos produzir um saber, significa que a comunicação intercultural coloca questões práticas e é um tema problemático.

A problematicidade deste tema coloca-se a vários níveis mas, aqui, destacarei o seguinte, ligado à *estranheza* e à *não familiaridade* provocada pelo *diferente* e pela *diferença*: de que modo podem comunicar, coexistir e integrar compreensiva e cooperativamente agentes com horizontes culturais diferentes?

1.1. Fusão de horizontes e “we-intention”

Segundo H.-G. Gadamer (1999), essa possibilidade implica aquilo que designou como uma “fusão de horizontes”, noção através da qual este filósofo conceptualiza o próprio processo de compreensão. Assim, no processo de compreensão ocorre uma fusão de horizontes. Esta fusão de horizontes é um processo de intermediação e de negociação em que não se trata de anular a diferença dos respetivos horizontes, mas de os aproximar através da criação de referências comuns, ou seja, de um horizonte comum.

Explicitemos melhor esta ideia retomando a expressão “horizonte cultural” acima referida. O que é um horizonte cultural?

Um horizonte cultural é constituído pelo acervo de referências, ou pré-construídos culturais, que nos são “naturais” e familiares (também os podemos designar por pressupostos ou pré-conceitos) a partir do qual compreendemos, interpretamos e agimos. Os usos da língua materna, por

exemplo, fazem parte desse acervo que herdamos e que condiciona os nossos modos de estar no mundo.

Um horizonte cultural é algo que possibilita e abre para modos de ver e interpretar mas, ao mesmo tempo, nos limita e condiciona (donde a própria ideia de horizonte) a formas de interpretar situadas, uma vez que estão condicionadas por esses mesmos pré-construídos culturais.

Quando nos confrontamos com interpretações cujos pressupostos nos são estranhos, apercebemo-nos facilmente dos limites e da dimensão condicional das nossas próprias formas de ver. Não só somos obrigados a reconhecer que vemos e interpretamos sempre através das “lentes da cultura”, como perdemos a ilusão da unicidade e da universalidade abstrata dos nossos valores e formas de ver. Isto porque, sublinhe-se, nas nossas formas de ver e de interpretar o mundo e nas situações que vivemos estão sempre presentes valores, juízos de valor e modos preferenciais de valorar e de significar (e este será um importante aspeto para o que mais adiante será referido sobre a argumentação).

Em termos práticos, o problema da coexistência intercultural acaba por remeter para um choque de valores e práticas diferentes e até aparentemente incompatíveis. É também por isso que, em termos de coexistência intercultural, a fusão de horizontes está ligada à tentativa encontrar valores partilhados, norteados por aquilo que Marcelo Dascal (2007, p. 284) designa como uma ‘we-intention’. Com efeito, no quadro da sua teoria da ação coletiva, esta tónica na atividade conjunta é o contrário de uma lógica de bipolarização radical. Assim, escreve o autor:

[n]a medida em que as ações de cada lado se referem ao outro lado, este último figura como um “eles” radicalmente estranho e hostil, não como parte de um “nós”; por conseguinte, não apenas as ações de cada lado não se referem *de forma não eliminável* a uma ‘intenção-nós’ compartilhada com o lado oposto; de facto, elas rejeitam completamente as aspirações e as intenções do outro lado e, na verdade, procuram eliminar-se um ao outro. (Dascal, 2007, p. 284. Itálico meu)

Pelo contrário, a atividade conjunta é uma concentração no “nós” como algo não eliminável, como algo que procura colocar como ponto de

partida a construção de um denominador comum negociado, partilhado e reconhecido.

Se o processo da fusão de horizontes pressupõe o estabelecimento de um espaço partilhado e animado pela “we-intention”, em termos práticos, como se realiza este processo?

1.2. Conversação e diálogo-apesar-da-diferença

Mais uma vez vale a pena recorrermos às palavras de Gadamer quando refere que:

[a]gora podemos reconhecer nisso [na fusão de horizontes] a forma de realização da conversação, na qual um tema chega à sua expressão, não na qualidade de coisa minha ou de meu autor, mas de coisa comum a ambos. (Gadamer, 1999, p. 566)

Dito de outro modo, na comunicação intercultural, a conversação e a arte do diálogo — desse “diálogo-apesar-da-diferença” (Johnson *et al.*, 2014, p. 57) — são a via de acesso à possibilidade de uma coexistência e de uma interação compreensiva e cooperativa. Mas, quando se fala em alcançar um denominador ou uma linguagem comum (também se poderia dizer, um jogo de linguagem comum), é importante salientar a sua formação *no decorrer da própria conversação e dos próprios processos de compreensão*. Ou seja, este é um processo de co-construção. Como notou Zygmunt Bauman (2016, p. 113):

[...] tal como a prova do pudim é comê-lo, a prova da conversa como caminho supremo para a compreensão mútua, o respeito recíproco e o acordo final (ainda que apenas um acordo reduzido a ‘concordar em discordar’) está em entrar nesse processo e conduzi-lo tendo em vista negociar conjuntamente os obstáculos que tendem a aparecer no seu curso. Quaisquer que sejam eles, e independentemente de sua magnitude, a conversa continuará sendo o caminho supremo para um acordo e, assim, para uma convivência pacífica e mutuamente benéfica, colaborativa e solidária, simplesmente porque não tem concorrentes, nem, portanto, uma alternativa viável.

A perspectiva da hermenêutica gadameriana é muito fecunda para pensarmos a questão da comunicação intercultural em termos de fusão de horizontes e de atividade conjunta dialógica e negocial, ou seja, um diálogo que ensaia a concretização do possível e coloca a coexistência como viável.

Contudo, esta perspectiva não deixa de aparentar uma certa ingenuidade quanto à natureza dos conflitos e quando as questões (mais do que ao nível da interpretação e do sentido) se colocam no nível prático das relações, das decisões e da ação. Ou seja, importa também considerar que as interações são incontornavelmente atravessadas por tensões de poder, tão caras à linha de abordagem dos Estudos Culturais. Assim, parecem-me apropriadas as observações de Johnson *et al.* (2004, p. 18) ao escreverem que:

A filosofia hermenêutica não pode substituir os estudos culturais, por mais que os possa suplementar, pois há uma marcada negligência das questões de poder e da diferença dentro da filosofia da interpretação que aparece, por exemplo, numa certa segurança cavalheiresca sobre a possibilidade de compreensão.

Pela minha parte — e desde há muito o tenho afirmado — penso que a questão do conflito das interpretações que pode ocorrer na comunicação — e que é um dos problemas da comunicação intercultural — não pode deixar de remeter, em termos de coexistência prática, para a argumentação e para uma imagem argumentativa do pensamento. Com efeito, quando nos abrimos à possibilidade da diversidade interpretativa, não podemos deixar de parte a relação entre a forma como se faz sentido e os pressupostos e valores de que se parte. Desta forma, o conflito das interpretações só pode ser esgrimido, na prática, e tendo em vista um ideal de coexistência pacífica, por uma via que nem dramatize, nem minorize, as divergências, a diferença, o conflito e a polémica. Ou seja, a via da retórica-argumentativa.

2. DA INTERPRETAÇÃO À ARGUMENTAÇÃO E À AÇÃO

Se, de um ponto de vista da comunicação intercultural, é importante compreender a diversidade interpretativa e cultural do mundo para rumar a uma plataforma comunitária animada pelo “we-intention” (e, em última aná-

lise, para uma ideia do humano e de direitos humanos), o facto é que, na prática situada, temporal e espacialmente, as questões da coexistência e da convivência convocam um *sentido de justiça* que é indissociável de práticas argumentativas, as quais, por sua vez, são muito facilitadas quando se pensa no quadro daquilo que designo por *imagem argumentativa do pensamento*.

Quando pensamos que as práticas estão ligadas a convicções e a valores e que estas, por sua vez, se articulam com a apresentação de razões que as procuram justificar e conferir-lhe razão de ser, estamos a abandonar o terreno da lógica binária do certo e do errado, do verdadeiro e do falso e do terceiro excluído e a entrar naquilo que Perelman designou, primeiro, como uma “lógica do preferível” e, posteriormente, como argumentação ou “nova retórica”.

No seguimento da interpretação que James Crosswhite (1996, p. 35) tem da nova retórica (e da teorização que Perelman faz da argumentação) como “uma resposta e uma alternativa à metafísica”, é meu entendimento que a proposta fundamental da nova retórica é a de operar o trânsito de um modo metafísico e tradicional de articular o pensamento para uma imagem argumentativa da razão e do pensamento intimamente ligada a um ideal de coexistência humana, no qual as soluções de violência pudessem ser evitadas.

Dito de outro modo, a tematização da argumentação surgiu para assinalar certas virtudes características do modo argumentativo de pensar, virtudes que nos permitirão viver melhor (em termos de redução da violência física e de tudo que a ela está associado) do que viveríamos se a elas não pudessemos recorrer. *Assim, a minha tese é a de que a argumentação não é, em primeiro lugar, um instrumento ou um dispositivo discursivo para alcançar determinadas finalidades, mas um modo de articular o pensamento em que está presente uma textura social de coexistência humana guiada pela necessidade de orientação existencial e pelo sentido de comunidade e de justiça.*

3. AS LINHAS DE FORÇA DE UMA IMAGEM ARGUMENTATIVA DO PENSAMENTO

O que é, então, uma imagem argumentativa do pensamento? O que é pensar sob o signo da argumentatividade e da argumentação?

De um modo genérico, poderemos dizer que uma imagem argumentativa remete, antes de mais, para uma valorização da dimensão do preferível. Isto é, uma focalização no que é preferível escolher — o que significa que o pensamento axiológico¹ e decide — quando queremos reduzir a arbitrariedade da nossa relação com o mundo e com os outros.

Ela aponta para a tentativa de superar o pensamento dicotómico, não porque faça desaparecer as oposições ou as dissociações, mas porque opta pelo critério da diversidade de vias possíveis e da tensionalidade móvel das noções em detrimento do princípio do terceiro excluído.

Uma imagem argumentativa do pensamento apresenta-se como uma base para a boa sociabilidade, na qual se articulam as noções de liberdade, de responsabilidade e de respeito, possuindo a dimensão crítica e existencial de nos fazer dizer quem somos e onde queremos estar. É uma imagem siamesa da aspiração a uma forma de coexistência minimamente pacífica, pautada pelo princípio da discutibilidade e pela prática do livre exame.

Numa imagem argumentativa do pensamento há uma rejeição de qualquer tipo de absolutismo e isso equivale:

A negar a existência de uma perspectiva abarcante e totalizadora — uma espécie de olho de Deus — a partir da qual cada perspectiva pudesse ser avaliada. As perspectivas avaliam-se confrontando-se umas com as outras e representam propostas e não certezas, caminhos possíveis e perfectíveis e não soluções definitivas e perfeitas. A imagem argumentativa do pensamento é, pois, solidária da recusa do pensamento de via única e é justamente contra este que ela erige a discutibilidade como seu bastião. (Grácio, 2016, p. 98)

Como bem sintetizou Ruth Amossy, trata-se de promover aquilo que se pode designar como uma “coexistência no *dissensus*” (2014, pp. 207 e ss), ideia que foi complementada por Crosswhite quando escreveu que

¹ Escreve Marc Angenot: “o raciocínio axiológico é então criação de uma conexão entre estes dois mundos [o real e o virtual-ideal] ou estas duas ordens incomensuráveis. Axiologizar consiste em colar aos ‘dados’ empíricos signos transcendentos: justo, injusto, bom, nobre, verdadeiro, igualitário, democrático, justiça social, direito ao trabalho, liberdade de expressão, etc. Será que tal ato é bom ou mau? Será que aquele homem é bom ou maldoso? A avaliação incide sobre o incognoscível — no sentido ‘positivo’ deste termo. Toda a avaliação é uma transvaliação na medida em que os valores não emanam do mundo bruto mas submetem o mundo ao seu exame”. (Angenot, 2008, p. 240)

“manter as controvérsias no horizonte, aprendendo a viver com elas de uma forma humana e inteligente, é uma aptidão essencialmente ética. É um requisito para vivermos uns com os outros de uma forma humana e inteligente” (2013, p. 6).

Dito de outra maneira, na imagem argumentativa do pensamento, a presença da alteridade é constitutiva. Por isso, ela está apta a lidar com o múltiplo e com o controverso. Como notou Chantal Mouffe, “longe de pôr em risco a democracia, a confrontação agonística é, de fato, sua condição de existência” (2005, p. 21) e, por conseguinte, o “pluralismo agonístico” é o que mantém viva a sua dinâmica.

Uma imagem argumentativa do pensamento implica que o pensamento não se reduza ao que é possível alcançar pela via das certezas do cálculo, mas saiba lidar também com o incerto, com condições de incerteza, com o ambivalente, com o contingente e com o paradoxal, através de posturas prudenciais, humildes e abertas. Afinal, como bem observou Z. Bauman (2007, p. 26), “a geometria mostra como seria o mundo se fosse geométrico. Mas o mundo não é geométrico. Ele não pode ser comprimido dentro de grades de inspiração geométrica”. E, no que diz respeito à condição de argumentador, são muito sugestivas as palavras de Roselyn Koren (2021, p. 183) quando escreve que “o argumentador é, pois, um ser incerto, privado do conforto da certeza – uma vez que não acredita na existência de verdades ontológicas pré-estabelecidas”.

A imagem argumentativa do pensamento implica também que se saiba lidar com a conflitualidade, com o respeito pelo outro, pelo diferente, pelo alternativo e pela multiplicidade de caminhos possíveis. Aliás, diria mesmo que a imagem argumentativa remete não para um pensamento sob o signo da unidade ou da redução à unicidade, mas para um pensamento que parte sempre de uma base no mínimo dual. Este dá-se quando, para cada assunto, se considera que há, pelo menos, duas perspectivas divergentes.

Uma imagem argumentativa do pensamento valoriza a escuta que, aliás, considera essencial nas práticas argumentativas. Como bem notou Crosswhite (2013, p. 282):

Sem a escuta, a simetria requerida para a argumentação não está disponível; contudo, com a escuta, e com o respeito que a escuta incorpora,

tornamo-nos conscientes de que podemos eventualmente ser persuadidos pelo raciocínio da outra parte.

Por tudo que já foi dito, uma imagem argumentativa do pensamento resiste às concepções que retiram a dimensão dos valores (através de uma distinção artificial entre razão e emoção) na produção do conhecimento. Assim, esta é uma resistência à tendência para adiaforizar² e a manter à distância as questões éticas e políticas ao promover uma racionalidade instrumental.

Refira-se também que a imagem argumentativa do pensamento não procede a uma abordagem objetual da realidade, mas considera-a em termos de assuntos, mais precisamente, *assuntos em questão*. Assuntos sobre os quais é preciso tematizar e considerar as múltiplas abordagens existentes e possíveis.

Enfim, e para concluir retomando a questão do ensino, a imagem argumentativa do pensamento está associada à promoção de um conjunto de competências de cidadania das quais destaco — para além das capacidades de escutar e de coexistir — as capacidades de dialogar, de pensar, de optar e de se comprometer (cf. Grácio, 2016, pp. 192-193).

Mas nela está também patente a dependência dos modos de argumentar relativamente à diversidade de valores culturais. As práticas argumentativas não são iguais em todo e qualquer lugar. Também elas são dependentes das culturas e dos valores que lhes são inerentes. A este respeito é bom recordar que os valores funcionam como uma espécie de campo de pré-persuasões ressonantes e operam como âncoras longínquas a partir das quais somos orientados e levados a fazer escolhas e inferências acerca das situações com que nos confrontamos.

Ora, compreender que cada cultura articula os seus procedimentos de ligação e de dissociação e que axiologiza de formas diversas (ou seja, segundo uma lógica que está longe de ser universal) é um passo importante para perceber que há muitos jogos de racionalidade e que a arte do encontro implica uma mente aberta, pluralista e receptiva às diferenças e ao diferente.

² Bauman fala de adiaforização como “os estratagemas voltados para colocar (...) certas categorias de seres humanos fora do eixo moral-imoral – ou seja, fora do ‘universo das obrigações morais’ e do reino dos fenómenos sujeitos à avaliação moral; estratagemas para declarar tais ações ou inações, de maneira implícita ou explícita, ‘moralmente neutras’ e impedir que as escolhas entre elas sejam submetidas a um julgamento ético”. (Bauman & Donskis, 2013, p. 39)

4. CONCLUSÃO. O EXEMPLO DA ARGUMENTAÇÃO *AD PERSONAM*

Para concluir, irei agora exemplificar, recorrendo a um tipo de argumentação que é por muitos considerada falaciosa ou desrespeitosa da ética da discussão: refiro-me à argumentação *ad personam*. Podemos dizer que ela está do lado dos processos e dos efeitos de estigmatização do outro. Mas, antes de avançarmos, convém contextualizar um pouco.

Como é sabido, no discurso retórico-argumentativo estão sempre presentes três dimensões: o *ethos*, o *pathos* e o *logos*. O argumentador tem um *ethos* discursivo, ou seja, é uma pessoa e carrega ou transmite uma imagem de si através do seu discurso (por exemplo, seriedade, simpatia, distância, rigor, confiança, etc.) e que carrega também uma história de vida (*ethos* pré-discursivo). Nas interações argumentativas é sempre importante a questão do *com quem* estamos a falar, e isso remete para a dimensão do *ethos*.

Por outro lado, o discurso retórico-argumentativo não é emocionalmente neutro. Recorrendo a valores, a valorizações e a desvalorizações, este discurso carrega e transmite emoções, emoções que não são antagónicas da razão. E é essa presença das emoções no discurso que é referida pelo *pathos*. Por exemplo, um apelo à piedade é um argumento fundado no *pathos*.

Por fim, há o *logos*, ou seja o *assunto em questão*, aquilo que está em causa, o polo semiótico em torno do qual se organiza a interação argumentativa.

Argumentamos para tematizar assuntos e eventualmente resolvermos a questão que nos divide, que nos põe em desacordo. Ora uma imagem argumentativa do pensamento valoriza o desacordo e propicia lidar com ele.

É claro que as coisas podem descambar e o recurso à argumentação *ad personam* é justamente uma das vias que a interação pode tomar. Consiste ela em tentar encerrar, ou dar por encerrado, o assunto pela desvalorização, descredibilização e deslegitimação da pessoa do outro argumentador, tornando-o indigno de ser escutado.

No entanto, o desacordo também pode ser fecundo se for considerado como um passo para ouvir o outro e considerá-lo na sua diferença posicional, procurando lidar com ela.

Ou seja, uma imagem argumentativa do pensamento está associada a uma racionalidade argumentativa que promove o respeito pelo outro. Isso mesmo referiram Toumin *et al* (1984, p. 14), quando escreveram:

Qualquer pessoa que participa numa argumentação mostra a sua racionalidade, ou a falta dela, através da forma como lida e responde à oferta de razões a favor ou contra as teses. Se for ‘aberto aos argumentos’, ela reconhecerá a força das razões ou procurará replicar-lhes, lidando com elas, em qualquer dos casos, de uma forma ‘racional’. Se for ‘surdo aos argumentos’, pelo contrário, poderá ignorar razões contrárias ou responder-lhes com asserções dogmáticas, falhando, nestes casos, em lidar com os assuntos ‘racionalmente’.

Acontece, muitas vezes, que uma forma de ser “surdo aos argumentos” é, justamente, a desqualificação do outro, o ataque pessoal no qual — no limite — a dignidade humana e a legitimidade da fala é retirada à pessoa do interlocutor.

Curiosamente, Miranda Fricker (2007), embora no âmbito das epistemologias feministas, refere algo de similar aos procedimentos e efeitos argumentação *ad personam*. Esta autora fala de formas de descredibilização — nomeadamente das mulheres — em termos de competências cognitivas, a qual procede por uma desqualificação que torna uma pessoa irrelevante. Por exemplo, a palavra “histérica” foi usada para desqualificar as mulheres na sua capacidade de conhecer e a acusação de “exageradamente emotiva” é muitas vezes usada no mesmo sentido destituente. Poderíamos dizer que se trata de uma forma de *bullying* linguístico e, simultaneamente, de *gaslighting*, uma palavra que designa um processo de minar a confiança de alguém na sua própria credibilidade. O interessante é que esse fenómeno é classificado como “injustiça testemunhal” e insere-se no quadro mais alargado do que a autora chama “injustiça epistémica”.

Ora estes parecem-me ser ensinamentos fundamentais a ter em conta se quisermos pensar no contributo que o ensino da argumentação e da interação argumentativa pode proporcionar para uma educação intercultural, nomeadamente em termos de civilidade, de tratamento do outro, de coexistência no registo da hospitalidade e de prevenção do abuso e da violência.

A ideia de uma imagem argumentativa do pensamento que tem como seu ponto de partida a diferença e a pluralidade (e não a mesmidade ou o consenso dogmatizado) deve ser compreendida como estando ligada a um ideal pedagógico virado para a cidadania e pautado pelo livre exame, pelo acolhimento do contraditório e pela capacidade de coexistir numa sociedade pluralista. Afinal, como haverá consciência da parcialidade e das posicionalidades, bem como das pretensões à universalidade, sem que se parta de uma imagem argumentativa do pensamento?

Na comunicação interpessoal e, em particular, nas práticas argumentativas há toda uma pulsação de micropoderes pronta a desafiar o princípio da ética da comunicação que sugere ver e tratar o outro como um semelhante e em paridade no quadro daquilo a que Christopher Tindale (2020, §17) chama uma «retórica do encontro». Ora essa consciência, fomentada por uma educação que tenha como pano de fundo a argumentação, é não só um passo para a elevação da coexistência interpessoal, como também, um patamar decisivo para a concretização de uma desejável comunicação intercultural pautada pela justiça epistémica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amossy, R. (2014). *Apologie de la polémique*. Presses Universitaires de France.
- Angenot, M. (2008). *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*. Mille et une nuits.
- Bauman, Z. (2007). *Modernidade e Ambivalência*. Relógio D'Água Editores.
- Bauman, Z., & Donskis, L. (2013). *A Cegueira Moral: a Perda da Sensibilidade na Modernidade Líquida*. Zahar Editor.
- Bauman, Z. (2016). *Estranhos à nossa porta*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Jorge Zahar Editor
- Crosswhite, J. (1996). *The rhetoric of reason: writing and the attractions of argument*. The University of Wisconsin Press.
- Crosswhite, J. (2013) *Deep Rhetoric. Philosophy, Reason, Violence Justice, Wisdom*. The University of Chicago Press.
- Dascal, M. & Chang H.-L. (Eds.) (2007). *Traditions of controversy*. John Benjamins.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press

- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdade e Método* (3.ª ed.). Editora Vozes.
- Grácio, R. A. (2016). *A argumentação na interação*. Grácio Editor.
- Johnson, R., Chambers, D., Raghuram, P. & Tincknell, E. (2014). *The Practice of Cultural Studies*. SAGE Publications.
- Koren, R. (2021). Restrições e autonomia: a identidade dos sujeitos do discurso e da argumentação. In M. Angenot, M. A. Bernier, & M. Corê (Eds.). *Renascimentos da retórica. Perelman hoje*. Grácio Editor.
- Mouffe, C. (2005). Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*, (25), 11–23. doi:10.1590/s0104-44782005000200003
- Tindale, C. W. (2020). La raison interculturelle et les conditions préliminaires de l'argumentation. *Argumentation et Analyse Du Discours*, (25). doi:10.4000/aad.4477
- Toulmin, S., Rieke, R., & Janik (1984). *An Introduction to Reasoning*. (2.ª ed.). Macmillan Publishing Company.