

FREIRE E O ONDJANGO PODEM DIALOGAR? REFLEXÕES SOBRE O DIÁLOGO DE FREIRE COM O ONDJANGO AFRICANO / ANGOLANO

KAVAYA, Martinho – UFPEL – makavaya@yahoo.com.br

GT: Educação Popular / n.06

Agência Financiadora: Sem Financiamento

1 Considerações iniciais

Quando pensamos o título “*Freire e o Ondjango podem Dialogar?*”, veio-nos à memória a “*mangueira*”, árvore recifense e angolana. Rememoradora do ondjango, sobretudo quando, debaixo de sua sombra, Freire se senta, repousa, esperando pelo outro para entabular o diálogo (ohango). Os angolanos, da mesma forma, se sentam para praticar o ondjango, o encontro vivo, de conversa vital dos vivos que buscam permanentemente a vida. Daí a razão de ser da mensagem garimpada do acervo de Ana Freire, fotocopiada e estampada para apresentar a *Pedagogia da Indignação* (FREIRE, 2000, p.5), na qual ele manifesta seu projeto pedagógico, transformador e vital, sobretudo ao escolher a *sombra da mangueira* para repousar, enquanto esperava pelo outro. Pois, para ele, “quem espera na pura espera vive o tempo de espera vã” (ibid). Aí prometia trabalhar os campos onde conversaria com os homens. Suaria seu corpo que o sol queimaria, suas mãos ficariam calejadas, seus pés aprenderiam o mistério dos caminhos, seus ouvidos ouviriam mais, seus olhos veriam o que antes não viam, enquanto esperaria pelo outro. Não o esperaria na pura espera, porque o seu tempo de espera era um tempo de quefazer. Desconfiaria daqueles que viriam dizer-lhe, em voz baixa e precavidos: “é perigoso agir; é perigoso falar; é perigoso andar; é perigoso, esperar, na forma em que esperas” (ibid), porque esses recusavam a alegria da chegada do outro. Desconfiaria também daqueles que viriam dizer-lhe, com palavras fáceis, se já tinha chegado, porque esses, ao anunciá-lo ingenuamente, antes o denunciariam. Estaria preparando a chegada do outro, “como o jardineiro prepara o jardim para a casa” que se abriria na primavera. Daí a necessidade da espera pelo outro para juntos aprenderem a ler a palavra e a história (ibid).

Na obra “*À sombra desta Mangueira*”, Freire (2004b) retoma sua infância e, à sombra das árvores recifenses, aprende “*a solidão de estar só como uma forma de estar com e estar sendo*” (SOUZA, 2001, p.364). Referindo-se à experiência da infância, Freire apresenta considerações radicalmente significativas do vivido e aprendido no mundo da vida; discute problemas “*locais e globais da contemporaneidade*” (ibid, p.365), tais como:

globalização, pós-modernidade, ação de partido de esquerda, a passagem pela Secretaria Municipal de São Paulo (1989-91), reafirma sua radicalidade absoluta a favor dos oprimidos, recusando o mecanismo e o determinismo que gera o imobilismo; reafirma, sobretudo, a história como possibilidade, a esperança, a tolerância, a dialogicidade e a problematização, como exigência ontológica dos seres humanos (ibidem).

Conforme vimos, o ondjango nos remete para a realidade da casa (NUNES, 1991, 159). Mas de que casa se trata? Trata-se da casa de conversa, de reunião, de hospedagem, de partilha de bens/refeição/serviços, de educação/iniciação sociocultural, de entretenimento e/ou de fazer justiça. Antes de tudo, se trata de uma casa, ponto de partida e ponto de confluência; de uma casa com as condições de se poder sentar, reunir junto de alguns mais-velhos; trata-se de um lugar de encontro.

Nesta ótica, enquanto realidade física, ondjango significa espaço aberto nas laterais, construção de pau-a-pique, em forma circular, não rebocada dos lados, sem paredes, encoberta de capim (colmo) ou debaixo de uma árvore frondosa, grande e de sombra¹, onde os homens se sentavam para que o ohango se tornasse factível ou realizável. No interior do ondjango sempre se encontrava lenha, em troncos grandes, (olononga), transportados pelos jovens. Admitia-se que fosse adornada com troféus de caça ou de guerra (ibid). Esta casa (ondjango), nos primórdios, não era propriedade de ninguém em particular, (ibid), mas de todos os homens que dela faziam uso diário.

Toda a vida parte do ondjango e lá encontra seu ápice. Aí, segundo a pertinência do vivenciado, o ohango (conversa/diálogo) tomava vários significados: “ondjango”, enquanto “ulonga” (relato da vida desde o encontro anterior), “elongiso” (ensinamento e aprendizado), “ekuta” (partilha de bens alimentares), “ekongelo” (reunião de caráter deliberativo), “ekanga/okusomba/okusombisa” (reunião para fazer justiça e sentenciar para punir ou absolver o argüido), “okupapala” (encontro de entretenimento, festas e danças culturais e tradicionais, conforme a situação vivida no momento: morte, caça, casamento, iniciação sociocultural e comunitária, acolhimento de uma visita etc.), “ondjuluka” (encontro para organizar um mutirão comunitário a favor de algum da comunidade em situação de doença, problema socioeconômico, intervenção de ajuda na sua lavoura etc.) (KAVAYA, 2006, p.147). Afinal, o ondjango é o habitat comunal e

¹ Os encontros de anciãos, diz Nunes (ibid), “à sombra duma árvore simbólica”, era algo muito comum. É freqüente este hábito nas comunidades do Quênia, Tanzânia, Zaire e em várias comunidades de Angola, onde alguns mais velhos traziam os próprios “otchalo”, isto é, banquinhos forrados de pele (couro) para se sentar à volta da fogueira partilhando os alimentos e a sabedoria.

vital onde se desenham as relações de convívio geo-histórico, econômico, sociocultural, político etc., em vista o bem comunitário.

O ondjango estava habitualmente localizado numa área considerada espaço de todos os residentes da comunidade. Lugar respeitado, quase sagrado, e era da consciência da comunidade ser aquele espaço o centro da vida comunitária, da aldeia; o centro onde passava e dimanava a corrente vital do clã ou da aldeia, de onde fluía o respeito e as decisões importantes em prol da comunidade (ibid). Era realmente a casa da conversa, da discussão de tudo e de resolução das grandes questões da vida que fluíam a partir do ulonga.

Uma segunda abordagem trilha pela proposta dialógica de Freire que ganha sentido, quando, no ato dialógico, tem-se em conta o mundo da vida ou a cultura da pessoa com quem se dialoga. Neste sentido, Freire demonstra esta idéia na busca de larga compreensão de caminhos que levam à transformação. Daí a necessidade da ousadia, possível de acontecer através da tomada de consciência, propulsora da crítica. Tal discussão será feita mirando para a experiência de Freire com o mundo africano.

2. Freire e sua trajetória pelo mundo africano

Para o melhor entendimento de Freire e sua trajetória pelo mundo africano, onde é visível localizar a cultura ondjangiana, isto é, a cultura dialógica, precisamos, no mínimo, passar, de forma lapidar, pelo mundo vital onde ele navegou e a partir do que deixou, para a humanidade, expressivo e provocador legado filosófico, antropológico, sociológico, político, teológico e, centralmente, pedagógico.

Entendemos a vida e a obra freiriana, considerando sua adesão, vivência e compromisso sóciopolítico com a sua terra e os momentos históricos vividos no Brasil na hora do seu surgimento, como uma hora kairológica (oportuna) para pensar a sociedade e, em particular, a educação. Nos anos de 1921-1964 vislumbra-se a primeira parte da trajetória freiriana: *“Paulo Reglus Neves Freire, conhecido, no exterior apenas como Paulo Freire”* (GADOTTI, 2001, p.28), nasceu em Recife, Pernambuco; lá concluiu os estudos secundários e fez sua primeira Universidade, cursando Direito. Já em 1944 casou-se com Elza, docente da escola primária, introdutora de Freire no mundo cultural e educacional no *chão recifense*.

A primeira atividade por ele desenvolvida foi junto ao Serviço Social da Indústria (SESI) e ao Movimento de Cultura Popular (MCP). Daí o surgimento da alfabetização e da criação dos Círculos de Cultura, extensiva pela região nordestina

brasileira. Em 1959, na Universidade Federal de Recife, Freire redige sua primeira obra: *Educação e Atualidade Brasileira*, tese de concurso público para a carreira de *História e Filosofia da Educação de Belas Artes de Pernambuco* (GADOTTI, 2001, p.257). Nesta tese, continua Gadotti, encontra-se presente, pela primeira vez, a idéia de uma escola democrática, centrada no educando e na problemática da comunidade em que vive e atua (ibid); uma escola que, por uma nova prática pedagógica, deveria se capacitar para provocar no discente a transição de sua consciência mágico-ingênua à crítica, fomentadora de transformações sociais (ibid). Com alguns retoques, esta tese doutoral resultou, mais tarde, na obra *Educação como Prática da Liberdade*, constituindo-se como primeira obra de Freire, marcando sua presença no mundo tanto de leitura da realidade social na qual vivem as pessoas como no cenário da educação nacional e mundial.

Hoje, pensando na presença/ausência desta figura universal, entendemos que ele apresenta-se ao mundo que acredita na mudança como o grão de trigo que, lançado à terra, apodrece para produzir frutos abundantes, deixando, em sua trajetória de educador, um legado, que Souza (2002, p.67) resume:

a)Uma profunda crença na pessoa humana e na sua capacidade de educar-se como sujeito da história; b)Uma postura política firme e coerente com as causas do povo oprimido, temperada com a capacidade de sonhar e de ter esperança; c)A ousadia de fazer e de lutar pelo que se acredita, e, junto com isto, a humildade de quem sabe que nenhuma obra grandiosa se faz sozinho, mas que é preciso continuar aprendendo sempre; d)Um jeito do povo se educar para transformar a realidade – uma pedagogia que valorize o saber do povo, ao mesmo tempo em que o desafia, a saber, sempre mais; e)Uma preocupação especial com a superação do analfabetismo, e com uma pedagogia que alfabetize o povo para ler o mundo [através da leitura da palavra].

Estamos diante do reencontro de Freire com a África. Falamos em reencontro e não em encontro na medida em que, quando lá pisava pela primeira vez, o chão africano parecia-lhe, segundo lembra, que estava revendo e reencontrando um mundo que haveria já visitado e experienciado (FREIRE, 1984). As semelhanças encontradas em África (Tanzânia) faziam-lhe sentir o reencontro do Brasil com a terra mãe, a mãe África. Assim, ele dizia (ibid, p.13-14):

A cor do céu, o verde-azul do mar, os coqueiros, as mangueiras, os cajueiros, o perfume de suas flores, o cheiro da terra; as bananas, entre elas a minha bem amada banana-maçã; o peixe ao leite do coco; os gafanhotos pulando na grama rasteira; o gingar dos corpos das gentes andando nas ruas, seu sorriso disponível à vida; os tambores soando no fundo das noites; os corpos bailando e, ao fazê-lo, “desenhando o mundo”, a presença, entre as massas populares, da expressão de uma

cultura que os colonizadores não conseguiram matar, por mais que se esforçassem para fazê-lo, tudo isso me tomou todo e me fez perceber que eu era mais africano do que pensava.

É de lembrar que a vida de Freire foi marcada por mortes e ressurreições, de tombos e erguidas. Alguns dos seus sonhos, queremos acreditar, adormeceram nas noites tremendas da ditadura militar. Se a ditadura seqüestrou vários dos sonhos humanos e humanizantes de Freire, a nossa cotidianidade é marcada pelo sufoco do capital e poluição do mercado, que dita a vida e os movimentos dos homens nas sociedades. Neste ano de 1964, Freire prova do cálice amargo de prisão durante 72 dias, sua quaresma para o exílio onde, como andarilho pelo mundo afora, permanece 16 anos. Assim, em 1964 “*asilou-se na embaixada de Bolívia*” (GADOTTI, 2001, p.42), passando pelo Chile, EUA e instalando-se, já em 1970, em Genebra para atuar no Conselho Mundial de Igrejas, de onde parte para a África, para colaborar com esse mundo, que estava ou tinha já conquistado sua independência política, na sistematização de seus planos de educação. Assim, as asas de Freire sobrevoaram Cabo Verde, Angola, e Guiné-Bissau (ibid, p.42-43).

Ele, pisando o solo africano, sentia-se realizando um *retorno* e não uma *chegada*; ele se sentia estar em casa própria; por essa razão é que ele, visitando a equipe do Instituto de Ação Cultural (IDAC), pela primeira vez, na Guiné-Bissau, ousou dizer, sem medo de errar: “*quando voltei à Guiné-Bissau*”. Maravilha! “*Tudo o que ele via e sentia*”, diz Andreola (2005, p.66), “*revelava tantas afinidades entre África e Brasil*”.

Tratava-se de um encontro verdadeiramente amoroso, “*um olhar de amorosidade, de encantamento*”, de um encontro que reconhecia no outro um eu, e juntos buscavam um caminho para a construção de uma sociedade onde todos pudessem ter voz e vez. Este encontro reconhecia as potencialidades do outro como sujeito, militante engajado, no esforço sério de reconstrução de seu país (FREIRE, 1984, p.15): “*oposto do olhar de Hegel, um olhar que expressava apenas preconceito e desprezo total*”, tal como o alude Andreola (ibid).

Segundo Andreola (2005), os sentimentos de *amorosidade* que Freire teve para com a África verificaram-se na sua coragem ao partir e ir ao encontro do outro, lá onde ele residia. É um sentimento de amor, sobretudo se entendermos o amor como “*um ato de coragem, nunca de medo (...), de compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes homens, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com a sua causa. A causa de libertação. Mas este compromisso, porque é amoroso, é dialógico*” (FREIRE, 2004a, p.80).

Estes sentimentos amorosos para com a África fizeram de Freire um franciscano. Amando a África amou todos os seres que nela se moviam e que tinham perdido a terra em busca da vida, do sossego e da liberdade que não existia entre os homens oprimidos. Amando a África, amou a ecologia africana. Esta visão freiriana, inteiramente ecológica, apresentada por Dowbor (in FREIRE, 2004b, p.12), autoriza a Andreola (2005, p.67) a falar de *“uma reminiscência de Freire, também carregada de um profundo sentimento ecológico e de autêntica amorosidade para com as árvores queimadas e para com os animais expulsos pela crueldade da guerra”*. Trazendo à tona tal reminiscência, Freire (1984, p.38) afirma:

Na volta à Guiné-Bissau, olhando pela janela do helicóptero dirigido por pilotos soviéticos, junto aos quais dois jovens nacionais continuavam sua aprendizagem, via, lá embaixo, as frondes das árvores queimadas de napalm. Olhava atentamente, curiosamente. Nenhum animal. Uma ou outra ave maior voava calmamente. Lembrava-me do que nos dissera o Presidente Luiz Cabral, em nosso primeiro encontro, quando nos falara de diferentes instantes e aspectos da luta, com a mesma sobriedade com que o jovem diretor do Internato conversara com Elza e comigo. “Houve um momento, disse o Presidente, em que os animais da Guiné ‘pediram asilo’ aos países vizinhos. Somente os sagüis permaneceram refugiando-se nas zonas libertadas. Tinham horror dos ‘tugas’. Depois, coitados, passaram a temer-nos. É que nos vimos forçados a começar a comê-los [*Comê-los, aqui tem o sentido de guerreá-los, eliminá-los*]. Espero que, em breve, os nossos animais retornem – concluiu o presidente – convencidos de que já não há guerra”. Da janela do helicóptero olhava atentamente, curiosamente. Não havia ainda, pelo menos naquelas bandas do país, indícios daquele retorno...

Este encontro/reencontro de Freire com a África foi um reencontro/encontro de aprendizado, mais que um encontro de ensino. Nós podemos verificar esta afirmação no diálogo que Freire entabula com Sérgio Guimarães (FREIRE & GUIMARÃES (2003, p.61):

Mas aí é uma coisa engraçada, Sérgio. Como a África vai ensinando a gente! Como a realidade vai ensinando! Por exemplo, se eu estiver escrevendo para o Brasil, sobretudo para os educadores que estivessem trabalhando com massas populares em centros urbanos, como São Paulo, eu teria sugerido que, ao abrir o livro, na introdução, o animador propusesse aos participantes do círculo que fizessem uma leitura silenciosa do texto e que, em seguida, cada um iria fazer a leitura em voz alta. Mas para a África, não. Inclusive a minha primeira tentação foi essa. Imediatamente o lápis parou no caminho e refiz a trajetória. Na África, meu querido Sérgio, a gente está enfrentando uma cultura cuja memória (...) é auditiva, é oral e não escrita.

Neste reencontro com a África, Freire reconheceu o valor da cultura de um povo, sobretudo a cultura que une a palavra ao gesto. Para o efeito, vejamos o que ele

visualizou numa grande praça organizada em memória ao dia da Independência da Guiné-Bissau, onde a festa e a palavra se sincronizavam:

Manhã quente de setembro. Asfixiante, quase. Comemorava-se a independência do país. Uma grande praça. No fundo, o palanque em que se achavam as autoridades (...). Grupos variados desfilam. Representam organizações populares de Tabancas e bairros de Bissau. Crianças, jovens, mulheres, homens coloridamente vestidos. Cantam e bailam. Movem-se. Vão e vêm, curvando-se e recurvando-se, numa riqueza extraordinária de ritmos. A multidão toda (...) participava, ativamente, do desfile. Não estava ali apenas para olhar e escutar, mas para expressar, conscientemente, a alegria de poder estar ali, como um povo que conquistara o direito de ser. A multidão cantava também, movia-se também. Não se tratava de um ‘espetáculo folclórico’ a que uns poucos, à distância, assistissem. Era uma festa do povo (...). Após o desfile, encerrado com a apresentação de unidades das FARP, o Presidente Luiz Cabral começou então o seu discurso. Exatamente em frente ao local do palanque em que se achava o Presidente, um grupo da banda militar, perfilado. Em certo momento, um dos soldados da banda, como estivesse caindo sobre si mesmo, desfalece. O Presidente pára o seu discurso. Olha fixo o militante que está sendo amparado por seus camaradas. A multidão percebe. Abre caminho a um carro que se aproxima e em que o soldado é conduzido ao hospital. O Presidente acompanha com o olhar o carro que parte e logo desaparece. Só então vota a falar. A meu lado em voz baixa, disse Elza: ‘este foi o momento mais bonito de nossa visita a este país. Temos, realmente, muito, o que aprender de um povo que vive tão intensamente a unidade entre a palavra e o gesto. O indivíduo aqui vale enquanto gente. A pessoa humana é algo concreto e não uma abstração’ (FREIRE, 1984, p.38-39).

3. Freire, diálogo e cultura.

Nesta abordagem, trazemos Freire à superfície, um Freire num mundo da vida que só tem sentido se estiver sincronizada pelo diálogo, “*com...*”. O fato de existir é, de “*per se*”, um lançar-se em uma relação, é um estar com. É um *eu* que se encontrando com um *tu* perfaz um *nós*. Cada movimento humano é uma comunicação. Comunicamo-nos com o mundo, isto é, com os outros homens e mulheres, conosco mesmos, com a natureza e com o transcendente.

O diálogo é aqui o pano de fundo da reflexão proposta. De um modo lapidar, trazemos à superfície algo que se relaciona com a trajetória de Freire pelo mundo africano que ele próprio considera como se fosse um re-visitar, um reencontrar-se com o continente-mãe. Isto nos possibilitará a aprofundar o ideário dialógico freiriano. Daí o sentido dos temas: cultura e diálogo, conscientização e diálogo dos dois ideários (o freiriano e o ondjangiano). Finalmente, a necessidade de se fazer uma síntese cultural, que nos remeta à tríplice certeza: certeza de sempre começar, a necessidade de continuar e a interrupção feita um caminho.

Assim, ao localizarmos Freire num bairro de Recife, ao situar sua infância no tempo dos lampiões, ao referenciá-lo numa hora de intensas transformações sócio-políticas, ao encontrar sua personalidade no mundo familiar, feito de um quintal dos fundos de sua casa com árvores, bananeiras, cajueiros, fruta-pão, mangueiras, etc.; ao acharmos Freire, que aprende a ler à sombra das árvores, usando como quadro-preto, o próprio chão e, como giz, o graveto de pau; ao situarmos Freire na família, como caçula da casa, nos sofrimentos, feitos de mortes e nascimentos, de lágrimas e alegrias, de filhos e mulheres, de amigos e colegas de trabalho (GHIGGI & KNEIP, 2004), estamos, conforme o próprio Freire (2003b, p.30), diante do *“homem que está no mundo e com o mundo”*, diante do ser com capacidade de se relacionar, de sair de si; de projetar-se nos outros, de transcender. Uma relação que não se dá apenas com os outros, mas também se dá no mundo, com o mundo e pelo mundo. O animal está no mundo e não com o mundo (ibid). Aqui o homem apresenta-se como senhor de sua história, do passado, do presente e do futuro. Compreendendo sua realidade, o homem lança-se em indagações sobre o desafio da realidade, procurando soluções adequadas: *“seu eu e suas circunstâncias”*. Cria-se um mundo cultural que enche os espaços geográficos e históricos (ibid).

Freire entende a cultura como *“tudo o que é criado pelo homem”* (ibid), algo que circunda toda a vida dos humanos que parte de coisas ínfimas até as grandiosas, desde poesia à frase de saudação. Freire (2003b, p.31) continua pensando na cultura como aquela realidade que

consiste em criar e não em repetir. O homem pode fazê-lo porque tem uma consciência capaz de captar o mundo e transformá-lo. Isto nos leva a uma segunda característica da relação: a consequência, resultante da criação e recriação que assemelha o homem a Deus. O homem não é, pois, um homem para a adaptação. A educação não é um processo de adaptação do indivíduo à sociedade. O homem deve transformar para ser mais (...).

Neste processo cultural que acontece no tempo, o homem identifica-se com a sua própria ação na temporalidade, onde ele se faz homem-história e na transcendentalidade, onde ele pode transcender sua imanência, estabelecendo relação com os seres infinitos. Entretanto, esta relação não supõe domesticação, submissão ou resignação diante do ser infinito, como diz Freire (ibid). Pela cultura, se visualiza o papel ativo do homem em sua e com a sua realidade (FREIRE, 2003a, p117). Cultura é, então, o

acrescentamento que o homem faz ao mundo que não fez; (...) resultado de seu trabalho, do seu esforço criador e recriador; aquisição

sistemática da experiência humana; incorporação (...) crítica e criadora, e não uma justaposição de informes ou ‘prescrições’ “doadas”. [Aqui], o aprendido da escrita e da leitura [é a] chave com que o analfabeto iniciaria a sua introdução no mundo da comunicação escrita. [É] o homem, afinal, no mundo e com o mundo. O seu papel [é o] de sujeito e não de mero e permanente objeto.

Desde o ponto de vista da alfabetização, o analfabeto que entra nesse processo, iniciaria a operacionalização de sua mudança de atitudes que acabariam revendo o espaço pensado e estudado. Assim, o analfabeto, reflete Freire (ibid),

descobrir-se-ia, criticamente, como fazedor desse mundo da cultura; descobriria que tanto ele, como o letrado, têm um ímpeto de criação e recriação; descobriria que tanto é cultura o boneco feito pelos artistas, seus irmãos do povo, como cultura também é a obra de um grande escultor, de um grande pintor, de um grande místico, ou de um pensador; que cultura é a poesia dos poetas letrados de seu país, como também a poesia de seu cancionero popular; que cultura é toda criação humana.

Freire (ibid, p.104), trazendo Fernando de Azevedo, através da obra “*A Cultura Brasileira*”², diz que tal cultura, fixada na palavra, corresponde a nossa inexperiência do diálogo, da investigação, da pesquisa, intimamente ligados à criticidade, que é a tônica fundamental da mentalidade democrática. Continuando, ele reconhece que mais tarde se fazia sentir a preocupação da identificação da cultura fixada na palavra com a realidade. Estava-se vivenciando uma nova era, do clima de transição (ibid): busca do esvaziamento da educação de suas manifestações ostensivamente palavrescas³, superam-se as posições reveladoras da descrença no educando, seu poder de fazedor, de criador, de recriador, de trabalhador e de discutidor.

A nova página que se abre é a do reconhecimento e de crença no poder do educando de discutir seus problemas vitais, os problemas democráticos do seu mundo da vida, problemas do trabalho, problemas do país, do continente mundo, etc., problemas que passam pela educação como ato do amor, de debate e discussão. Para Freire (2003a, p.104),

a educação é um ato de amor, por isso, um ato de coragem. Não pode temer debate. A análise da realidade. Não pode fugir à discussão criadora, sob pena de ser uma farsa. Como aprender a discutir e a debater com uma educação que impõe? Ditamos idéias. Não trocamos idéias. Discursamos aulas. Não debatemos ou discutimos temas. Trabalhamos sobre o educando. Não trabalhamos com ele. Impomos-lhe uma ordem a que ele não adere, mas se acomoda. Não lhe

²Vista como uma das melhores obras culturais, senão mesmo a melhor obra, publicada no Brasil, conforme reconhece Freire.

³Palavresca, do palavreado, significa conjunto de palavras com pouco ou nenhum nexos e importância: loquacidade astuciosa.

propiciamos meios para o pensar autêntico, porque recebendo as fórmulas que lhe damos, simplesmente as guarda. Não as incorpora porque a incorporação é o resultado de busca, de algo que existe, de quem o tenta, esforço de recriação e de procura. Exige reinvenção.

Não há dúvidas, como diz Oliveira (1996, p.8), que o conceito freiriano de diálogo não constitui novidade em suas especulações filosóficas. Tal reflexão já se encontrava nas obras de Aristóteles, Tomás de Aquino ou de Maritain. Daí é que o próprio Freire não reivindica para si a primazia da análise filosófico-educativa fundamentada na práxis dialógica (ibid). Pelo contrário, reconhece o mérito de vários antecessores, como Dewey e Jaspers, que salientaram a ação pedagógico-filosófica centralizada no diálogo (ibid).

Freire procurou desfazer as críticas que o acusavam de falta de originalidade. Ele embasou seus argumentos na afirmação de Dewey, segundo a qual, a “*originalidade não está no fantástico, mas no novo uso de coisas conhecidas*” (ibid).

A novidade pedagógica freiriana das especulações filosóficas sobre o diálogo, refletia Oliveira (id, p.9), encontra-se no fato de ele ter colocado tal problemática no contexto dialético de uma teoria do conhecimento. Isto trazia à superfície elementos ativos do conhecimento na construção de modelos mentais, cuja função era a de apreender os diferentes aspectos da realidade. Isto significava que qualquer um tinha sempre algo a aprender com o outro, mesmo quando este partisse de hipóteses diferentes. Neste caso, segundo o mesmo autor (ibid), o significado profundo do diálogo, na filosofia educacional de Freire, é que este não era tido como simples habilidade ou uma forma cortês de discurso polêmico ou retórico, preso a esquemas rígidos e dogmáticos, em que os discursantes achavam-se igualmente convencidos de possuírem toda a verdade e cuja tática objetiva consistia em coagir os demais a uma plena aceitação de suas verdades.

Na alfabetização, Freire via o diálogo como método de investigação pedagógica, que fazia com que as técnicas de ensino e de aprendizagem se incorporassem, não apenas a cada fragmento, que pudesse aparecer em vários e diferentes posicionamentos teóricos, mas para assegurar o desenvolvimento dialético de sua própria verdade, considerando elementos novos que emergiam do contexto social (ibid).

Acreditamos, ainda, que Freire tenha, também, garimpado o conceito de diálogo, de Buber. As razões que autorizam a afirmação prendem-se ao fato de não serem raras as vezes que Freire cita o pensador francês. Deste modo, na obra *Eu e Tu*, Buber (2004a, p.30) traz a palavra como sendo dialógica. Buber desenvolve a profunda ontologia da

palavra, reconhecendo-a como “*palavra falante*” e “*portadora do ser*” (ibid). Por ela o homem navega no oceano da existência. A palavra conduz o homem e não vice versa e o mantém no ser. Na visão buberiana (ibid), “*a palavra proferida é uma atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser do homem. Ela é um ato do homem através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros (...). A palavra, como portadora do ser, é o lugar onde o ser se instaura como revelação*” (ibid).

Buber mostra, ainda, que o princípio e o fundamento da existencialidade humana localizam-se na palavra e, aliando-se à categoria ontológica do ente, a palavra-princípio instaura o evento dia-pessoal da relação.

A partir dessa introdução, é possível o entendimento de Freire (2004a, p.78), de modo singular quando ele reconhece a existência humana como aquela que, por ser tal, não pode ser muda, silenciosa, tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Por essa razão é que ele diz: “*existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo modificado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar*” (ibid). E os homens se fazem tais, não pelo silêncio, mas pela palavra, pelo trabalho e pela ação-reflexão.

Mas se dizer a palavra verdadeira é trabalhar, é transformar o mundo, é a práxis, então este ato não pode ser privilégio de algumas pessoas, mas constituir-se direito da humanidade. Conseqüência disso é que a palavra verídica não pode ser dita por uma pessoa sozinha ou por uma às outras, mas partilhada entre os que estiverem em cena. Daí a coerência na afirmação de Freire ao dizer: “*ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo*” (2004, p68).

Portanto, para Freire (2003a, p.115), diálogo “*é uma relação horizontal de A com B. (...) Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança. Por isso, só o diálogo comunica*”. Daí a razão de ser da afirmação segundo a qual o diálogo tem o princípio primeiro na crítica e gera a crítica. Nas palavras de Freire (ibidem, p.116), “*quem dialoga, dialoga com alguém sobre alguma coisa*”.

Diálogo é (FREIRE, 2004, p.78) o “*encontro dos homens, mediatizados pelo mundo*”. O diálogo se apresenta como caminho pelo qual os homens ganham significação. Por isso é que Freire costumava dizer que educação autêntica, nesse processo dialógico, não se fazia de A para B nem de B para A ou de A sobre B e de B sobre A, mas de A com B ou de B com A. Por isso, onde não há diálogo aí se encontra

uma “*educação bancária*”, pois o diálogo é uma necessidade existencial (ibid, p.79).

Assim,

(...) não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados desse direito. É preciso, primeiro, que, os que assim se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra, reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue.

Na concepção *bancária da educação*, os alfabetizandos aparecem como objetos do processo de aprendizagem da leitura e da escrita; são os memorizadores de conteúdos oferecidos pelos educadores e não criadores e recriadores do conhecimento. Aqui acontece uma “*educação – domesticação, onde o tônico reside na transferência de conhecimento que não reconhece a experiência existencial e o acúmulo de conhecimentos gerados nesta experiência dos adultos analfabetos*” (SCHWENDLER, 2002, p.106).

4. Freire e Ondjango: diálogos vitais acontecendo

Concluindo, acreditamos que é pelo diálogo que os dois ideários, Ondjango e Freire, conversam profundamente. Não foi em vão que Freire, estando pela primeira vez em África, sentiu-se em casa. O elemento diálogo marcou fortemente este encontro dos dois mundos irmãos (Brasil e África). O ondjango diz o espírito africano, na vida do povo angolano, faz da vida um encontro permanente e permite que todos tomem consciência de pertencer a um grupo com valores a serem preservados, de modo especial, o ulonga (conversa rememorativa da vida e da história). Em Freire, o diálogo se nos apresenta como mola de todo e qualquer encontro aprendente.

Outro elemento que marca o encontro dos dois ideários é a cultura pensada por Freire, conforme é vivida no mundo Bantu. Trata-se da cultura como elemento unificador e identificador de um povo. Cultura enquanto vida de um povo com todos os elementos constituintes do seu mundo da vida. Finalmente, a conversa de Freire com o Ondjango se dá, de modo singular, nos “*círculos de cultura*”.

Brandão, falando dos *círculos*, diz que Freire, ao invés de usar o método tradicional, no qual a educação obedece sempre o mesmo método, isto é, o quadro-preto e o docente à frente dos alunos, enfileirados em suas carteiras, sentados uns atrás dos outros, preferia fazer uma roda [sistema ondjangiano], onde as pessoas se posicionavam umas ao lado das outras, e “vis-à-vis”, fazer-se acontecer o encontro onde, ninguém é “sábio” que não tenha nada a aprender com os outros e ninguém é “burro” que não tenha nada para contribuir

neste processo escolar. Assim, as mulheres e os homens aprendentes começavam, no *círculo*, a conversar sobre suas vidas, seus trabalhos cotidianos [é o ulonga no ondjango], sobre seu jeito de ser e de se viver. E o professor Paulo, dizia Brandão, chamava àquele procedimento de “*Círculo de Cultura*”.

Assim, todas as pessoas sentadas em forma circular, tal como acontece no ondjango, acontece a leitura do mundo da vida e do mundo da palavra. Durante este processo pedagógico, todos contribuem com os seus conhecimentos. Ninguém se apresenta no *círculo* como detentor absoluto do conhecimento. Cada um tem em conta suas responsabilidades e suas limitações. Mesmo que, a partir da compreensão dos “*círculos de cultura*”, segundo Freire, na escola, professor e aluno sejam complementares, sendo que todos aprendem e todos ensinam, cabe a cada um fazer render suas potencialidades, porque não sendo assim há riscos de se cair no relativismo gnosiológico e anarquia pedagógica. A afirmação de que ninguém ensina ninguém, mas ninguém aprende sozinho. As pessoas ensinam umas às outras, e elas aprendem umas as outras, é sinal de que existe educação como processo vital de aprendizagem se houver mais de uma pessoa que se permita a dialogar com a outra. O ondjango também é constituído como círculo de cultura, onde ninguém exerce o papel de professor, mas de orientador ou coordenador do diálogo ondjangiano. O animador do ondjango é alguém com experiência vital, um ancião, mais velho – sekulu, homem comumente, analfabeto, e não mulher, que não tem espaço no ondjango. Na proposta freiriana o coordenador do círculo de cultura deve ser alguém que já saiba ler e escrever, seja homem ou mulher. O importante é que tanto no ondjango quanto em Freire ninguém pensa sozinho, pensa-se com os outros, para participar da conversa dialogal com todos e entre todos. Por isso é que Brandão (2005, p.61-63) afirma que “*no círculo, tudo o que é bom de ser conversado, de ser pensado, de ser aprendido, de ser sabido, de ser trocado e dialogado, vai saindo do fio da conversa de todos entre todos, de todas entre todas*”. É esta cultura que o invasor quis a todo o custo silenciar para que os povos autóctones permanecessem sempre escravizados e silenciados. E com a recuperação e incorporação da cultura ondjangiana na escola formal angolana, é possível recuperar outros tantos valores culturais silenciados pelo colonizador em Angola. E este encontro amoroso de Freire com o ondjango africano, angolano, é um encontro de amorosas sínteses culturais, em que se valoriza a vida e a cultura do povo com a leitura do mundo da vida, se corrigem os erros que podem contradizer a vida e os valores acreditados e salientados

e incluir os novos valores que permitam a crítica e a transformação. Como o ondjango e Freire ensinam a gente! Esta é a conclusão mais feliz para o desfecho desta reflexão.

Abstract: Considering the dialogue as backdrop, this text tries to navigate in the world of the life freiriana, bringing present the reunion of Freire with the African / angolan world, the world of the ondjango, as Freire would say said when stepping the African soil for the first time. “Ondjango”, in culture and language umbundu of south of Angola, is a word composed by agglutination: ondjo (house) + “ohango” (conversation); “ondjo y'ohango” (conversation house). “Ondjo”, while residence house, is space where the happens life, for that, it doesn't implicate necessarily, to be, a house, but any place where the men can be gathered to treat a certain subject of common interest, and, ohango, while dialogue or serious and equalitarian conversation, begun between two or more people, to mediate for one osekulu (the oldest, elderly men, with the life experience). The Referred dialogue happens in circular system, of type "round table", or "ondjango" or, still, “culture circles”. Like this, with Freire, Lukamba, Nunes and Altuna, concluded saying that it is possible the dialogue among the two approaches: the freirian with ondjangiano, in the "world of ground of the life" and in the "world of ground of the school", reading the world and reading the word in the human, democratic and citizen perspective.

Key-words: Freire, Dialogue, Ondjango, Education, Angola/Africa

REFERÊNCIAS

- ANDREOLA, Antônio Balduino & Ribeiro Mário Bueno. *Andarilho da esperança: Paulo freire no Conselho Mundial de Igrejas (CMI)*. São Paulo; Ed. ASTE. 2005: 132p.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação popular na Escola Cidadã*. Petrópolis, RJ; Editora Vozes; 2002, 455p.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu: Introdução e Tradução – Newton Aquiles Von Zoem*. 9ª. Ed. São Paulo. Centauro Editora; 2004 152p.
- FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau. Registro de uma experiência em processo*. 4ª. Ed. São Paulo. Ed. Paz e Terra; 1984; 173p.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação. Cartas pedagógicas e outras*. 5ª. Reimpressão. São Paulo. Editora UNESP; 2000, 134p.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização. Teoria e Prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo. Centauro Editora; 2001, 102p.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 27ª. Ed. São Paulo. Ed. Paz e Terra; 2003a, 158p.
- FREIRE, Paulo. *Educação e mudança. (Pref. Moacir Gadotti e trad. Moacir Gadotti e Lilliam Lopes Martin)*. 27ª. Ed. São Paulo. Ed. Paz e Terra; 2003b 79p.
- FREIRE, Paulo & GIMARÃES, Sérgio. *A África ensinando a Gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo. Ed. Paz e Terra; 2003, 228p.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 38ª. Edição. Rio de Janeiro. Edições Paz e Terra; 2004a 189p.
- FREIRE, Paulo. *À sombra dessa mangueira*. São Paulo; ed. Olho d'Água; 2004b, 120p.
- GADOTTI, Moacir (Org). *Paulo Freire: Uma Bibliografia*. São Paulo. Cortez Editora, Unesco, IPF; 2001, 765 p.
- GHIGGI, Gomercindo & KNEIP, Kneip. *Implicações antropológicas na Filosofia da Educação de Paulo Freire*. Pelotas, Seiva, 2004, 156p.
- OLIVEIRA, Admardo Serafim de. *Educação: redes que capturam caminhos que se abrem*. Vitória, ES; EDUFES, 1996; 85p.
- KAVAYA, Martinho. *Educação, Cultura e Cultura do “Amém”: diálogos do Ondjango com Freire em Ganda – Benguela / Angola (Dissertação de Mestrado)*. Pelotas, PPGE, 2006, 303p.

SOUZA, Ana Inês. *Educação e atualidade brasileira: a emergência do povo na história*; in, _____ (org). *Paulo Freire: Vida e obra; 2ª Edição*. São Paulo; Expressão Popular; 2001, p.33-68.

SOUZA, Ana Inês (org). *Paulo Freire: Vida e obra; 2ª Edição*. São Paulo; Expressão Popular; 2002, 368p.