

A EDUCAÇÃO TRADICIONAL DOS OVIMBUNDOS COMO POSSIBILIDADE PARA SUPERAR AS LACUNAS DA EDUCAÇÃO OFICIAL ANGOLANA¹

Júlio Epalanga Sacalembe²

RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo majoritário de apresentar as práticas da educação tradicional como possibilidade para superar as lacunas da educação oficial angolana. Sendo assim, perspectivamos apresentar as práticas culturais dos Ovimbundos, como os provérbios, os ritos de iniciação e as práticas do casamento desse grupo étnico. Ademais, ainda está em foco verificar se as diretrizes curriculares da educação oficial angolana fomentam aos Ovimbundos a valorização das suas culturas e das suas identidades linguísticas. Para o alcance dos nossos objetivos, utilizamos metodologias variadas, dentre elas, a metodologia descritiva, que trata de externar a descrição dos aspectos caracterizantes dos ovimbundos e a pesquisa bibliográfica que consiste na busca de materiais disponíveis na comunidade acadêmica sobre o tema em foco, particularmente em artigos publicados na internet, em revistas digitais, com o propósito de estudá-las para estender o nosso entendimento e conhecimento sobre o assunto em pesquisa.

Palavras-chave: educação não-formal - Angola; Ovimbundos (povo africano) - usos e costumes; tradição oral - Angola.

ABSTRACT

The present work has the main objective of presenting the practices of traditional education as a possibility to overcome the gaps in official Angolan education. Therefore, we intend to present the cultural practices of the Ovimbundu, such as proverbs, initiation rites and marriage practices of this ethnic group. Furthermore, the focus is still on whether the curricular guidelines of official Angolan education encourage the Ovimbundu to value their cultures and linguistic identities. To achieve our objectives, we use varied methodologies, among them, the descriptive methodology, which tries to externalize the description of the characterizing aspects of the Ovimbundu people, and the bibliographical research that consists of searching for materials available in the academic community on the topic in focus, particularly in articles published on the internet, in digital magazines, with the purpose of studying them to extend our understanding and knowledge about the subject under research.

Keywords: non-formal education - Angola; oral tradition - Angola; Ovimbundu (African people) - uses and customs.

¹ Trabalho de Conclusão de Curso apresentado a Licenciatura em Pedagogia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre.
² Graduando em Pedagogia pela UNILAB.

1 INTRODUÇÃO

À luz do conceito de descolonialidade em educação, abordado por Ana Paula dos Santos de Sá (2019), em seu artigo “Descolonizar a educação é preciso: significados de uma perspectiva pós-colonial de educação a partir do contexto brasileiro”, as invasões culturais e linguísticas ocasionadas pelo colonialismo precisam ser repensadas. Nessa perspectiva, a autora anuncia que o conceito de “pós-colonial”³ já não se refere apenas a uma questão de caráter temporal, mas igualmente denuncia e critica o colonialismo, ao postular que “[...] o termo pós-colonialismo passa a ser entendido, por sua vez, como o conjunto de estratégias (discursivas e performativas) que frustram a visão colonial, que resistem às ideologias colonialistas” (Sá, 2019, p.132).

À esteira do pensamento levantado por Sá (2019), compreendemos que esse debate se situa como uma proposta discursiva alternativa, criada especialmente para denunciar as possíveis rupturas culturais e linguísticas causadas pelo colonialismo em muitos países de passado colonial, como Angola. De igual sorte, anuncia uma pedagogia ou educação decolonial, que prima na desconstrução da epistemologia monocultural, articulada no campo da educação formal de Angola, como herança colonial.

Assim sendo, muito embora Sá (2019) externe um diálogo discursivo perpassado no contexto brasileiro, a epistemologia ou currículos monoculturais de matriz colonial são executados como veículo de manutenção hegemônica, no campo da cultura e do saber do grupo dominante, até o presente, na conjuntura angolana por meio da educação formal ou oficial. Sob esse prisma, por meio deste artigo, perspectivamos efetivar um olhar decolonial ao campo educacional angolano.

Nesse contexto, ressalta-se que Angola vivenciou um processo colonial até 1975, quando conquistou a independência política após a guerra colonial. Nessa direção, infere-se que a implementação da educação formal de Angola se deu muito recentemente. Após a descolonização de Angola, especificamente, no período do pós independência, emergiram novos desafios, principalmente no campo da educação, de desfazer e desconstruir a educação colonial, outrora, estabelecida pelos colonizadores portugueses, visto que, a educação colonial desvalorizava as diferentes identidades, ou melhor as diversidades e diferenças culturais angolanas e não priorizava as diferentes educações não formais, as práticas educativas não escolares e as diferentes línguas presentes na conjuntura angolana.

³ Vale destacar que, neste artigo, Sá (2019) utiliza os termos “descolonial” e “decolonial” como sinónimos. Entretanto, no presente artigo científico, preferimos operar com o conceito de “decolonialidade”.

Contudo, por mais que essa independência política tenha sido conquistada, o país ainda está por conquistar a independência cultural e linguística, sobretudo em termos de ser, de saber e de poder (Quijano, 2005; Walsh, 2017). Até hoje, há herança colonial na educação angolana, a qual entra em choque com os saberes e fazeres culturais endógenos que compõem a educação não escolar, ou melhor, não formal, nesse sentido, importa discorrer um pouco sobre a educação não formal.

De acordo com Moura e Zucchetti (2010), a educação não formal, comumente designada também de educação informal, é aquela desenvolvida e praticada além da escola, ou melhor, fora dos espaços escolares. Ainda sobre a educação não formal, Gonh (2006) compreende a educação não escolar como aquela aprendida nos espaços não formais que acontece durante o processo de socialização, como no círculo familiar, no bairro, na sociedade e com os amigos, em outras palavras é uma educação que acontece além das fronteiras ou dos muros da escola institucionalizada, nesse contexto em análise, remete à educação africana, especificamente dos povos Ovimbundo que residem em Angola.

Conforme Amadou Hampâtê Bá (2010, p. 202), em *A tradição viva*, “a educação africana não tinha a sistemática da educação formal proveniente do modelo europeu, sendo dispensada durante toda a vida. A própria vida era educação”. Hampaté Bâ, portanto, externa uma educação não formal integralmente dessemelhante da educação ocidental, na medida em que, em seus discursos, compreendemos a discrepância levantada sobre as compreensões do conceito de educação.

Para a tradição africana pré-colonial (a qual amplamente resiste e continua sendo praticada em diferentes localidades), a educação é veiculada a partir de um catálogo imaterial, composto de provérbios, contos, mitos e histórias, pelo viés da oralidade. Nessa perspectiva, a ausência de práticas educativas, de metodologias e materiais didáticos – aos moldes da educação formal –, na cosmovisão africana, é facilmente notável, pois, por exemplo, o ambiente escolar da educação africana é a vida, ou seja, o meio social que o indivíduo está inserido. Assim, segundo Hampaté Bâ, na escola da vida, a educação do discente está sobre a tutela ou na responsabilidade dos anciãos.

Nesta mesma perspectiva, Silva (2011), em seu artigo “Educação oficial e educação tradicional em Angola: diálogo possível ou contradição irresolúvel”, externa outra cosmovisão sobre a educação não formal: a ideologia de que a objetividade da educação tradicional está associada ao processo de socialização e integração. Acerca disso, vale lembrar que a educação não formal atravessada na área rural está sob a tutela da comunidade no geral.

De acordo com Silva (2011, p.2545), [...] “a educação que se encontra presente no meio rural, da responsabilidade da comunidade, atua como fator de socialização.” Para tanto, é imprescindível sublinhar aqui a noção de educação designada formal, oficial ou escolar de Angola.

Conforme advoga Silva (2011), a educação oficial ou formal de Angola “[...] se realiza sob a responsabilidade do estado, de caráter universal e democratizante”. Paralelamente, Gohn (2006) considera a educação formal como aquela desenvolvida nos espaços escolares, com conteúdos didáticos previamente selecionados, de modo sistémico, e demarcados. Com base na esteira do pensamento sublinhado por Silva (2011), a noção de educação escolar pode ser compreendida como uma instituição escolar, inventada no período pós-independência de Angola, pelos seus governantes assimilados que faziam parte do partido instituído, o Movimento de Libertação Popular de Angola (MPLA).

Nesse contexto, trata-se de uma educação que está sob a responsabilidade absoluta do estado angolano, veiculada exclusivamente pelo viés de uma língua exógena — a língua portuguesa —, visto que a sua construção se deu a partir dos parâmetros políticos e ideológicos dos dirigentes do MPLA, contrária e descontextualizada da realidade cultural e linguística da comunidade étnica Ovimbundo. No entanto, por se tratar de uma educação de caráter universalizante, ela se estende a todos grupos étnicos de Angola, inclusive para os grupos étnicos ovimbundos, os quais, tradicionalmente, falam a língua umbundo.

Nessa linha de compreensão, a veiculação e a introdução da educação formal de Angola, no interior da comunidade ovimbundo, denunciam uma colisão que gera possíveis rupturas nas fronteiras culturais e linguísticas dos ovimbundos. Essa perspectiva pode provocar uma tentativa de silenciamento das experiências e dos conhecimentos tradicionais desse grupo étnico angolano. Ainda discorrendo sobre a colisão linguística, é necessário relembrar o alerta de Fanon (2006, p.15), para quem dominar “um certo idioma é assumir a identidade da cultura”, o que compromete a identidade linguística dos Ovimbundos que frequentam os ambientes escolares de caráter oficial.

A partir da interferência desse modelo educacional no seio da comunidade ovimbundo, sentimo-nos compelidos a pesquisar mais sobre o assunto. A pergunta principal que orienta essa pesquisa é: Quais são as influências da educação oficial escolar de Angola na identidade linguística e cultural dos Ovimbundos na província do Huambo?

O presente trabalho tem o escopo de apresentar as práticas da educação tradicional como possibilidade para superar as lacunas da educação oficial angolana. Além disso, perspectivamos apresentar as práticas culturais dos Ovimbundos, como por exemplo, os mitos, os provérbios,

as tradições, o ritual de iniciação e as práticas de casamento desse grupo étnico. Ademais, pretendemos verificar se as diretrizes curriculares da educação oficial angolana contribuem para valorizar as suas culturas e as suas identidades linguísticas. Caso haja diretrizes curriculares que considerem legítimas as práticas culturais e linguísticas ovimbundo, averiguar se a veiculação da educação oficial no grupo étnico ovimbundo fomenta a tentativa do linguicídio do umbundo e o epistemicídio do *status quo* da cultura ovimbundo.

Para a elaboração desse estudo, elaboramos um *corpus* de pesquisa, ou conjunto de documentos, os quais foram analisados e estudados com a finalidade de compreender como a cultura e a língua dos Ovimbundos foram tratadas historicamente nas Leis de Bases do Sistema educativo de Angola e os possíveis impactos e efeitos do currículo nos estudantes Ovimbundos. Além disso, trabalhamos com a metodologia descritiva, que nos possibilitou externar a descrição dos aspectos caracterizantes dos ovimbundos. Assim sendo, realizamos a recolha de alguns provérbios, ritos de iniciação, cerimônias de nascimento e tradições que fazem parte da identidade cultural dos Ovimbundos, a fim de elaborar uma descrição das características tradicionais desse povo.

Outra metodologia empregada para a realização do presente artigo designa-se pesquisa bibliográfica. Desse modo, buscamos recolher diversos materiais disponíveis na comunidade acadêmica sobre o tema em foco, particularmente em artigos publicados na internet, em revistas digitais, com o propósito de estudá-las para estender o nosso entendimento e conhecimento sobre o assunto em pesquisa. Essa pesquisa bibliográfica foi realizada a partir de uma perspectiva interdisciplinar, a saber: a) elementos históricos no contexto pré-colonial, colonial e pós-colonial; b) educação tradicional e a educação formal; c) cultura ovimbundo.

Em síntese, esse trabalho se encontra estruturado da seguinte forma: após a introdução, na segunda seção, apresentamos uma descrição da comunidade étnica Ovimbundo, destacando os seus territórios e a sua língua própria de comunicação. A seguir, discorreremos sobre a educação tradicional ou não formal dos Ovimbundos que acontece nos espaços não escolares designada de *Ondjango* (educação para os homens) e *otchiwo* (educação para as mulheres). Já na quarta seção, trazemos à tona a educação oficial e formal em contexto angolano, especificamente, na comunidade de fala Ovimbundo, ressaltando os seus processos históricos de instalação no território angolano, os seus interesses e as suas diretrizes educacionais. Por último, buscamos apresentar os saberes e fazeres dos Ovimbundos manifestados por meio dos provérbios, das tradições, como o rito de passagem, o casamento dos ovimbundos e a cerimônia de nascimento dos Ovimbundos.

2 GRUPO ÉTNICO OVIMBUNDO

A fim de melhor delinear o foco de atenção deste trabalho, apresentaremos uma breve descrição da localização geográfica dos ovimbundos e o seu veículo linguístico. Os ovimbundos são um coletivo de indivíduos localizados geograficamente na parte central de Angola, particularmente nas províncias de Huambo, Benguela e Bié. Diante da guerra civil⁴ (1995-2001) e das situações calamitosas do país, como a fome, as doenças, a escassez de cuidados médicos, a insegurança, além de outros interesses individuais, como a busca de oportunidades de emprego, de desenvoltura social, de uma formação académica, ou a busca do sustento familiar, os ovimbundos migraram para outras províncias como Luanda (a capital de Angola), Lubango e outras grandes cidades do país. A partir das estatísticas oficiais do Instituto Nacional de Estatísticas (INE), este grupo é entendido como o segundo grupo etnolinguístico de Angola, composto por indivíduos cuja língua étnica que os identifica é o umbundo.

Umbundo é, então, a língua materna de 23% de angolanos e angolanas, derivada do tronco linguístico bantu. Cerca de 5,9 milhões de Angolanos, pensam, escrevem, interagem, e dialogam por intermédio dessa língua, de acordo com o censo angolano, realizado em 2014 pelo INE. Com base nessas informações, percebe-se que a língua umbundo é a segunda língua mais falada no país, ainda que, de 2014 até hoje, os números podem ter sofrido alterações. Monteiro (2014) explica que

Também de origem bantu, o grupo etnolinguístico ovimbundo estende-se no território a meio da metade oeste de Angola, subindo à beira mar para as terras altas. A região é composta pelas províncias político-administrativas do Huambo, Bié e Benguela, e estende-se ainda pelas províncias da Huíla, Kwanza Sul e Namibe. Tendo como língua o umbundo, o grupo é formado pelas seguintes variantes: Bié, Bailundo (Mbalundo), Sele, Zumbi, Sumbi, Mbuvi, Kacisanje, Obundu, Bumbu, Mdombe, Muhanya, Nganda, Huambo, Sambu, Kakonda e Cikuma. Com 37% da população do país, é o maior grupo etnolinguístico de Angola (Monteiro, 2014, p. 28)

É imprescindível sublinhar que a conjuntura linguística de Angola sempre foi plurilíngue. Assim sendo, o cenário linguístico de Angola é composto por uma diversidade linguística que caracteriza a identidade de vários grupos étnicos, destacando-se, para além do umbundo, kimbudu, kikongo e demais línguas. Contudo, a única língua oficial e de escolarização é a língua portuguesa. Ainda discorrendo sobre os ovimbundos, nos parágrafos

⁴ A Guerra civil foi um conflito de disputa pelo poder político entre os partidos que lutaram a favor da independência de Angola: MPLA (Movimento Popular da Libertação de Angola), UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) e FNLA (Frente Nacional da Libertação de Angola). Esse assunto será melhor contextualizado adiante.

seguintes, tencionamos acentuar algumas abordagens discursivas sobre a educação tradicional dos ovimbundos.

3 EDUCAÇÃO NÃO FORMAL (TRADICIONAL) DOS OVIMBUNDOS

Comumente, a educação formal acontece no interior de um espaço convencional denominado “ambiente escolar”. Contrariamente, a educação tradicional é veiculada em um ambiente de caráter tradicional, geralmente, nos espaços não escolares, o qual conta com suas especificidades. Assim sendo, a educação tradicional ovimbundu apresenta uma dicotomia no que concerne ao espaço não formal e aos saberes veiculados no interior do ambiente não escolar: ela divide-se entre práticas educativas para homens e para mulheres.

Nesse sentido, a educação é estabelecida conforme o gênero: os homens e as mulheres não frequentam e nem partilham os mesmos espaços não escolares de aprendizagem e de ensino, como também os saberes veiculados nos ambientes não formais não são homogêneos, mas sim heterogêneos e bastante variados. Para efeito de confirmar esses dados salientados, ensejamos externalizar algumas contribuições dos autores Kavaya (2009) e Dias (2014), a fim de explicitar as alcunhas conferidas aos espaços tradicionais educativos e aos tipos de saberes informais que são reverberados nas instituições tradicionais dos ovimbundos.

Assim como assinala Kavaya (2009, p.46), a educação dos homens é veiculada num ambiente tradicional não escolar, comumente conhecido como *ondjango*:

[...] O *ondjango* é, geograficamente, um lugar (casa, à sombra de uma árvore, espaço livre e aberto) masculino onde, em forma circular, os interlocutores se encontram e fazem acontecer o diálogo informante, aprendente, ensinante, judicial ou dirimente de questões candentes, elucubrativos e de leitura do mundo da vida através da pedagogia oral e auricular ou acústica.

Nesta mesma linha de raciocínio, Dias (2014, p.332) acrescenta que o *ondjango* Ovimbundo é um “[...] conselho comunal masculino que centraliza a vivência sociocultural nas aldeias do oeste angolano” [...]. As descrições acentuadas pelos autores nos proporcionam uma luz especificamente ao que vem a ser a geografia do *ondjango*, a pedagogia de ensino e o saber veiculado internamente. Dessarte, pelo viés da pedagogia da oralidade e do exercício da escuta, em um espaço livre ou fechado, os homens congregam do conhecimento, com a finalidade de informar, aconselhar e aprender. Com base nesta óptica, infere-se que a educação parte da boca para o ouvido.

Nesta atmosfera ontológica, existencial, dialógica, cultural, pedagógica e político-administrativa, conforme advoga Kavaya (2009), enxergamos a veiculação do exercício da pedagogia comunicativa e dialógica. Desse modo, os interlocutores organizados de forma circular empregam uma conversação de caráter universalizante, isto é, um diálogo pluralista que engloba múltiplos assuntos articulados às políticas administrativas, à cultura, aos problemas da comunidade ovimbundo e ao ato de aconselhar os mais novos.

Por sua vez, é importante mencionar a posição geográfica e a alcunha da educação tradicional das mulheres Ovimbundos. Na perspectiva epistémica de Kavaya (2009), a alcunha da educação tradicional associada ao gênero feminino é denominada *otchiwo*. Kavaya (2009, p.46) afirma que o *otchiwo*:

[...] é um espaço familiar construído separado da casa grande, com quartos de dormir e outras dependências da mesma. É um espaço que serve para a confecção de alimentos da família (cozinha), preparados pela chamada dona de casa, a mulher com a presença aprendente e colaborativa das filhas.

Além disso, o autor traz à tona uma conceituação do *otchiwo* atrelada às atividades executadas em uma vila ou dentro de um círculo social separado da casa grande. Segundo Kavaya (2009, p.46), o *otchiwo* é compreendido como [...] “um espaço onde o grupo feminino se potencializa e visualiza seu modo de ser, de pensar e de agir, preservando, defendendo e gerindo a vida, através da pedagogia oral e acústica ou auricular.” Geralmente, essa educação era mediada pela mulher do coordenador do território – o soba.

Segundo Kavaya (2009), as mulheres dentro do *otchiwo* aprendem assuntos temáticos bastante variados, específicos e honroso para as mulheres, como por exemplo, gestão educacional e doméstica, são treinadas para exercício da maternidade e para serem co-partícipe do homem, além disso utiliza-se muito os provérbios para o seu enriquecimento epistemológico. Conforme vimos, o papel social da mulher na comunidade Ovimbundo transpassa a fronteira doméstica, nos dizeres do autor, na medida em que uma das responsabilidades das mulheres na sociedade Ovimbundo é de formar e transformar a nova geração do grupo étnico Ovimbundo. Nessa linha de pensamento, o *otchiwo* ressalta e exalta a importância social e cultural da mulher Ovimbundo como educadora do mundo e da vida.

Importa destacar que nesses espaços não formais, de contexto educativo, se encontram presentes práticas educativas informais contextualizadas para a realidade dos aprendentes Ovimbundos, dentre elas destacamos, a língua Umbundo, os provérbios, as canções, os mitos, as tradições e as brincadeiras singulares da comunidade Ovimbundo, historicamente, rejeitadas,

inferiorizadas, marginalizadas e negadas pelas diretrizes da educação formal ou oficial angolana.

4 EDUCAÇÃO FORMAL OU OFICIAL DE ANGOLA

Para compreendermos o processo de instalação da educação oficial em Angola, requer, necessariamente, analisar a constituição da educação de Angola anterior à presença dos portugueses. Nguluve (2006, p.23) postula que a educação de Angola se [...] “assentava à formação bantu: a formação de um homem digno de si mesmo, integral (cultural e politicamente) em sua comunidade”. Essa educação de caráter tradicional e não formal não apresentava nenhum resquício da educação ocidental, isto é, uma educação autóctone que ensinava o angolano Ovimbundo à socialização, à integração, a respeitar os guardiões da palavra (os sobas). Com esse intento, usavam-se vários recursos didáticos tradicionais e não formais, como provérbios, histórias, contos, músicas – trata-se, portanto, de uma educação não escolar, na qual inexistia a aplicação da escrita e da leitura. Vale lembrar que Angola é um país plurilíngue e pluriétnico, por isso, na perspectiva educacional ovimbundo, a educação tradicional era veiculada pelo idioma nativo – o umbundo.

Sabidamente, Angola foi atravessada por uma colonização cultural, política, econômica e linguística orquestrada pelos portugueses. A invasão portuguesa em Angola incitou uma nova trajetória político-educacional, a qual tinha supostamente o propósito político de formar um homem novo: um homem civilizado, assimilado, formal e portugalizado, purgado de qualquer resquício de culturas e de línguas angolanas rotuladas como não civilizada e não formal. Convém ressaltar que a formação informal bantu era excluída do modelo político educativo colonial, tendo sido, premeditadamente, desconsiderada. Portanto, os paradigmas político-educativos imposto em Angola pelos colonizadores portugueses ocasionaram rupturas em modelos de ensinos já estabilizados e cimentados pela formação bantu, que designamos, nesse artigo, de educação não formal.

No período colonial, os interesses da educação imposta em Angola estavam [...] “alinhados aos interesses do sistema central. Ou seja, a política educacional portuguesa em Angola estava ancorada no modelo colonial imposto pela metrópole” (Cunha, 2011, p.3). Comumente, toda educação tem um propósito, nessa esteira de pensamento, a educação perpassada em Angola no decorrer do período colonial tinha a objetividade de cimentar o

processo de [...] “aculturalização dos africanos por meio do processo da “portugalização” (Kebanguilako, 2016, p.17).

Perspectivamos reiterar que a educação formal empregada em Angola, durante o domínio colonial, objetivava transmutar as pessoas originárias do local, rotuladas como primitivas, para um ideário supostamente modernizante. No imaginário do ocidente, os angolanos autóctones precisavam ser portugalizados, e o viés para alcançar o propósito desenhado pelo governo colonial era pelo veículo da educação. Por isso, a cultura, as políticas, as línguas, os ensinamentos e os hábitos impostos aos angolanos estavam articulados à cultura europeia, ou seja, derivavam exclusivamente do ocidente – o que nos remete à concepção de uma construção de cultura unitária, na conjuntura de uma comunidade caracterizada pelo multilinguismo e pelo multiculturalismo.

Com a expulsão dos portugueses, em 1975 – data memorável que marca a independência de Angola –, a nação considerava o retorno da utilização e da valorização da formação bantu, a qual, entretanto, não aconteceu como almejado, já que o governo do pós-independência não valorizou a educação bantu. Para entendermos melhor o pensamento das elites angolanas quanto às questões educativas, no processo de independências por que passavam, recorremos a Silva (2010) quando nos explica que:

[...] as elites africanas, consequências de um processo intercultural, inclusive de conflito, não viam outra solução para o futuro desses novos países, a não ser utilizar o modelo de Estado europeu deixado como herança na África pelos colonizadores. Esse modelo pouparia custos e evitaria uma nova reorganização geopolítica do continente. Por isso, os países africanos, recém independentes criaram em 1963, a Organização da Unidade Africana (OUA), que segundo o artigo II da Carta da OUA, tinha como objetivos a) defender a soberania, integridade territorial e independência dos estados africanos, b) erradicar todas as formas de colonialismo da África, c) promover a unidade e solidariedade entre os estados africanos, d) promover o desenvolvimento sócio-econômico, entre outros. Isto é, os países da OUA decidiram não modificar as fronteiras estabelecidas na Conferência de Berlim. (Silva, 2010, p.4)

As novas elites angolanas implementaram, dessa forma, uma espécie de continuidade da política do colonizador. Desse modo, uma visão política educacional unitária, construída sob o prisma do dominador, perpetuou-se, mesmo no país independente. Assim sendo, a língua portuguesa continuou sendo a única língua em que a escolarização se efetivava, muito embora estamos a tratar de um país cimentado e caracterizado pela pluralidade cultural e linguística, concretamente Angola, uma nação pluriétnica, pluricultural e plurilíngue.

Na concepção dos novos dirigentes de Angola a educação formal, construída a partir dos parâmetros ideológicos, normativos e políticos do Movimento Popular da Libertação de Angola (MPLA), era considerada como o único sistema educacional legítimo e adequado para

auxiliar no desenvolvimento de Angola. Essa perspectiva ideológica, excluiu do sistema educativo de Angola, os saberes e fazeres que faziam parte da educação não formal.

Além disso, o período do pós-independência em Angola foi atravessado por vários acontecimentos de caráter político, dentre os quais, destaca-se a luta política. Trata-se de um conflito civil entre os três partidos envolvidos na luta pela libertação de Angola, a saber: a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), o Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA) e a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA). Conforme Nguluve (2006, p.37), Angola estava dominada por [...] “vários conflitos civis que se cruzavam no mesmo espaço.”. Este conflito civil terminou em 2001 e marcou o início da abertura para o capitalismo.

Continuando na esteira desse raciocínio, também no período do pós-independência, foi promulgada a Lei de Base número 13, em dezembro de 2001. Em seu artigo número 16, essa Lei postula que o “ensino deve ser ministrado em português”. À luz dessa lei, percebe-se que o português é a única língua de escolarização na conjuntura angolana. Tendo isso em conta, será preciso um olhar mais atento à estruturação da educação formal de Angola, que será o nosso foco nos próximos parágrafos.

A Lei de Base da Educação (2020, p.9) configura o sistema de ensino em Angola em alguns princípios basilares: “[...] Princípio da legalidade, da integridade, da laicidade, da universalidade, da obrigatoriedade, da intervenção do estado, das qualidades de serviços, da educação e promoção dos valores morais, cívicos e patriotas e da língua de ensino”.

É crucial sublinhar que a Lei de Bases do sistema de educação desde a sua criação em 2001 já perpassou por dois processos de manutenção e atualização: a primeira manutenção foi executada em 2010, conforme postula Curimennha (2018), e a segunda atualização foi realizada no ano de 2020, segundo o Diário da República (2020). Portanto, se percebe que nas duas manutenções empregadas, a fim de reajustar as leis de bases, a língua portuguesa permanece como a única língua de escolarização, visto que a língua Portuguesa é umas das características estruturantes da educação oficial de Angola.

Importa salientar que a língua umbundo faz parte das práticas educativas dos Ovimbundos, no sentido de ser usada para o ensino na formação dos Ovimbundos. Porém, sabe-se que Angola institucionalizou a língua portuguesa como o único veículo de escolarização, nessa perspectiva, a língua portuguesa, atua como prática educativa descontextualizada da realidade linguística dos estudantes Ovimbundo. Por isso, precisamos repensar e desenvolver práticas educativas contextualizadas na comunidade Ovimbundo.

Vale ressaltar que a nossa pretensão não é excluir a educação formal do contexto angolano. Efetivamente, o nosso objetivo visa incluir a educação não formal dentro dos espaços escolares e no sistema educacional de Angola, a fim desenvolvermos uma educação inclusiva que valoriza, reconhece, aceita e respeita a cultura, a língua, os fazeres e saberes dos Ovimbundos, visto que, o binômio educação formal (ou escolar) e educação não formal (ou tradicional) derivam de naturezas distintas, entretanto, são complementares, ou seja, andam de mãos dadas, conforme advogam Moura e Zucchetti (2010).

Numa perspectiva crítica, presentemente, na conjuntura angolana inexistente a complementaridade entre a educação formal e não formal. Na verdade, existem conflitos entre ambas porque a educação formal ocupa o lugar da educação legítima e ideal para a população Angolana, em contrapartida a educação não formal, especificamente dos Ovimbundos tem sido vítima da marginalização.

A educação presente em Angola reflete o tipo de políticas públicas vigentes em Angola. A presente inferiorização dos saberes e fazeres não formais se dá por conta da ausência de políticas públicas que valorizem e priorizem a inclusão dos conhecimentos, dos provérbios, das brincadeiras da etnia Ovimbundo e da língua umbundo como veículo de escolarização para essa comunidade no sistema educacional angolano.

5 EDUCAR POR MEIO DA ORALIDADE

Um dos aspectos caracterizantes da tradição dos ovimbundu é a oralidade. Desse modo, pretendemos comentar sobre a oralidade a partir dos antecedentes ideológicos destacados por Monteiro (2014) e Hampaté Bâ (2010). Afinal, o que é a tradição oral? De acordo com o escritor malinês Amadou Hampaté Bâ (2010), “a tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”. A oralidade é uma das principais ferramentas de transferência epistemológica, pois através dela torna-se possível a transmissão da herança identitária, cultural e dos conhecimentos, pois que os guardiões da palavra (os Sobas) educam e formam os seus seguidores e alunos pelo veículo da fala. Além disso, a fala é um dispositivo que goza do potencial de recuperar memórias, culturas, tradições, línguas, hábitos, políticas e doutrina de uma comunidade de fala, em outras palavras, a fala é um dispositivo de manutenção de identidades e subjetividades do grupo étnico ovimbundo.

Historicamente, os ovimbundos exercitam a manutenção das suas identidades culturais, linguísticas, econômicas, políticas e administrativas pelo veículo da tradição oral que

representam todo património oral ou imaterial. Por exemplo, a história do macaco e o cágado, o conto do caçador e o elefante, o rito sobre o nascimento, a respeito do alambamento, concernente à sucessão matrilinear do rei do Bailundo no reino do mbalundo, sobre o famoso património musical:

Letra em umbundu	Tradução em língua portuguesa
Humbiumbi Yange Yele la Tuende	Humbi-humbi meu voa, voa tu também, vamos embora.
Kakele Katchimamba Osala Posi	Coitada da catchimbamba que não sai do chão.
Vakuenle Vayelega Yele la Tuende	Os outros voam, voa tu também, vamos embora.
Kakele Katchimamba Osala Posi	Coitada da cacthimbamba que não sai do chão.

Fonte: elaborado pelo autor.

Os elementos inerentes à tradição dos ovimbundos acentuados acima foram passados de geração a geração e estão presentes hoje nas comunidades ovimbundos contemporâneas por intermédio da fala. Trata-se de testemunhos acerca da legitimidade dos fatos culturais, linguísticos e políticos dessa comunidade.

A fala ocupa o lugar central nessa comunidade. Conforme advoga Domingas (2014), considera-se a oralidade uma instituição ou alicerce, visto que a organização, a regulamentação da vida social e comunitária, as decisões judiciais tradicionais, os pensamentos, os provérbios, as canções, as manifestações culturais e artísticas e as transmissões históricas relacionadas ao património material e imaterial se dão através da palavra.

É notória a importância social e cultural da fala na cultura Ovimbundo, nessas comunidades a palavra tem mais valor do que um documento reconhecido e autenticado em cartório, já que o meio legal e institucional de encerrar um acordo, um testemunho ou uma decisão judicial, na perspectiva tradicional, ocorre por meio da palavra, conforme destaca Domingas (2014), o que denota valor e respeito pela oralidade.

Vale ressaltar que, na cultura Ovimbundo, o direito de exercer e usar a palavra para fins e benefícios da comunidade ou para manejar as tradições culturais nos mais diversos rituais não é para todos. Conforme aponta Hampaté Ba, (2010) e Domingas (2014), o exercício da palavra é um direito dos *mestres da palavra*, designados também de *guardião da palavra*, na sua

maioria, são os mais velhos da aldeia ou da região. Segundo Domingas (2014), os mestres da palavra recebem essa responsabilidade ou designação por indicação ou por herança cultural:

[...] em primeiro lugar, pela primogenitura, em segundo, pelo destaque no conhecimento da cultura do seu povo, pelo acompanhamento e empenho nas atividades realizadas dentro do grupo, e, em terceiro, por uma escolha aleatória do mestre, que sendo sábio, consegue identificar as faculdades especiais dos seus alunos, selecioná-los e nomeá-los para futuros mestres. (Domingas, p. 34 2014)

Percebe-se que, na cultura tradicional do grupo étnico Ovimbundo, o processo de indicação do futuro mestre da palavra é reservado por uma minoria, geralmente dos mais velhos e sábios da comunidade. Assim sendo, não se constitui como um processo eletivo e democrático, onde todos têm o direito de votar e escolher a pessoa ideal para cuidar e administrar os interesses sociais, tradicionais e culturais da população, no entanto, apesar de apresentar ser não democrático não significa que seja inferiorizado, diminuído ou marginalizado. Portanto, na nossa ótica, compreendemos como uma cosmovisão de poder diferente que diverge do paradigma democartico, por isso, importa respeitar e reconhecer a importância social e cultural da estrutura de poder dos ovimbundos.

As demais populações excluídas não participam desse processo tradicional porque, na cultura Ovimbundo, acredita-se que os mais velhos e sábios gozam de faculdades especiais que lhes dão potencialidades e orientação na escolha e na identificação dos futuros mestres da palavra, de acordo com Domingas (2014). Além disso, eles utilizam o poder da fala para ensinar os jovens e adolescentes que atravessam a tradição de passagem da puberdade para a idade adulta.

5.1 EDUCAR POR MEIO DA TRADIÇÃO ORAL

Sabidamente, as principais referências do grupo etnolinguístico ovimbundo, análogo aos demais grupos étnicos de Angola, está ancorada nas suas tradições. Nessa direção lógica, perspectivamos apresentar algumas tradições praticadas pelos ovimbundos, dentre as quais, as práticas realizadas na ocasião do nascimento, os ritos da puberdade, o rito do funeral e do casamento. A realização desses ritos, desde o período colonial e após ele, numa perspectiva temporal, tem reforçado as suas resistências e tem contribuído, de forma válida, para a pavimentação das suas identidades, das suas culturas, das suas línguas, das suas economias, das suas políticas, das suas particularidades e das suas tradições. Desta feita, seguidamente, abordaremos sobre a tradição oral dos ovimbundos.

Inicialmente, destaca-se o **ritual do alambamento** como elemento identificador da comunidade Ovimbundu. Sobre este ritual, Monteiro (2014) escreve que:

Para a cultura ovimbundu, o alambamento é, nas palavras do historiador Festo Sapalo, por nós entrevistado, a prova do contrato matrimonial; serve de instrumento oficial e público para garantir e provar o consentimento dos dois grupos. É laço definitivo e específico, e título com valor jurídico para realizar a aliança matrimonial. Firma a aliança e conclui a sua solidariedade física e mística. (Monteiro, 2014, p. 57)

Sob este ponto de vista apresentado pela autora, infere-se que o alambamento para os ovimbundos é o vínculo matrimonial mais importante em comparação com casamento moderno civil e religioso. Conforme advoga Domingas (2014), o casamento civil e religioso na tradição Ovimbundo não é obrigatório, mas dispensado caso os nubentes e as famílias envolvidas empregarem o casamento tradicional – o alambamento. Em outras palavras, inexistente casamento civil e religioso sem primariamente realizar o alambamento.

Com base nesse entendimento, esse ritual testemunha, define e autentica, de forma pública, a união ou o consentimento da aliança matrimonial entre dois grupos, ou duas famílias. No casamento tradicional dos Ovimbundos, de acordo com Domingas (2014), existem algumas prerrogativas normativas, na perspectiva tradicional, que são seguidas à risca conforme a tradição, dentre eles, o contrato matrimonial que pode ser considerado válido após o cumprimento do dote.

Na cultura Ovimbundo, o dote constitui as exigências adotadas pela família da noiva, manifestadas, geralmente na carta de pedido que deve ser entregue ao noivo e a sua família. Em outras palavras, o dote pode ser entendido como um meio tradicional de conceder ao noivo e a sua família a possibilidade de constituir família com a noiva. Nessa carta de pedido, constam alguns bens que devem ser enviados pela família do noivo à família da noiva, por exemplo: garrafão de vinho, panos, lençóis, garrafa de whisky, grade de cerveja e de gasosa, terno completo (calça, camisa, blazer, gravata, sapato e meias) para o pai da noiva, roupa completa da mãe da noiva, galinha e mobiliário de cozinha (fogão, botijão de gás, conjunto de panelas, louça, peneira, vassoura, cabaça).

Importa ressaltar que a prática do alambamento é obrigatória, pois, na cultura Ovimbundo, acredita-se que o alambamento garante “a estabilidade familiar, harmonia social e robustez a solidariedade vertical e horizontal entre os dois grupos” (Domingas, p.58, 2014).

Ademais, para a cultura Ovimbundo, o **nascimento** de alguém pode representar significados diferentes, dependendo do gênero da pessoa que nasce, a fim de revelar o significado simbólico para a família. Por exemplo, quando nasce um homem é comum

tradicionalmente dizerem [...] “ululu ululu kwueya ondje” (“veio o arco com os seus apetrechos”); se for uma menina, dizem “ululu ululu kwueya upi” (“é o pão para fazer a farinha”) (Domingas, p. 29, 2014). Essas tradições regionais estabelecem, numa perspectiva dicotômica, os papéis, as funções, os deveres, os fazeres e as responsabilidades sociais e culturais do homem e da mulher, a fim de serem prestadas à comunidade Ovimbundo.

O parágrafo acima destacou que a expressão tradicional “veio o arco com os seus apetrechos” caracteriza o nascimento do homem, por isso, importa problematizar? Por que o arco com a flecha representa o homem? Qual é o simbolismo do arco com flecha na função social do homem na comunidade ovimbundo? Geralmente, no grupo etnolinguístico Ovimbundo, o homem é o provedor principal da família, por isso, se usa a expressão “veio com flecha”, porque o homem usará as suas habilidades, o seu “arco com flecha” para caçar animais, a fim de trazer carne e outros tipos de alimentos para casa.

No caso específico das mulheres, durante o seu nascimento, se emprega, usualmente, a seguinte frase: “é o pão para fazer a farinha”. Tradicionalmente, essa frase corresponde à função social da mulher nessa comunidade específica, que se caracteriza pela sua participação nos afazeres domésticos, como cuidar da casa, cozinhar, preparar a alimentação. Essa responsabilidade social atribuída à mulher desde o nascimento é reforçada no *otchiwo*.

Conforme vimos, o nascimento de filhos na cultura ovimbundo agrega um valor tradicional muito relevante neste grupo étnico, visto que os filhos representam felicidade, alegria e prosperidade, principalmente para a comunidade e para os pais. Os filhos são importantes para os pais porque, segundo Domingas (2014), oferecerão asilo, moradia, amparo aos pais durante a velhice, quando não terão força física, condições mentais e psicológica de se auto-cuidarem por conta da idade.

Na comunidade Ovimbundo, os **ritos de iniciação** apresentam as suas intencionalidades específicas, alinhadas aos parâmetros tradicionais adotados pelos mestres da palavra de geração a geração. De acordo com Domingas (2014), é através das tradições de passagem da puberdade para a vida adulta que educação tradicional pensada para os jovens e adolescentes se torna completa. Para os Ovimbundos, o rito da puberdade caracteriza a inclusão do jovem ou do adolescente Ovimbundo na vida adulta, em outras palavras, constitui a transição ou a metamorfose da adolescência para a maioridade.

Sabidamente, os rituais de iniciação desse povo apresentam certas intencionalidades específicas e singulares. Uma das finalidades da cerimônia da puberdade, com base na ideologia apresentada por Domingas (2014), é de preparar e treinar, os jovens e adolescentes, a desenvolverem capacidades psíquicas, e adquirir forças físicas, a fim de estarem habilitados e

prontos para receberem as grandes responsabilidades da comunidade, anteriormente interditas a eles. Também são transmitidos a eles os valores culturais e as tradições a qual pertencem, a fim de construir o sentimento de pertencimento à identidade Ovimbundo e saber administrar, lidar e resolver os conflitos que podem surgir dentro da comunidade.

De acordo com Domingas (2014), o tempo de formação tradicional não é fixo, mas sim bastante variado, podendo oscilar entre um a dois meses, a curto prazo, e por vezes esse tempo pode ser dilatado para mais de um ano, a longo prazo. Relativamente ao espaço de educação, a autora afirma que é afastado e separado da comunidade, isto é, fica localizado no mato, onde os adolescentes e jovens são separados dos seus familiares e se mudam para lá viver. Geralmente é um local vedado como se estivessem presos ou enclausurados, porque ninguém pode sair sem terminar o rito da passagem, já que um dos requisitos tradicionais consistia em concluir o rito de iniciação.

Nesses espaços, os adolescentes e jovens que se candidataram para receber essa formação tradicional:

São lhes dadas a conhecer as concepções religiosas do grupo e os mistérios do culto, são lhes ministrados conhecimentos sobre as práticas mágicas, e também sobre os mitos do seu povo e as tradições do clã a que pertencem. Também lhes são revelados os segredos que até aí lhes eram interditos e que fazem parte da cultura masculina. Aprendem também as danças rituais, as músicas e os cânticos que acompanham essas e outras danças em uso na região. São igualmente submetidos à aprendizagem de certas artes e ofícios e, durante todo este período de segregação, praticam intensamente a pesca e a caça, aprendendo a fazer armadilhas e a seguir os rastros dos animais. (Domingas, p.36, 2014)

Com base na reflexão acima, apresentada por Domingas (2014), depreende-se que no rito de iniciação são abordados assuntos temáticos bastantes diversificados, desde assuntos ocultos, religiosos e até práticos. Com base nos dizeres da autora, os adolescentes e os jovens são encorajados a desenvolver a sua espiritualidade balizada na religiosidade de matriz do seu grupo.

Além do ensino religioso, vigoram também, dentro dessa estrutura, outros conhecimentos que anteriormente os jovens estavam impedidos de acessar, como por exemplo, ter acesso ao conhecimento sobre as práticas mágicas, e também os segredos mitológicos inerentes ao seu povo. Ademais, durante esse processo ritualístico são ensinados a desenvolver habilidades e práticas sobre a pesca, a caça, a fazer armadilhas para os animais, inclusive de seguir os seus rastros.

Todo esse ensinamento apresenta a intencionalidade de tornar os jovens e adolescentes adultos. Ficou patente que os segredos continuam ocultos para quem não frequentou a

cerimônia do rito de passagem. Isso se dá porque, consoante Domingas, os indivíduos que passam pelo ritual da puberdade para a vida adulta realizam um juramento solene, de nunca revelar ou divulgar os conhecimentos e os aprendizados provenientes do rito de iniciação.

5.2 TRANSMISSÃO DOS SABERES E FAZERES ATRAVÉS DOS PROVÉRBIOS OVIMBUNDOS

Os provérbios desempenham um papel importante na sociedade Ovimbundo, pois constituem ferramentas e instrumentos de ensino que permitem transmitir saberes e fazeres para a comunidade. Além disso, por meio dos provérbios, torna-se possível identificar a identidade de um indivíduo, já que eles servem como base referencial de uma comunidade. Como explica Vitorino (2020, p. 1-2):

Cada provérbio se mostra, no seu dia a dia, nas manifestações de seu povo, como uma sentença moral que expressa uma verdade adquirida através da experiência de vida de uma comunidade. O provérbio é, quase sempre, construído através de uma frase curta, capaz de fazer referência a diversas questões da existência do ser humano. [...] Os provérbios possuem inúmeras características, mas para o presente estudo, vamos considerar as mais relevantes, a partir do nosso olhar: a) lidam com relações lógicas; b) podem ser metafóricos; c) são anônimos, frutos da experiência de uma determinada comunidade (povo); d) possuem formas fixas, cristalizadas e recursos linguísticos que favorecem a sua memorização; e) refletem maneiras de pensar universais, verdades palpáveis de conteúdo moral ou prático e de veiculação popular que se reveste com uma aparente simplicidade, de componentes bastante diversos. Na maioria das culturas orais da África Negra, os provérbios constituíam-se em momento de grande privilégio para a transmissão de uma sabedoria tradicional. Por estarem centrados, prioritariamente, em valores comunitários, os provérbios, de certa forma, apelavam para uma agilidade de espírito capaz de atualizar o conhecimento da experiência ancestral.

A partir das palavras proferidas pelo autor, compreende-se que os provérbios não existem por acaso ou de maneira acidental. Há significados relacionados a experiências de vida de uma comunidade escondidos por detrás dos provérbios, tais como a função de alertar sobre um perigo, de chamar a atenção, de orientar, de educar, e de ensinar as novas gerações, ou melhor, de difundir sabedoria prática e passar as experiências culturais provenientes ou deixadas pelos ancestrais.

Segundo Barbosa (2019, s/p), “desde tempos imemoriais [os provérbios] fazem parte da cultura africana e representam, assim, um modo peculiar de ver o mundo através das palavras”. Nessa perspectiva, pretendemos apresentar alguns provérbios Ovimbundos, seguidamente, objetivamos fazer algumas análises, a fim de buscar compreender os contextos em que eles são aplicados e os seus significados.

“Omunu nda figo wafa kami ondal, ava vasyala vayota.”

A pessoa que morre não apaga o fogo, os que ficaram podem aquecer-se dele.

Segundo Domingas (2014, p. 31), esse provérbio, geralmente, é aplicado quando envolve questões relacionadas à sucessão e substituição. Particularmente, ele é proferido em contextos em que há pessoas egocentristas, que geralmente se acham insubstituíveis mesmo depois da morte. Esse provérbio significa que, nas relações sociais, a morte de alguém relevante não põe fim à sobrevivência humana e nem extingue totalmente uma responsabilidade, ou um cargo. Em outras palavras, não existe pessoa que não pode ser substituída ou sucedida, independentemente da sua importância social e cultural dentro de uma estrutura social.

Trazemos à tona o exemplo do ex-presidente de Angola, José Eduardo dos Santos, que governou o país durante 40 anos, mas foi substituído. Moral do provérbio: A vida deve ser vivida com humildade e sem soberba. O ser humano deve se despir da arrogância encorajada pelos dons e habilidades que possui, porque nós somos substituíveis, ninguém é extremamente poderoso e habilidoso a ponto de não ser substituído ou sucedido pela morte ou por outra pessoa, e quando acontecer os vivos continuaram a servir-se do fogo.

“Ya ndindima yiloka eveke.”

Chuva que troveja quando cai só molha o tolo.

Monte (2015) atesta que o presente provérbio é aplicado em contexto de perigo e, paralelamente, ressalta a importância de agir com prudência em diferentes situações adversas que podem provocar uma situação de risco. Esse provérbio significa que a pessoa prudente, cuidadosa e cautelosa enxerga o perigo à distância e se protege ou até mesmo foge do perigo que pode conduzir a eventos prejudiciais e nocivos. Em contrapartida, a pessoa tola, geralmente, é avisada e aconselhada sobre situações de risco à sua frente e, às vezes, enxerga o perigo nas portas, mas se descuida e acaba sendo molhado pela chuva, resultando em grande sofrimento.

O presente instrumento educativo, geralmente, é usado para diferentes conselhos morais, por exemplo, quando se pretende aconselhar os filhos sobre os perigos iminentes presentes na sociedade, sobre escolher sabiamente os bons amigos, sobre os cuidados prévios para evitar a gravidez precoce, sobre a importância de concluir a formação escolar e das possíveis consequências provenientes do abandono escolar. Resumidamente, o referido

provérbio é aplicado para ressaltar as vantagens de ser prudente e as consequências de praticar a tolice.

“Cakuloka ombela, ove otyapula olume”.

O que te molhou é a chuva, mas tu castigas o orvalho.

Monte (2015) destaca que essa sentença moral adverte para não descontar a nossa raiva e ira em alguém inocente, que não tem culpa pelo nosso estresse, pelo nosso dia mal passado e pelo estresse desenvolvido no trabalho. Podemos utilizar esse recurso educativo em situações de injustiça. O provérbio adverte sobre desenvolvermos o autocontrole, essa qualidade pode nos auxiliar a evitar direcionar a nossa raiva para a pessoa errada.

É muito comum às pessoas vítimas dessa experiência dizerem: não tenho nada a ver com o seu problema, quem atçou e provocou a sua raiva é o sicrano, mas você vem por cima de mim. Geralmente, essa constatação acontece quando percebem que estão sendo maltratados injustamente pelo erro de alguém. Eu lembro que meu pai punia todo mundo em casa quando apenas um havia cometido. Nesse contexto, o provérbio é usado para conscientizar as pessoas que culpam e castigam o orvalho pela culpa da chuva. Sob este ponto de vista, o orvalho simboliza as pessoas que sofrem injustamente e que pagam pelos erros dos outros, e a chuva representa os verdadeiros culpados, mas que não sofrem as consequências.

“Anjamba lima cukwene acoveko.”

Ó elefante, trabalhe, do outro não é seu.

Segundo Monte (2015), essa lição de moral recai sobre um determinado grupo de pessoas que não gostam de trabalhar, mas preferem viver uma vida ostentosa à custa dos outros. Este provérbio nos adverte sobre a importância, o valor de trabalhar duramente e arduamente para conseguir adquirir os nossos bens materiais, como por exemplo, casa, carro, moto, visto que o que é do outro não nos pertence.

O mundo de hoje é composto por muitas pessoas que se comportam como o “elefante”, negam e rejeitam se submeter a diversos trabalhos porque confiam na riqueza do pai, da mãe ou dos parentes. Esses tipos de elefantes se sustentam às custas dos outros, utilizam os bens, os recursos de outros como se fossem deles. Por isso, na comunidade Ovimbundo usa-se esse adágio para conscientizar a comunidade a valorizar o trabalho, a fim de construir os seus patrimônios materiais.

Com base no que apresentamos, depreende-se que a comunidade Ovimbundo apresenta, estruturalmente, alguns saberes e fazeres que caracterizam as suas identidades e representam as suas formas de educar e ensinar. Além disso, a educação não formal dos Ovimbundos que acontece, geralmente nos espaços não escolares, é mediada e trabalhada a partir de práticas educativas informais, como por exemplo, as tradições, os provérbios e as cerimônias de iniciação, através da língua umbundo. Paradoxalmente, essas práticas educativas levantadas, geralmente, são excluídas, marginalizadas nos espaços escolares.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, depreendemos, a partir das discussões e análise feitas, que a educação atravessada na comunidade étnica Ovimbundo é marcada pelo desencontro entre a educação oficial de Angola e a educação não formal dos Ovimbundos. Nessa perspectiva, entendemos a educação formal como aquela institucionalizada legalmente pelos novos dirigentes no período do pós-independência, considerada pela classe dominante como a educação legítima, desenvolvida, ideal e adequada para civilizar o angolano e contribuir, de forma válida, para o desenvolvimento da nação angolana.

Além disso, a educação oficial ou escolar apresenta as suas características que a diferencia da educação não formal dos Ovimbundos, como por exemplo, a sua praxispedagógica ou educativa que acontece, exclusivamente, nos espaços escolares, tendo como veículo de escolarização, unicamente, a língua portuguesa.

Frente as análise críticas levantadas, concluímos que a educação escolar aplicada em Angola não contextualiza a realidade cultural e linguística de Angola. Presentemente, os Ovimbundos, lamentavelmente, recebem uma educação descontextualizada, porque a sua construção se deu através de bases ideológicas, políticas e parâmetros estrangeiros, provenientes de uma herança colonial e não de matriz africana.

Face ao supra aludido, no presente trabalho, defendemos que a educação oficial presente em Angola não é para todos os angolanos, mas sim para um determinado grupo localizado, geograficamente, nas zonas urbanizadas, visto que, as diretrizes escolares, presentes nas leis de bases não favorece o acesso e a permanência dos estudantes que fazem parte da comunidade Ovimbundo, que se encontram localizados nos territórios rurais, como em aldeias e comunas.

Nessa perspectiva, quando a educação formal atravessa a comunidade Ovimbundo provoca uma colisão linguística e uma ruptura cultural. Esse conflito se dá por conta das

singularidades e particularidades culturais e linguísticas dos Ovimbundos, que divergem dos padrões linguísticos e culturais estrangeiros implementados na educação escolar de Angola, que na sua maioria, são desconhecidos, estranhos e diferentes para o grupo etnolinguístico Ovimbundo.

Além disso, ficou esclarecido, nesse trabalho, que a formação dos Ovimbundos se dá através da educação não formal, geralmente, acontece nos espaços não escolares, porém de contexto educativo. Ademais, a educação informal dos Ovimbundo se encontra dividida por questões de gênero: a educação para os homens atravessada no Ondjango (que pode ser um lugar aberto, um espaço com sombra ou debaixo de uma árvore) e a educação para as mulheres, designada de Octhiwo.

Nesses ambientes não escolares, os porta vozes da palavra utilizam diferentes metodologias para o ensino. Por exemplo, utilizam os saberes encontrados nos provérbios para passar uma sentença moral e para transmitir alguns saberes e experiências articuladas à essência e à cultura da comunidade. Além do mais, os anciãos, considerados de mestre da palavra, através da oratória, realizam o processo de ensino durante o rito de iniciação destinados aos pleiteantes que transitavam da puberdade para idade adulta. Nesse processo, utilizam-se algumas práticas educativas, como mitos, segredos ancestrais, magias e a própria língua umbundo que serve como língua de ensino.

Diante do exposto, compreendemos que a educação não formal, ou melhor tradicional, apresenta uma estrutura sistemática e organizativa. Lamentavelmente, a educação escolar e oficial de Angola tem marginalizado consideravelmente os saberes e fazeres do grupo étnico Ovimbundo. Infelizmente, as experiências, as práticas culturais, a identidade linguística, os saberes e fazeres, historicamente, têm sofrido diversas tentativas de silenciamento e excluídas no campo da educação. Esse cenário ressalta a importância de valorizar, reconhecer e incluir a cultura e a língua dos Ovimbundos nos espaços escolares, a fim possibilitar o acesso e a permanência desses estudantes nos espaços escolares, resultando na complementaridade entre a educação formal e a educação não formal.

Importa destacar que não somos apologistas da exclusão da educação formal ou oficial de Angola. A nossa intenção ideológica visa incentivar a inclusão dos saberes e fazeres culturais e linguísticos da comunidade étnica Ovimbundo no sistema educativo de Angola. Dessa forma, teremos uma educação inclusiva que valoriza os grupos, as práticas culturais e as diversas formas de saberes e fazeres presentes na conjuntura angolana, especificamente dos Ovimbundos.

REFERÊNCIAS

ANGOLA. Lei n.º 32/20, de 12 de agosto de 2020, I Série n.º 123. **Lei de bases do Sistema de Educação e Ensino**. Diário da República. Órgão Oficial da República de Angola, Luanda. Consultado em: <https://angolaforex.com/2020/08/17/diario-da-republica-i-a-serie-n-o-123-de-12-de-agosto-de-2020/>. Acessado em: 28 mai. 2021.

BÁ, Amadou Hampâtê. “A Tradição Viva” In: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. KI –ZERBO, Joseph (ed.), 2.ed., Brasília: UNESCO, 2010. Capítulo 8, p. 167. Consultado em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190249por.pdf>. Acessado em: 24 agost. 2021.

CUNHA, Washington. **Política educacional e pós-colonialismo: o sistema educacional angolano no período pós-independência**. 2011. Consultado em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/2361> Acesso em: 5 jun. 2021

CURIMENHA, Marcelino Mendes. **O homem novo na proposta curricular angolana: um estudo a partir da Lei de Bases do Sistema de Educação nº 13/01**. 2017. Consultado em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/174507>. Acessado em: 15 mai. 2021.

DENCKER, Ada de Freitas Maneti. **Pesquisa em turismo: planejamento, métodos e técnicas**. Futura, 2007.

DIAS, Paulo. O lugar da fala conversas entre o jongo brasileiro e o ondjango angolano. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, p. 329-368, 2014. Consultado em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/9FCKsQMjyHRHkkn8FkvTDKz/abstract/?lang=pt>. Acessado em: 10 julh 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, p. 194, 2008. Consultado em: <http://www.edufba.ufba.br/2011/12/pele-negra-mascaras-branca-esgotado/>. Acessado em: 15 julh. 2021.

INE. **Resultado Definitivo do Recenseamento Geral da População e da Habilitação de Angola 2014**. Instituto Nacional de Estatística, 2014. Disponível em: http://www.ffaangola.org/AngolaCensus2014_ResultadosDefinitivos_Mar2016.pdf. Acesso em: 10 fev. 2021.

KAVAYA, Martinho. **Alvorecer da esperança: dos diálogos entre círculos de cultura, Ondjango e Otchiwo à educação libertadora em angola–o caso ovimbundo na Ganda/Benguela**. 2009. Consultado em: <http://repositorio.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/7731>. Acessado em: 20 julh.2021.

KAVAYA, Martinho; GHIGGI, Gomercindo. Freire e o ondjango podem dialogar? Reflexões sobre o diálogo de Freire com o ondjango africano/angolano. **REUNIÃO ANUAL DA ANPED**, v. 30, p. 15, 2008.

KEBANGUILAKO, Dinis. **A educação em Angola: Sistema educativo, Políticas Públicas e os processos de Hegemonização e Homogeneização Política na Primeira República: 1975-1992**. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador 2016. – 2016. 1 CD-ROM: il. ;43 pol.

MONTEIRO, Domingas, Henriques. **Tradições Nacionais e Identidades: Recolha e Estudo de canções Festivas e de óbito Kongo e Ovimbundo**, 2014. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/74367/2/32353.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2021.

NGULUVE, Alberto Kapitango. **Política educacional Angolana (1976-2005): organização, desenvolvimento e perspectivas**. 2006. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Consultado em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-05062007-115100/en.php>. Acessado em: 12 mai. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In.: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. P.117-142.

SÁ, Ana Paula dos Santos de. Descolonizar a educação é preciso: Significados de uma perspectiva pós-colonial de educação a partir do contexto brasileiro. **Educação, Sociedade & Culturas**, n. 55, p. 131-148, 2019. Consultados em: <https://ojs.up.pt/index.php/esc/article/view/42>. Acessado em: 1 julh.2021.

SILVA, Diego, Barbosa. Política Linguística na África: Do passado colonial ao futuro global. **Revista África e Africanidades**, v.3, n.10, ago. 2010. Disponível em: https://africaeafricanidades.net/documentos/10082010_17.pdf. . Acesso em: 03 mar. 2021.

SILVA, Eugénio Alves da. **Educação oficial e educação tradicional em Angola: diálogo possível ou contradição irresolúvel**. 2011. Consultado em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/17255/1/Educa%C3%A7%C3%A3o%20oficial%20e%20educa%C3%A7%C3%A3o%20tradicional.pdf>. Acessado em: 23 agost. 2021.

WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.