

Freire y Ondjango: diálogos con la experiencia vital del mundo angoleño

*Freire and Ondjango: dialogues with the experience
of life of the Angolan world*

GOMERCINDO GHIGGI

PROFESOR DE CURSOS DE GRADUACIÓN Y POSTGRADO EN EDUCACIÓN (MAESTRÍA Y DOCTORADO)
DE LA UNIVERSIDAD FEDERAL DE PELOTAS (UFP), BRASIL

MARTINHO KAVAYA

ANGOLEÑO, GRADUADO EN FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y SERVICIO SOCIAL. MAESTRO Y DOCTORANDO
EN EDUCACIÓN EN LA UFP, BRASIL

Resumen

Este texto busca aproximar dos perspectivas vitales para pensar el mundo contemporáneo con base en el diálogo como referencia central: una, presente en el ideario de Paulo Freire, a través de los Círculos de Cultura, y otra desde la cultura africano/angoleña, a través de *Ondjango*. *Ondjango*, en la lengua/cultura umbundu del sur de Angola, es una palabra compuesta por aglutinación: *ondjo* ('casa') + *obango* ('conversación'), es decir, *ondjo* y *obango* ('casa de conversación'). *Ondjo*, significando 'casa', 'residencia', 'hogar', es el espacio donde sucede la vida, así, es un lugar en el cual los hombres pueden reunirse para tratar asuntos de interés común. *Obango* es considerado el diálogo o conversación seria, de igual a igual, entre dos o más personas, mediatizadas por un varón (el mayor, con experiencia vital reconocida). El referido diálogo ocurre en sistema circular, como *mesa redonda*, *Ondjango* o *Círculos de Cultura*. Con Freire, Lukamba, Nunes y Altuna señalamos la posibilidad del diálogo entre dos perspectivas de vida: la freiriana y la ondjangiana, tanto mirando el *mundo del terreno de la vida*, como el *mundo del terreno de la escuela*, siempre ante la tarea de leer el mundo y leer la palabra en la perspectiva humana más central: la vital. Buscamos, con esta reflexión, atender al desafío de discutir el curso vital humano, como construcción cultural que nace de la educación.

Palabras-clave: experiencia vital y educación; Freire y Círculos de Cultura; *Ondjango*; Angola/África

Abstract

This text seeks to approach two essential perspectives for thinking about the modern world, based on dialogue as a central reference: one, present in the ideas of Paulo Freire,

through circles of culture, and the other, based on African/Angolan culture, through *ondjango*. *Ondjango*, in the Umbundu language/culture of southern Angola, is a compound word created by combining *ondjo* ('house') and *obango* ('conversation'); that is, «house of conversation». *Ondjo* –meaning «house, residence, home»– is the place where life goes on, so it is the place where men can meet to deal with matters of common interest. *Obango* is considered to be dialogue or serious conversation between two or more people considered equals, mediated by a man (the oldest, with recognised experience of life). This dialogue occurs in a circular system, like a *round table*, *ondjango* or *circles of culture*. With Freire, Lukamba, Nunes and Altuna, we highlight the possibility of dialogue between two perspectives on life –the Freirian and the *ondjangan*– looking at both the *area of life*, and the *area of school*, always facing the task of reading the world and reading the word from the most central human perspective: that of life. With this reflection we seek to meet the challenge of discussing the course of human life as a cultural construction beginning with education.

Key words: life experience and education; Freire and circles of culture; *Ondjango*; Angola /Africa

CONSIDERACIONES INICIALES

La propuesta del presente trabajo tiene en cuenta que, entre los múltiples aspectos que intervienen en la construcción de la trayectoria vital humana que, de alguna manera, orientan la vida de los hombres y de las mujeres, está la educación. Sin embargo, ¿será la educación una dimensión relevante para un análisis del ciclo vital humano? Sabemos que otros aspectos (el trabajo, por ejemplo) se constituyen como dimensiones centrales, pues tienen presencia condicionante, quizás determinante, en la organización social e individual de las personas, siempre en la perspectiva de la satisfacción de las necesidades de su tiempo. La educación la colocamos como dimensión vital no sólo porque es constitutiva de la vida humana, sino porque de ella se espera que nazcan referencias para proyectar el trabajo, la vivencia de los valores, la sociabilidad, etc. En esta dimensión un tanto interdisciplinaria, es donde se abren perspectivas de reflexión y análisis de conjunto del denominado curso vital, lo que abordamos a través de dos experiencias que vienen siendo expuestas en el diálogo contemporáneo: hablamos de los Círculos de Cultura (experiencia brasileña, cuyo principal autor es Paulo Freire) y el *Ondjango* (ancestral experiencia de formación africana, aquí retomada desde indicios que permanecen en el mundo angoleño).

Para abordar el tema de la educación como perspectiva central de la vida de las mujeres y de los hombres, defendemos que es esencial señalar lo que parece formar parte de tal dimensión: el diálogo. En la propuesta educativo-dialógica, entendemos que el diálogo desafía a los grupos populares a que

piensen su historia social como la experiencia de sus miembros, que revela la necesidad de superar ciertos saberes que muestran su «insuficiencia» para explicar hechos y para adentrarse en la comprensión del sentido común. El diálogo posibilita que las personas digan su palabra y la palabra del grupo al cual pertenecen. Por ello el diálogo es trabajo, es praxis, es transformación del mundo, no privilegio de algunos hombres, sino la dimensión ontológica de los humanos. Precisamente por ello, nadie puede decir la palabra solo, o decirla para los otros como prescripción, con lo cual roba la palabra de los demás. El diálogo, como encuentro de los humanos, mediatizados por el mundo, para su pronunciación, no se agota en la relación tú-yo. De ahí se vuelve imposible el diálogo entre los que quieren la pronuncia del mundo y los que lo niegan; entre los que excluyen el derecho de decir la palabra a los demás y a los literalmente negados de tal derecho.

De lo dicho, nace la dimensión del diálogo como exigencia (existencial) de la humanidad. Y siendo el diálogo un encuentro solidario para la reflexión y la acción de los sujetos dirigidos al mundo que será transformado y humanizado, se vuelve imposible reducirlo a un acto «bancario», visto como depósito de ideas de un sujeto en el otro, ni tampoco a un sencillo cambio de ideas que serán consumidas por los individuos «permutantes» (Freire, 2004a). Para Freire, no hay diálogo «[...] si no hay un profundo amor por el mundo y por los hombres. No es posible la pronuncia del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no hay amor...». El fundamento del diálogo es el amor, que también es diálogo, que no se realiza «en la relación de dominación». Así, pregunta Freire: «¿Cómo puedo dialogar, si me admito como un hombre distinto, virtuoso por herencia, frente a los otros, meros “esto”, en quien no reconozco otros yo?». O sea, «¿cómo podemos dialogar si nos sentimos participantes de un gueto de hombres puros, dueños de la verdad y del saber, para quienes todos los que están afuera son “esa gente” o son “nativos inferiores”?» (Freire, 2004a: 79-81).

Ante lo dicho, cuando pensamos el título «Freire y *Ondjango*: la experiencia vital del mundo africano/angoleño», nos vino a la memoria el mango, árbol del nordeste brasileño y angoleño. Evocador de *Ondjango*, sobre todo cuando, debajo de su sombra, Freire se sienta, descansa y espera al otro para empezar el diálogo (ohango). Los angoleños, de la misma manera, se sientan para practicar el *Ondjango*, el encuentro vivo de la conversación vital de los que buscan permanentemente la vida. Con tal propuesta, queremos exponer experiencias y análisis oriundos del mundo de la educación, central en la organización social contemporánea. Queremos, al exponer el mundo de la educación como dimensión vital de la vida humana, discutir valores y representaciones sociales entretreídas

con el modelo escolar occidentalizado, no solamente para señalar la decadencia de tales proyectos de escolarización, sino también para hacer hincapié en la necesidad de discutir otras posibilidades.

De ahí la razón de ser del mensaje seleccionado del acervo de Ana Freire, fotocopiado y estampado, para presentar la *Pedagogia da Indignação*, en la cual Paulo Freire manifiesta su proyecto político y pedagógico transformador y vital, sobre todo al elegir la «sombra del mango» para descansar, mientras espera al otro. Para Freire, «quien espera en la pura espera vive el tiempo de espera vana»¹ (Freire, 2000: 5).

Ahí prometía trabajar los campos donde conversaría con los hombres. Sudaría su cuerpo que el sol quemaría, sus manos quedarían callosas, sus pies aprenderían el misterio de los caminos, sus oídos oírían más, sus ojos verían lo que antes no veían, mientras esperaría al otro. No lo esperaría en la pura espera, porque su tiempo de espera era un tiempo de «quehacer». Desconfiaría de aquellos que le dijeran, en voz baja y precavidos, que «es peligroso actuar; es peligroso hablar; es peligroso andar; es peligroso esperar de la manera que esperas» (ibídem), porque rechazan la alegría de la llegada del otro. Desconfiaría también de aquellos que vendrían a decirle con palabras fáciles que ya había llegado, porque esos, al anunciarlo ingenuamente, lo denunciarían. Estaría preparando la llegada del otro, como el jardinero prepara el jardín para la casa que se abriría en la primavera. De ahí la necesidad de la espera del otro para que juntos aprendieran a leer la palabra y la historia (ibídem).

En la obra *À sombra desta Mangueira*, Freire (2004b) retoma su infancia y, a la sombra de los mangos recifenses, aprende «la soledad de estar solo como una manera de estar con y estar siendo» (Souza, 2001: 364). Refiriéndose a la experiencia de la infancia, Freire teje consideraciones radicalmente significativas de lo vivido y de lo aprendido en el mundo de la vida y discute problemas «locales y globales de la contemporaneidad» (ibid, p. 365):

globalización, postmodernidad, acción de partido de izquierda, el pasaje por la Secretaría Municipal de São Paulo (1989-91), reafirma su radicalidad absoluta a favor de los oprimidos, recusando el mecanismo y el determinismo que genera el inmovilismo; reafirma, sobre todo, la historia como posibilidad, la esperanza, la tolerancia, la dialogicidad y la problematización, como exigencia ontológica de los seres humanos (ibídem).

1 La traducción de las citas es responsabilidad del autor Gomercindo Ghiggi.

Ondjango, a su vez, nos remite a la realidad de la casa (Nunes, 1991: 159). ¿Pero de qué casa se trata? Se trata de la casa de conversación, de reunión, de hospedaje, de partición de bienes/comidas/servicios, de educación, de iniciación sociocultural, de entretenimiento y de producción de la justicia. Antes de todo, trata de una casa, punto de partida y punto de confluencia, de una casa con las condiciones para poder sentarse, reunirse junto a los mayores; un lugar de encuentro.

Desde esa óptica, como realidad física, *Ondjango* es un espacio abierto en los laterales, construcción de «pau-a-pique», en forma circular, abierta, sin paredes, cubierta de césped o debajo de un árbol frondoso, grande y de sombra,² donde los hombres se sientan para que el «ohango» (diálogo) se torne realidad. En el interior de *Ondjango* siempre se encontraba leña, en grandes hachas («olononga»), transportadas por los jóvenes. Se admitía que el sitio fuera adornado con trofeos de caza o de guerra. Esta casa (*Ondjango*), en los primordios, no era propiedad de nadie en particular (ibídem), sino de todos los hombres que la usaban diariamente.

Toda la vida parte de *Ondjango* y allá encuentra su ápice. Ahí, según la pertinencia de lo vivenciado, el «ohango» (conversación/diálogo) tomaba varios significados: *Ondjango*, como «ulonga» (relato de la vida desde el encuentro anterior); «elongiso» (enseñanza y aprendizaje); «ekuta» (partición de alimentos); «ekongelo» (reunión de carácter deliberativo); «ekanga/okusomba/okusombisa» (reunión para hacer justicia y sentenciar: punir o absolver alguien); «okupapala» (encuentro de entretenimiento, fiestas y danzas culturales y tradicionales, conforme la situación vivida en el momento: muerte, caza, casamiento, iniciación sociocultural y comunitaria, amparo de una visita etc.); «ondjuluka» (encuentro para organizar un trabajo comunitario a favor de alguien de la comunidad en situación de enfermedad, problema socioeconómico, auxilio en su labranza, etc.). (Kavaya, 2006: 147). Por fin, el *Ondjango* es el hábitat comunal y vital donde se dibujan y se realizan las relaciones de convivencia geohistórica, económica, sociocultural, política, etc., en vista del bien comunitario.

Ondjango estaba, habitualmente, ubicado en un área considerada como espacio de todos los residentes de la comunidad. Lugar respetado, casi sagrado, lugar que, para la comunidad, era el espacio del centro de

2 Los encuentros de ancianos, dice Nunes (ibídem), «bajo la sombra de un árbol simbólico», eran algo muy común en Angola y otros Países Africanos. Es frecuente ese hábito en las comunidades de Kenia, de Tanzania, de Zaire y en varias comunidades angoleñas, donde algunos mayores traían los propios «otchalo», es decir, banquitos cubiertos de piel (cuero) para sentarse alrededor de la fogata compartiendo los alimentos y la sabiduría.

la vida comunitaria, de la aldea; el centro por donde pasaba la corriente vital del clan o de la aldea, de donde fluía el respeto y las decisiones importantes para la comunidad. Era realmente la casa de la conversación, de la discusión de todo y de resolución de las grandes cuestiones de la vida que fluían a partir del «ulonga».

La otra dimensión vital, como referencia para pensar el mundo, especialmente el mundo educacional, como ya mencionado, camina por la propuesta de Freire, que gana sentido cuando, en el acto dialógico, se tiene en cuenta el mundo de la vida o de la cultura de las personas con quienes sucede el encuentro. En ese sentido, Freire demuestra esta idea en la búsqueda de comprensión de caminos que llevan a la transformación. De ahí la necesidad de la osadía, posible de ocurrir a través de la toma de conciencia, propulsora de la crítica y de la nueva actitud ante la realidad que será transformada. Tal discusión se realizará mirando hacia la experiencia de Freire con el mundo africano, tomando siempre el diálogo y los Círculos de Cultura como experiencias vitales (esenciales) en su bibliografía.

FREIRE Y SU TRAYECTORIA POR EL MUNDO AFRICANO

Para el mejor entendimiento de Freire y su trayectoria por el mundo africano, donde está ubicada la cultura ondjangiana, es decir, la cultura dialógica, necesitamos pasar de forma lapidaria por el mundo vital donde él navegó, y partir de todo lo que dejó a la humanidad, expresivo y provocador legado filosófico, antropológico, sociológico, político, teológico y, centralmente, pedagógico.

Considerando su adhesión, vivencia y compromiso sociopolítico con su tierra y los momentos históricos vividos en Brasil en el momento de su surgimiento, entendemos la vida y la obra freiriana como un transcurso «kairológica» (oportuno) para pensar la sociedad y, en particular, la educación. En los años de 1921 a 1964 se vislumbraba la primera parte de la trayectoria freiriana: «Paulo Reglus Neves Freire, conocido, en el exterior apenas como Paulo Freire» (Gadotti, 2001: 28), nació en Recife, Pernambuco; allí concluyó los estudios secundarios e hizo su primera Universidad, cursando Derecho. En 1944 se casó con Elza, docente de la escuela primaria, introductora de Freire en el mundo cultural y educacional en el «suelo recifense».

La primera actividad por él desarrollada fue junto al Serviço Social da Indústria (SESI) y al Movimento de Cultura Popular (MCP). De ahí el surgi-

miento de la alfabetización y de la creación de los Círculos de Cultura que proliferan por la región nordestina brasileña. En 1959, en la Universidade Federal de Recife, Freire redacta su primera obra: *Educação e Atualidade Brasileira*, tesis de concurso público para la carrera de História e Filosofia da Educação de Belas Artes de Pernambuco (Gadotti, 2001: 257). En esta tesis, según Gadotti, está presente, por primera vez, «la idea de una escuela democrática», centrada en el educando y en la problemática de la comunidad en la cual vive y actúa (ibídem); una escuela que, por una nueva práctica pedagógica, debería capacitarse para provocar en la educanda y en el educando (y en la educadora y en el educador) la transición de su concienciación de mágico-ingenua, a la concienciación crítica fomentadora de transformaciones sociales (ibídem). Con algunos retoques, esta tesis doctoral resultó más tarde la obra titulada *Educação como Prática da Liberdade*, constituyéndose como primera obra de Freire, marcando su presencia en el mundo, tanto de la lectura de la realidad social en la cual viven las personas, como en el escenario de la educación nacional y mundial.

Hoy retomando la presencia/ausencia de esa figura universal, entendemos que Freire se presenta al mundo creyendo en el cambio como el grano de trigo que, echado a la tierra, se pudre para producir frutos abundantes, dejando, en su trayectoria de educador, un legado que Souza (2002: 67) así lo resume:

a) Una profunda creencia en la persona humana y en su capacidad de educarse como sujeto de la historia; b) Una postura política firme y coherente con las causas del pueblo oprimido, temperada con la capacidad de soñar y de tener esperanza; c) La osadía de hacer y de luchar por lo que se cree y, junto con esto, la humildad de quien sabe que ninguna obra grandiosa se hace solo, y que sin embargo es necesario seguir aprendiendo siempre...

La autora da continuidad a la tarea de elaboración de elementos fundamentales de la trayectoria de Freire:

d) Una manera del pueblo educarse para transformar la realidad –una pedagogía que valorice el saber del pueblo, al mismo tiempo en que lo desafía, a saber, siempre más; e) Una preocupación especial con la superación del analfabetismo y con una pedagogía que alfabetice al pueblo para leer el mundo (a través de la lectura de la palabra).

La vida de Freire ha sido marcada por muertes y resurrecciones. Algunos de sus sueños, queremos creer, se han dormido en las horrendas noches tremendas de la dictadura militar (1964-1985), secuestrando sueños humanos y humanizantes. En el año 1964, Freire prueba de la copa

amarga de prisión durante 72 días, en Brasil, su preparación para el largo exilio donde, como caminante del mundo, permanece 16 años. Así, en 1964 «se aisló en la embajada de Bolívia», pasando por Chile, EUA e instalándose, ya en 1970, en Ginebra para actuar en el Consejo Mundial de Igrejas, de donde parte para África para colaborar con ese mundo que había conquistado su independencia política y organizado sus planes de educación. Así, las alas de Freire han sobrevolado Cabo Verde, Angola y Guinea Bissau (Gadotti, 2001: 42, 43).

Estamos frente al reencuentro de Freire con África. Hablamos de reencuentro y no de encuentro en la medida en que, cuando pisaba por primera vez el suelo africano, le parecía, según recuerda, estar reviendo y reencontrando un mundo que ya había visitado y experimentado (Freire, 1984). Las semejanzas encontradas en África (Tanzania) le hacían sentir el reencuentro de Brasil con la tierra madre, la madre África. Así afirmaba (1984: 13-14):

El color del cielo, el verde-azul de la mar, las palmeras, los mangos, los cayueros, el perfume de sus flores, el olor de la tierra; las bananas, entre ellas la mía bien amada banana-manzana; el pescado, la leche de coco; los chapulines saltando en la hierba...

Más apasionadamente, Freire habla de los humanos:

[...] movimiento de los cuerpos de la gente andando por las calles, su sonrisa disponible a la vida, los tambores sonando al fondo de las noches; los cuerpos bailando y, al hacerlo, «dibujando el mundo», la presencia, entre las masas populares, de la expresión de una cultura que los colonizadores no han conseguido matar [...]

Y concluye con su «cuerpo consciente» afirmando «todo eso me ha tomado todo y me hizo percibir que yo era más africano de lo que pensaba».

Pisando el suelo africano, Freire se sentía realizando un «retorno» y no una llegada; se sentía estar en casa propia y, por esa razón, visitando por primera vez en Guinea Bissau el Equipe do Instituto de Ação Cultural (IDAC), osó decir: «cuando volví a Guinea Bissau». Maravilla todo lo que él veía y sentía, dice Andreola (2005: 66), puesto que revelaba muchas afinidades entre África y Brasil.

Se trataba de un encuentro radicalmente amoroso, una mirada de amorosidad, de encantamiento. De un encuentro que reconocía al otro y juntos buscaban un camino para la construcción de una sociedad donde todos pudieran tener voz y vez. Este encuentro reconocía al otro como sujeto, militante involucrado, en el esfuerzo serio de reconstrucción de su país (Freire, 1984: 15): «opuesto a la mirada de Hegel, una mirada que

expresaba apenas prejuicio y desprecio total», tal como lo alude Andreola (2005). Según el autor, los sentimientos de «amorosidad» que Freire tuvo con África se verificaron en su coraje al partir e ir al encuentro del otro, allá donde él residía. Es un sentimiento de amor, sobre todo si entendemos el amor como:

Un acto de coraje, nunca de miedo [...], de compromiso con los hombres. Donde quiera que estén estos hombres, oprimidos, el acto de amor está en comprometerse con su causa. La causa de liberación. Pero este compromiso, porque es amoroso, es dialógico (Freire, 2004a: 80).

Estos sentimientos amorosos para con África han hecho de Freire un «franciscano». Amando a África ha amado a todos los seres que en ella se movían y que habían perdido la tierra (debido a la guerra) en búsqueda de la vida, de sosiego y de libertad que no existía entre los hombres oprimidos. Amando África, ha amado la ecología africana. Esta visión freiriana, completamente ecológica, presentada por Dowbor (en Freire, 2004b: 12), autoriza a Andreola (2005: 67) a hablar de «una reminiscencia de Freire, también cargada de un profundo sentimiento ecológico y de auténtica amorosidad para con los árboles quemados y para con los animales expulsados por la crueldad de la guerra». Recordando tal reminiscencia, Freire afirma:

En la vuelta a Guinea Bissau, mirando por la ventana del helicóptero [...] veía, allá abajo, las frondas de los árboles quemados de «napalm». Miraba atentamente, curiosamente. Ningún animal. Alguna que otra ave más grande volaba calmadamente (Freire, 1984: 38).

Recuerda las palabras del presidente Luiz Cabral, hablando de la lucha:

Hubo un momento, dijo el presidente, en que los animales de Guinea «pidieron asilo» a los países vecinos. Solamente los «sagüís» permanecieron refugiándose en las zonas liberadas. Tenían horror a los «tugas». Después, los pobres, pasaron a temernos. Es que nos vimos forzados a comenzar a comerlos.

Y el presidente concluye con una profunda esperanza ecológica «espero que, pronto, nuestros animales retornen convencidos de que ya no hay guerra». Sus palabras llevan a Freire a pensar acerca de la dura realidad «desde la ventana del helicóptero miraba atentamente, curiosamente. No había todavía, por lo menos en aquellos rincones del país, indicios de aquel retorno...».

Este encuentro/reencuentro de Freire con África ha sido un reencontro/encuentro de aprendizaje, más que un encuentro de enseñanza. Nosotros podemos verificar esta afirmación con el diálogo entre Freire y Sérgio Guimarães:

«Sin embargo ahí es algo divertido, Sérgio. ¡Cómo África va enseñando a la gente! ¡Cómo la realidad va enseñando!». Recordando situaciones en Brasil: «Por ejemplo, si estoy escribiendo a Brasil [...] yo habría sugerido que, al abrir el libro, en la introducción, el animador propusiera a los participantes del círculo que hiciesen una lectura silenciosa del texto y que, en seguida, cada uno leería en voz alta». Sin embargo, concluye Freire, «para África, no. Inclusive mi primera tentación fue esa. Inmediatamente el lápiz paró en el camino y rehice la trayectoria. En África, mi querido Sérgio, el pueblo está enfrentando una cultura cuya memoria [...] es auditiva, es oral y no escrita» (Freire y Guimarães, 2003: 61).

En este reencuentro con África, Freire ha reconocido el valor de la cultura de un pueblo, sobre todo la cultura que une la palabra al gesto. Al efecto, veamos lo que él ha visualizado en una gran plaza organizada en memoria al día de la Independencia de Guinea Bissau, donde la fiesta y la palabra se sincronizaban:

Mañana calurosa de septiembre. Asfixiante, casi. Se conmemoraba la independencia del país. Una gran plaza. En el fondo, el palenque en que se hallaban las autoridades [...]. Grupos variados desfilan.

Freire se deja encantar con tales grupos:

Representan organizaciones populares de «Tabancas» y barrios de Bissau. Niños, jóvenes, mujeres, hombres coloridamente vestidos. Cantan y bailan. Se mueven. Van y vienen, curvándose y recurvándose, en una riqueza extraordinaria de ritmos.

Toda la multitud, en la lectura de Freire, participa del desfile:

No estaba allí apenas para mirar y escuchar, sino para expresar, conscientemente, la alegría de poder estar allí, como un pueblo que conquistara el derecho de ser. La multitud cantaba también, se movía también. Para Freire: No se trataba de un «espectáculo folclórico» al que unos pocos asistieran a distancia. Era una fiesta del pueblo.

Y Freire relata detalladamente la percepción de una cultura que tiene la fiesta como espacio de todos y todos deben ser cuidados, donde palabra y gesto poseen sintonía:

Después del desfile [...] el presidente Luiz Cabral ha empezado, entonces, su discurso. Exactamente delante del local del palenque en que se hallaba el presidente, un grupo de la banda militar, perfilado. En cierto momento, uno de los soldados de la banda, como si estuviera cayendo sobre si mismo, desfallece.

Y aquí ocurre algo vital, que no sería común en los actos oficiales en otros países:

El presidente para su discurso. Mira fijo el militante que está siendo amparado por sus camaradas. La multitud percibe. Abre camino a un coche que se aproxima y en el que el soldado es conducido al hospital. El presidente acompaña con la mirada el coche [...]. Sólo entonces vuelve a hablar.

Y Freire, como suele ocurrir, escucha a Elza:

Este ha sido el momento más bonito de nuestra visita a este país. Tenemos, realmente, mucho que aprender de un pueblo que vive tan intensamente la unidad entre la palabra y el gesto. El individuo aquí vale como gente. La persona humana es algo concreto y no una abstracción (Freire, 1984: 38-39).

FREIRE, DIÁLOGO Y CULTURA

En este abordaje, retomamos un Freire en un mundo de la vida que sólo tiene sentido si está sincronizada por el diálogo. El hecho de existir es *per se* un lanzarse en una relación, es un «estar con». Es un «yo» que, si se encuentra con un «tú» hace un «nosotros». Cada movimiento humano es una comunicación. Nos comunicamos con el mundo, con los otros hombres y mujeres, con nosotros mismos y con lo trascendente.

El diálogo es aquí el telón de fondo de la reflexión propuesta. De un modo lapidario, sacamos a la superficie algo que se relaciona con la trayectoria de Freire por el mundo africano que él mismo considera como si fuera un revisitar, un reencontrarse con el continente-madre. Esto nos posibilitará profundizar en el ideario dialógico freiriano. De ahí el sentido de los temas: cultura y diálogo, concienciación y diálogo de los dos idearios (el freiriano y el ondjangiano). Finalmente, la necesidad de que se haga una síntesis cultural, que nos remita a la triple certeza: la de siempre empezar, la necesidad de continuar y la interrupción hecha un camino.

Así, cuando ubicamos a Freire en un barrio de Recife, cuando ubicamos su infancia en el tiempo de los lampiones, cuando lo referenciamos en un momento de intensas transformaciones sociopolíticas, cuando encontramos su intimidad en el mundo familiar, hecho de un quintal de los

fondos de su casa con árboles, bananeras, cajueiros, «fruta-pão», mangos, etc.; cuando encontramos a Freire, que aprende a leer bajo la sombra de los árboles, usando como pizarrón el propio suelo y, como tiza, un trocito de palo; cuando lo ubicamos en la familia, como el menor de la casa, en los sufrimientos, hechos de muertes y nacimientos, de lágrimas y alegrías, de hijos y mujeres, de amigos y compañeros de trabajo (Ghiggi y Kneip, 2004), estamos, conforme el propio Freire (2003b: 30), delante del «hombre que está en el mundo y con el mundo», delante del ser con capacidad de relacionarse, de salir de sí; de proyectarse en los otros, de trascender. Una relación que no se da apenas con los otros, sino también se da en el mundo, con el mundo y por el mundo.

El animal está en el mundo y no con el mundo (ibídem). Aquí el hombre se presenta como señor de su historia, del pasado, del presente y del futuro. Comprendiendo su realidad, el hombre se lanza en indagaciones sobre el desafío de la realidad, buscando soluciones adecuadas: su yo y sus circunstancias. Se crea un mundo cultural que llena los espacios geográficos e históricos (ibídem).

Freire entiende la cultura como «todo lo que es creado por el hombre» (ibídem), algo que circunda toda la vida de los humanos, que parte de las cosas ínfimas hasta las grandiosas, desde la poesía a la frase de saludo. Freire (2003b: 31) continúa pensando en la cultura como aquella realidad que:

Consiste en crear y no en repetir. El hombre puede hacerlo porque tiene una conciencia capaz de captar el mundo y transformarlo. Esto nos lleva a una segunda característica de la relación: la consecuencia, resultante de la creación y recreación que asemeja el hombre a Dios. [Para Freire] el hombre no es, pues, un hombre para adaptación. La educación no es un proceso de adaptación del individuo a la sociedad. El hombre debe transformar para ser más...

En este proceso cultural que ocurre en el tiempo, el hombre se identifica con su propia acción en la temporalidad, donde él se hace hombre-historia en la trascendencia, donde él puede trascender su inmanencia, estableciendo relación con los seres infinitos. Sin embargo, esta relación no supone domesticación, sumisión o resignación delante del ser infinito, como dice Freire (ibídem). Por la cultura, se visualiza el papel activo del hombre en su realidad y con su realidad (Freire, 2003a: 117). Cultura es, entonces:

La añadidura que el hombre hace al mundo que no hizo; [...] resultado de su trabajo, de su esfuerzo creador y recreador; adquisición sistemática de la experiencia humana; incorporación [...] crítica y creadora y no una yuxtaposición de informes o prescripciones donadas. [Aquí, para Freire] lo aprendido de la escritura y de la lectura [es la] clave con la que el analfabeto iniciaría su introducción en el mundo de la comunicación

escrita. [Es] el hombre en el mundo y con el mundo. Su papel [es el] de sujeto y no de mero y permanente objeto.

Desde el punto de vista de la alfabetización, el analfabeto que entra en ese proceso iniciaría la operacionalización de su cambio de aptitudes que acabarían reviendo el espacio pensado y estudiado. Así, el analfabeto, reflexiona Freire (ibídem):

Se descubriría, críticamente, como hacedor de ese mundo de la cultura; descubriría que tanto él, como el letrado, tienen un ímpetu de creación y recreación. Descubriría, aun, que tanto es cultura el muñeco hecho por los artistas [...], como cultura también es la obra de un gran escultor, de un gran pintor [...]; que cultura es la poesía de los poetas letrados de su país, como también la poesía de su cancionero popular; que cultura es toda la creación humana.

Freire (ibídem 104), basándose en Fernando de Azevedo, a través de la obra *A Cultura Brasileira*,³ dice que tal cultura, fijada en la palabra, corresponde a nuestra inexperiencia del diálogo, de la investigación, íntimamente ligados a la criticidad, que es la tónica fundamental de la mentalidad democrática. Continuando, él reconoce que más tarde se hacía sentir la preocupación de la identificación de la cultura fijada en la palabra con la realidad. Se estaba vivenciando una nueva era, del clima de transición (ibídem): busca del vaciamiento de la educación de sus manifestaciones ostensivamente «palabrescas»,⁴ se superan las posiciones reveladoras de la descreencia en el educando, su poder de hacedor, de creador, de recreador, de trabajador y de discutiendo.

La nueva página que se abre es la del reconocimiento y de creencia en el poder del educando de discutir sus problemas vitales, los problemas democráticos de su mundo, de la vida, problemas del trabajo, problemas del país, del continente mundo, etc., problemas que pasan por la educación como acto del amor, de debate y discusión. Para Freire (2003a: 104) «la educación es un acto de amor, por eso, un acto de coraje. No puede temer al debate. El análisis de la realidad. No puede huir a la discusión creadora, so pena de ser una farsa». Y Freire cuestiona radicalmente la cultura contemporánea:

3 Vista como una de las mejores obras culturales, quizás la mejor obra, publicada en Brasil, conforme reconoce Freire.

4 «Palabresca», de palabreja, significa conjunto de palabras con poco o ningún nexo e importancia: locuacidad astuciosa.

¿Cómo aprender a discutir y a debatir con una educación que impone? Dictamos ideas. No cambiamos ideas. Discursamos clases. No debatimos o discutimos temas. Trabajamos sobre el educando. No trabajamos con él.

Para Freire, imponemos, al educador/a la educadora:

[...] un orden al cual él/ella no adhiere, sino se acomoda. No le propiciamos medios para el pensar auténtico, porque recibiendo las fórmulas que le damos, simplemente las guarda. No las incorpora porque la incorporación es el resultado de búsqueda de algo que existe [...]. Exige reinención.

No hay dudas, como dice Oliveira (1996: 8), de que el concepto freiriano de diálogo no constituye novedad en sus especulaciones filosóficas. Tal reflexión ya se encontraba en las obras de Aristóteles, Tomás de Aquino o de Maritain. De ahí que el propio Freire no reivindica para sí la primacía del análisis filosófico-educativo fundamentado en la praxis dialógica (ibídem). Al revés, reconoce el mérito de varios antecesores, como Dewey y Jaspers, que señalaron la acción pedagógico-filosófica centralizada en el diálogo (ibídem).

Freire quiso deshacer las críticas que lo acusaban de falta de originalidad. Él ha fundamentado sus argumentos en la afirmación de Dewey, según la cual, «la originalidad no está en lo fantástico, sino en el nuevo uso de cosas conocidas» (ibídem).

La novedad pedagógica freiriana de las especulaciones filosóficas sobre el diálogo, reflexionaba Oliveira (1996: 9), se encuentra en el hecho de que él haya colocado tal problemática en el contexto dialéctico de una teoría del conocimiento. Esto sacaría a la superficie elementos activos del conocimiento y la construcción de modelos mentales cuya función era la de aprehender los distintos aspectos de la realidad. Esto significaba que cualquiera tenía siempre algo que aprender con el otro, aunque este partiera de hipótesis distintas. En ese caso, según el mismo autor (ibídem), el significado profundo del diálogo, en la filosofía educacional de Freire, es que este no era considerado como simple habilidad o una forma cortés de discurso polémico o retórico, preso a esquemas rígidos y dogmáticos, en que los discursantes se creían igualmente convencidos de que poseían toda la verdad y cuya táctica objetiva consistía en coaccionar a los demás a una plena aceptación de sus verdades.

En la alfabetización, Freire veía el diálogo como método de investigación pedagógica que hacía que las técnicas de enseñanza y de aprendizaje se incorporasen, no apenas en cada fragmento que pudiera aparecer en

varias y distintas posturas teóricas, sino para asegurar el desarrollo dialéctico de su propia verdad, considerando elementos nuevos que emergían del contexto social (ibídem).

Por lo expuesto, creemos que Freire también ha seleccionado el concepto de diálogo de Buber. Las razones que autorizan tal afirmación subyacen al hecho de que, no raras veces, Freire cita el pensador francés. En la obra *Eu e Tu*, Buber (2004: 30) maneja la noción de palabra dialógica. De este modo, Buber desarrolla la profunda ontología de la palabra, reconociéndola como «palabra hablante y portadora del ser» (ibídem). Por ella el hombre navega en el océano de la existencia. La palabra conduce al hombre y no al revés, y lo mantiene en el ser. En la visión buberiana (ibídem):

La palabra pronunciada es una actitud efectiva, eficaz y actualizadora del ser del hombre. Es un acto del hombre a través del cual él se hace hombre y se sitúa en el mundo con los otros [...]. La palabra, como portadora del ser, es el lugar donde el ser se instala como revelación (ibídem).

Buber muestra, aun, que el principio y el fundamento de la existencia humana se ubican en la palabra y aliándose a la categoría ontológica del ente, la palabra-principio instaaura el evento día-personal de la relación.

A partir de esa introducción, es posible el entendimiento de Freire (2004a: 78), en particular cuando él reconoce la existencia humana como aquella que, por ser tal, no puede ser muda, silenciosa, tampoco puede nutrirse de falsas palabras, sino de palabras verdaderas con las que los hombres transforman el mundo. Por esa razón, dice:

Existir, humanamente, es pronunciar el mundo, es cambiarlo. El mundo cambiado, a su vez, se vuelve problematizado a los sujetos hablantes, a exigir de ellos nuevo pronunciar (ibídem).

Y los hombres se hacen hombres, no por el silencio, sino por la palabra, por el trabajo y por la acción-reflexión.

Sin embargo, si la palabra verdadera es trabajar, es transformar el mundo, es la praxis, entonces, este acto no puede ser privilegio de algunas personas sino constituirse como derecho de la humanidad. En consecuencia, la palabra verídica no puede ser dicha por una persona sola o por una a las otras, sino que será compartida entre los que están en escena. De ahí la coherencia en la afirmación de Freire cuando dice «nadie

educa a nadie, nadie educa a sí mismo, los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo» (Freire, 2004: 68).

Por tanto, para Freire (2003a: 115), diálogo «es una relación horizontal de A con B. [...] Se nutre del amor, de la humildad, de la esperanza, de la fe, de la confianza. Por eso, sólo el diálogo comunica». De ahí la razón de ser de la afirmación según la cual el diálogo tiene el principio primero en la crítica y genera la crítica. En palabras de Freire, «quien dialoga, dialoga con alguien sobre alguna cosa» (ibídem: 116).

Diálogo es el «encuentro de los hombres, mediatizados por el mundo» (Freire, 2004: 78). El diálogo se presenta como camino por el cual los hombres ganan significación. Por eso Freire solía decir que educación auténtica, en ese proceso dialógico, no se hacía de A para B, ni de B para A, o de A sobre B y de B sobre A, sino de A con B o de B con A. Por eso, donde no hay diálogo, se encuentra una «educación bancaria», pues el diálogo es una necesidad existencial (ibídem: 79). Así:

[...] no es posible el diálogo entre los que quieren la pronunciación del mundo y los que no la quieren; entre los que niegan a los demás el derecho de decir la palabra y los que se creen negados de ese derecho. Es necesario, primero, que los que así se encuentran negados en el derecho primordial de decir la palabra, reconquisten ese derecho, prohibiendo que este asalto deshumanizante continúe.

En la concepción «bancaria de la educación», los alfabetizandos aparecen como objetos del proceso de aprendizaje de la lectura y de la escritura; son los que memorizan los contenidos ofrecidos por los educadores, y no creadores y recreadores del conocimiento. Así, sucede una «educación-domesticación» donde lo tónico reside en la transferencia de conocimiento que no reconoce la experiencia existencial y el colmo de conocimientos generados en esta experiencia de los adultos analfabetos» (Freire, 2004a: 57-68).

FREIRE Y ONDJANGO: DIÁLOGOS VITALES SUCEDIENDO

Concluyendo, creemos que es por el diálogo que los dos idearios, *Ondjango* y Freire, conversan profundamente. No fue en vano que Freire, estando por primera vez en África, se sintió en casa. El elemento diálogo ha marcado fuertemente este encuentro de los dos mundos hermanos (Brasil y África). *Ondjango* dice el espíritu africano en la vida del pueblo angoleño, hace de la vida un encuentro permanente y permite que todos tomen conciencia de pertenecer a un grupo con valores que serán pre-

servados y, de modo especial, el «ulonga» (conversación rememorativa de la vida y de la historia). En Freire, el diálogo se nos presenta como una aglutinación de todo y encuentro entre aprendices.

Otro elemento que marca el encuentro de los dos idearios es la cultura pensada por Freire, conforme es vivida en el mundo Bantu. Se trata de la cultura como elemento unificador e identificador de un pueblo. Cultura como vida de un pueblo con todos los elementos constituyentes de su mundo de la vida. Finalmente, la conversación de Freire con *Ondjango* se da, de modo singular, en los «Círculos de Cultura».

Brandão, hablando de los «Círculos», dice que Freire no usa el método tradicional, en el cual la educación obedece siempre el mismo método, es decir, el pizarrón y el docente delante de los alumnos, en fila, en sus pupitres, sentados unos detrás de los otros. Prefería hacer un círculo (sistema ondjangiano), donde las personas se posicionaban unas al lado de las otras, «vis-à-vis», hacer suceder el encuentro donde nadie es «sabio» que no tenga nada que aprender con los otros, y nadie es imbécil que no tenga nada para contribuir en este proceso escolar. Así, las mujeres y los hombres aprendices empezaban, en el «círculo», a conversar sobre sus vidas, sus trabajos cotidianos (es el ulonga en *Ondjango*), sobre su manera de ser y de vivir. Y el profesor Paulo, decía Brandão, llamaba a aquel procedimiento «Círculo de Cultura».

Así, con todas las personas sentadas en círculo, tal como sucede en *Ondjango*, ocurre la lectura del mundo de la vida y del mundo de la palabra. Durante este proceso pedagógico, todos contribuyen con sus conocimientos. Nadie se presenta en el «círculo» como detentador absoluto del conocimiento. Cada uno tiene en cuenta sus responsabilidades y sus limitaciones. Aunque, a partir de la comprensión de los «Círculos de Cultura», según Freire, en la escuela, tanto educador como educando aprenden, y todos enseñan, pudiendo cada uno hacer rendir sus potencialidades porque, no siendo así, hay riesgo de que caigamos en el relativismo gnosiológico y en la anarquía pedagógica. La afirmación es nadie enseña a nadie, pero nadie aprende sólo. Las personas enseñan unas a las otras y aprenden unas con las otras, existiendo educación como proceso vital de aprendizaje. *Ondjango* también es constituido como un «círculo de cultura», donde nadie ejerce el papel de profesor, sino de tutor o coordinador del diálogo. El animador de *Ondjango* es alguien con experiencia vital, un anciano mayor: «sekulu», hombre generalmente analfabeto, masculino. En la propuesta freiriana, el coordinador del «círculo de cultura» debe ser alguien que ya sepa leer y escribir, sea hombre o mujer. Lo importante es que tanto en *Ondjango* como en Freire nadie piensa solo, se piensa con los

otros, para participar de la conversación dialogal con todos y entre todos. Por eso, Brandão (2002: 61-63) afirma que «en el círculo, todo lo que es bueno para ser conversado, ser pensado, ser aprendido, ser sabido, ser cambiado y dialogado, va saliendo del hilo de la conversación de todos entre todos, de todas entre todas».

Es esta cultura la que el «invasor colonialista» quiso a toda costa silenciar para que los pueblos autóctonos permaneciesen siempre esclavizados y silenciados. Y, por tanto, con la recuperación e incorporación de la cultura ondjangiana en la escuela formal angoleña, es posible recuperar otros tantos valores culturales silenciados por el colonizador en Angola. Este encuentro amoroso de Freire con el *Ondjango* africano, angoleño, es un encuentro de amorosas síntesis culturales en el que se valoriza la vida y la cultura del pueblo con la lectura del mundo de la vida, cuando se corrigen los errores que pueden contradecir la vida y los valores en los cuales se cree, e incluir los nuevos valores que permitan la crítica y la transformación. ¡Cómo *Ondjango* y Freire enseñan a las personas! Esta es la conclusión más feliz para el cierre de esta reflexión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREOLA, A. B. y RIBEIRO, M. BUENO (2005): *Andarilho da esperança: Paulo Freire no Conselho Mundial de Igrejas (CMI)*, Aste, São Paulo, p. 132.
- BRANDÃO, C. R. (2002): *A educação popular na escola cidadã*, Vozes, Petrópolis, p. 455.
- BUBER, M. (2004): *Eu e Tu: Introdução e Tradução – Newton Aquiles Von Zoem*, (9.^a Ed.), Centauro Editora, São Paulo, p. 152.
- FREIRE, P. (1984): *Cartas à Guiné-Bissau. Registro de uma experiência em processo*, (4.^a Ed), Paz e Terra, São Paulo, p. 173.
- (2000): *Pedagogia da indignação. Cartas pedagógicas e outras*, (5.^a Reimpresión), Editora UNESP, São Paulo, p. 134.
- (2001): *Conscientização. Teoria e Prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*, Centauro Editora, São Paulo, p. 102.
- (2003a): *Educação como prática da liberdade*, (27.^a Ed), Paz e Terra, São Paulo, p. 158.
- (2003b): *Educação e mudança*, (Pref. Moacir Gadotti e trad. Moacir Gadotti e Lilliam Lopes Martin), (27.^a Ed), Paz e Terra, São Paulo, p. 79.

- (2004a): *Pedagogia do Oprimido*, (38.^a Ed.), Paz e Terra, Río de Janeiro, p. 189.
- (2004b): *À sombra dessa mangueira*, Olho d'Água, São Paulo, p. 120.
- FREIRE, P. y GUIMARAES, S. (2003): *A África ensinando a Gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*, Paz e Terra, São Paulo, p. 228.
- GADOTTI, M. (Org). (2001): *Paulo Freire: Uma Biobibliografia*, Cortez Editora, Unesco, IPF, São Paulo, p. 765.
- GHIGGI, G. y KNEIP, K. (2004): *Implicações antropológicas na Filosofia da Educação de Paulo Freire*, Seiva, Pelotas, p. 156.
- KAVAYA, M. (2006): *Educação, Cultura e Cultura do «Amém»: diálogos do Ondjango com Freire em Ganda-Benguela/Angola*, (Dissertação de Mestrado), PPGE, Pelotas, p. 303.
- NUNES, J. (1991): *Pequenas Comunidades Cristãs. O Ondjango e a Interculturação em Africa/Angola*, Editora Universidades Católica Portuguesa & Fundação Eng. Antonio de Almeida, Porto.
- OLIVEIRA, S. DE ADMARDO (1996): *Educação: redes que capturam caminhos que se abrem*, Edufes, Vitória, p. 85.
- SOUZA, A. I. (2001): *Educação e atualidade brasileira: a emersão do povo na história*, en SOUZA, A. I. (org): *Paulo Freire: Vida e obra*, (2^a E.), Expressão Popular, São Paulo, p. 33-68.
- (2002): *Paulo Freire: Vida e obra*, Expressão Popular, São Paulo.

Recibido el 27 de febrero de 2009

Aceptado el 31 de marzo de 2009