

# DIALOGICIDADE: CONVERGÊNCIAS ENTRE PAULO FREIRE E O LIVRO DO ÊXODO

*Renato Adriano Pezenti\**

## **Resumo**

*Este artigo pretende pôr em diálogo o conceito de dialogicidade em Paulo Freire e no livro bíblico do Êxodo. Para isso, busca-se conceituar a concepção freiriana de diálogo e dialogicidade e trazer à tona as manifestações desta perspectiva no livro do Êxodo, com base em suas evidências textuais e histórico-teológicas. Assim, é possível indicar pontos convergentes entre Freire e o Êxodo a partir da perspectiva dialógica. Lastreado pelo método da análise documental e da crítica textual, opera-se uma comparação entre estes universos com vistas à indicação de convergências. Os principais resultados estão relacionados à percepção da estrutura dialógica do Êxodo enquanto itinerário teológico (ou educacional) para a liberdade.*

**Palavras-chave:** *Diálogo; Dialogicidade; Paulo Freire; Êxodo.*

## **Abstract**

*This paper intends to establish a dialogue between the concept of dialogicity in Paulo Freire and the one in the biblical book of Exodus. To that end, we seek to conceptualize Freire's conception of dialogue and dialogicity and to bring to light the manifestations of this perspective in the book of Exodus, based on its textual and historical-theological evidences. By making a comparison between these universes with the aid of documentary analysis and textual criticism, it is possible to point to convergences between Freire and the Exodus from the dialogical perspective. The main findings are connected to the perception of the dialogical structure of the Exodus as a theological (or educational) route to freedom.*

**Keywords:** *Dialogue; Dialogicity; Paulo Freire; Exodus.*

\* Mestre em Educação pela Universidade São Francisco com pesquisa intitulada: "A contribuição do Quadro teórico-metodológico do Iteracionismo sociodiscursivo para a análise de Texto bíblicos: Exercício de Aplicação sobre Gênesis 2,4-17".

## Resumen

*Este artículo pretende poner en diálogo el concepto de dialogicidad en Paulo Freire y en el libro bíblico del Éxodo. Para esto, se busca conceputar la concepción “freiriana” de diálogo y dialogicidad y sacar a la luz las manifestaciones de esta perspectiva en el libro del Éxodo, tomando como base sus evidencias textuales e histórico-teológicas. De esta forma, es posible señalar los puntos convergentes entre Freire y el Éxodo a partir de la perspectiva dialógica. Respaldados por el método de análisis documental y la crítica textual, se realiza una comparación entre estos universos con el fin de indicar convergencias. Los principales resultados están relacionados con la percepción de la estructura dialógica del Éxodo como una ruta teológica (o educacional) hacia la libertad.*

**Palabras clave:** *Diálogo; Dialogicidad; Paulo Freire; Éxodo.*

## Introdução

“Expressar-se, expressando o mundo, implica comunicar-se. A partir da intersubjetividade originária poderíamos dizer que a palavra, mais que instrumento, é origem da comunicação – a palavra é essencialmente diálogo” (FREIRE, 2001, p.19). Tanto a expressão da identidade pessoal quanto a manifestação da historicidade coletiva têm na palavra um mecanismo de consolidação, uma vez que a mesma é o elemento regente do diálogo.

A riquíssima e vasta contribuição de Paulo Freire no universo da educação encontra no diálogo uma de suas principais premissas. De fato, sem ele, a educação crítica problematizadora – condição para a liberdade – não é possível. Do mesmo modo, o livro bíblico do Êxodo, enquanto paradigma de um itinerário em direção à liberdade e à autonomia, encontra na dialogicidade – também na sua expressão enquanto dialética histórica – um mecanismo de operação que permitiu a um povo não apenas o gozo da liberdade, mas também a consolidação de sua identidade nacional a partir dessa mesma liberdade.

A costura deste artigo busca indicar pontos de convergência com base na dialogicidade, entre Paulo Freire e o livro do Êxodo, por meio de uma análise comparativa, da pesquisa documental e da crítica textual.

Num primeiro momento busca-se conceituar a dialogicidade em Paulo Freire enquanto elemento central de sua perspectiva educacional, destacando a importância do diálogo naquela que o autor chama de educação crítico-problematizadora, e também indicando sua raiz no materialismo dialético. Num segundo momento, apresenta-se em linhas gerais o livro do Êxodo para, então, destacar a dialogicidade como uma perspectiva de elaboração, leitura e interpretação desse texto. Isto feito, a busca é por salientar os pontos de convergência entre o universo pedagógico de Paulo Freire e o universo histórico-teológico do livro do Êxodo.

## 1. Paulo Freire e a dialogicidade

Diálogo, dialética, dialogicidade, dialogar, dialogismo, são palavras que pertencem ao mesmo campo semântico e que participam da mesma etimologia. Ambas remetem à ideia de uma relação mediada pela palavra. De fato, o substantivo “diálogo” tem sua origem na língua grega e advém da fusão da preposição *diá* (através) e do substantivo *logos* (palavra), seu significado, portanto, remonta a algo mediado pela palavra, construído ou concebido através da palavra. Daí a compreensão de que o diálogo é uma relação entabulada através da palavra.

Na obra do educador brasileiro Paulo Freire, o conceito de diálogo, ou dialogicidade, ocupa lugar fundamental. Notoriamente, em seu livro “Pedagogia do Oprimido”, esta categoria, já presente em escritos anteriores (FREIRE, 2001, p.77), ganha sistematização. Na sua proposta de uma educação humanista-libertadora, o diálogo é a condição sem a qual não é possível um pensar e agir pedagógicos problematizadores, pois, para Freire,

o diálogo é a força que impulsiona o pensar crítico-problematizador em relação à condição humana no mundo. Através do diálogo podemos dizer o mundo segundo nosso modo de ver. Além disso, o diálogo implica uma práxis social, que é o compromisso entre a palavra dita e nossa ação humanizadora. (ZITKOSKI, 2010, p.117)

Por isto, para o educador, a palavra empregada no diálogo não é uma palavra qualquer, o que ele chama de palavreria ou verbalismo, mas é uma palavra práxis, sinônimo de transformação do mundo. De fato, se assim não o for, será uma “palavra oca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação” (FREIRE, 2001, p.78). Esta ação “*diá-logos*”, através da palavra, assume o sentido de “dizer o mundo” e “fazer o mundo”, por isto “não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo.” (FREIRE, 2001, p.77)

No caso de Freire, esta ação entabulada através do exercício da palavra é uma ação revolucionária, radicalmente transformadora. De fato, segundo ele, o exercício da palavra é ação típica do sujeito e um imperativo da ação humana.

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos, a exigir deles novo pronunciar. Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão. (FREIRE, 2001, p.78)

Assim sendo, é justo afirmar que “o diálogo aparece como categoria fundamental na escrita de Paulo Freire, é elemento constitutivo do agir humano orienta-

do para a libertação, para a emancipação” (CRUZ; BIGLIARDI; MINASI, 2014, p.48). Para ele, de fato, o diálogo é uma exigência existencial (FREIRE, 1985, p.45), não sendo um ato isolado, mas uma categoria ou postura que perpassa toda a sua obra e que deve perpassar toda a existência humana.

Freire situa sua abordagem sobre o diálogo ou sobre a dialogicidade como essência da educação libertadora no contexto do que chama de educação problematizadora, um antônimo da educação bancária. Por tal, o diálogo deve percorrer toda a prática educativa, desde seu planejamento até sua consecução. Já na definição dos temas geradores e do conteúdo programático, a construção de novos saberes fundada no diálogo deve ser aplicada. Note-se que há, aqui, a exigência de uma coerência metodológica, ou seja, o método, já nas fases de planejamento, não pode negar a dialogicidade. Isto equivale a dizer que a metodologia

não pode contradizer a dialogicidade da educação libertadora. Daí que seja igualmente dialógica. Daí que conscientizadora também, proporcione, ao mesmo tempo, a apreensão dos ‘temas geradores’ e a tomada de consciência dos indivíduos em torno dos mesmos. (FREIRE, 2001, p.87)

Na sua obra *Educação como Prática para a Liberdade*, Freire define o diálogo como “uma relação horizontal de A com B [...]. Por isto, só o diálogo comunica. E, quando dois polos de diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Só aí há comunicação” (FREIRE, 1967, p.107). Assim, “O diálogo é este encontro dos homens, mediados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu.” (FREIRE, 2001, p.78)

É importante mencionar que Freire destaca algumas condições para o diálogo. Em primeiro lugar, ele não acontece sem relação de empatia, ou caso não haja nos seus sujeitos um pensar verdadeiro, pensar crítico, que é contrário ao pensar ingênuo. Da mesma forma, não há diálogo sem fé nos homens, sem amor e sem humildade. O diálogo, esta pronúncia do mundo, não pode ser um ato arrogante; não é possível pela alienação da ignorância ou pela mentalidade de que se participa de um gueto de homens puros, seletos e autossuficientes. “Ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a confiança de um polo no outro é consequência óbvia.” (FREIRE, 2001, p.81)

Muito embora seja na obra *Pedagogia do Oprimido* que Freire abordará as questões do diálogo de modo mais sistemático, ele retoma o assunto em *Pedagogia da Autonomia*, que reflete sua preocupação, já na maturidade, com a formação docente. Dentre as dezenas de exigências do ato de ensinar, uma delas é a de que ensinar exige disponibilidade para o diálogo. Aqui o autor frisa que o diálogo é uma postura que precisa ser atravessada pelo contexto, pelas diferenças, pelo outro, pelo mundo. “O sujeito que se abre ao mundo e aos outros

inaugura com seu gesto a relação dialógica em que se confirma como inquietação e curiosidade, como inconclusão em permanente movimento na história.” (FREIRE, 2004, p.136)

Ao diálogo, Freire opõe o antidiálogo, como relação vertical, não A com B, mas A sobre B. O antidiálogo “é desamoroso, acrítico, e não gera criticidade [...]. É desesperançoso. Arrogante. Auto-suficiente. No antidiálogo quebra-se aquela relação de simpatia entre seus polos [...]. Por tudo isto, o antidiálogo não comunica. Faz comunicados.” (FREIRE, 1967, p.108)

Mas o diálogo não é apenas uma premissa da ação política ou da relação professor-aluno ou uma postura que deve pautar as ações de educação. O diálogo é também histórico, é a própria dinâmica que rege a história ou a transformação desta. Por isto, outro conceito correlato ao diálogo, caro a Freire, é dialética, que também está no mesmo campo semântico do diálogo. Logo, o diálogo é a condição do processo dialético, no qual o sujeito modifica o mundo na medida em que o compreende. É importante frisar que a dialética se constitui como um dos fundamentos metodológicos que permeiam a obra freiriana.

Neste sentido, é inegável que Freire participe da escola filosófica do materialismo dialético, uma vez que compreende o ser humano como sujeito, ser histórico e cultural, ser que faz e se faz no mundo que não fez (FREIRE, 1967, p.108). Assim, o ser humano é um ser de “postura decisória frente ao mundo, do qual o ser se ‘separa’, e, objetivando-o, o transforma com sua ação.” (FREIRE, 2001, p.85)

No Materialismo Dialético, tudo o que há está em constante movimento, está *sendo*, está se modificando, muito embora este movimento possa não ser aparente. A relação dos contrários – a contradição – determina o movimento interno do fenômeno material, suas alterações não aparentes, de modo que lhe possibilite, em um dado estágio de seu desenvolvimento, tornar-se uma nova unidade, assumir uma nova forma, enfim, transformar-se. (CRUZ; BIGLIARDI; MINASI, 2014, p.45)

Esta condição de vir-a-ser ou de inacabamento, para usar a categoria antropológica freiriana de “ser inacabado” ou “ser inconcluso” (FREIRE, 1987, p.46), não só é o fundamento do materialismo histórico, mas igualmente da educação libertadora defendida por Freire. De fato, o imperativo da transformação impõe-se mesmo frente ao que o educador chama de “situações-limites”, as quais

não devem ser tomadas como se fossem barreiras insuperáveis, para além das quais nada existisse. No momento mesmo em que os homens as apreendem como freios, em que elas se configuram como obstáculos à sua libertação, se transformam em “percebidos-estacados” em sua “visão de fundo”. Revelam-se, assim como realmente são, dimensões concretas e históricas de uma dada realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem

sobre elas através de ações que Vieira Pinto chama de “atos-limites” – aqueles que se dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem na sua aceitação dócil e passiva. (FREIRE, 2001, p.94)

A superação desta espécie de “antítese histórica” é o que Freire chamou de “inédito viável”, isto é, não há fronteira entre o ser e o nada, mas entre o ser e o ser mais. Nisso, propriamente, consiste a missão histórica do ser humano: realizar o seu vir-a-ser em mediação com o mundo, modificando o mundo e modificando-se com o mundo. Esta é a natureza do diálogo, uma vez que este é o “encontro dos homens para Ser Mais.” (FREIRE, 2001, p.81)

Por fim, são conclusivas e lúcidas as palavras de Freire de que não há diálogo “se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há, amor que o infunda.” (FREIRE, 2001, p.79)

Como exemplo evidente do diálogo e da dialética histórica como práxis libertadora, serão aplicadas, em seguida, algumas avaliações sobre o texto bíblico do Êxodo a partir da ótica da dialogicidade.

## **2. O livro do Êxodo e seus aspectos dialógicos: Aspectos gerais do livro do Êxodo**

O Êxodo é o segundo livro do primeiro conjunto de textos da Bíblia cristã chamado Pentateuco e compõe o cânon dos livros sagrados do judaísmo, no conjunto de textos denominado *Torah* (Lei). Sua envolvente narrativa estende-se por um arco temporal que se inicia logo após a morte de um dos patriarcas do povo hebreu, José, que exercera cargo de grande influência junto ao faraó egípcio – “Chegou ao poder sobre o Egito um novo rei, que não conhecia José” (Ex 1,8) –; passando pelo penoso drama de libertação do povo do Egito, onde vivia não só como estrangeiro, mas como escravo; sua longa jornada pelo deserto; os processos de desenvolvimento de códigos de conduta e leis; até o estabelecimento da divindade em meio ao povo em local especialmente destinado para isto.

O livro do êxodo se move da escravidão para a adoração, da servidão de Israel ao faraó à sua ligação com o Senhor. Mais particularmente, o livro se move da construção forçada das obras do Faraó para a oferta alegre e obediente em prol da construção de um edifício para a adoração de Deus. (FRETHEIM, 2010, p.1 – *Tradução nossa*)

De imediato, é importante notar que esta experiência é uma experiência coletiva, visto que retrata a situação de todo o povo. Esta situação era não só a de viver em terra estrangeira, mas também de aí viver como escravo, uma condição de negação da humanidade, na qual o trabalho era degradado e explorado.

No que tange a sua composição, o Êxodo participa da complexa tradição literária do Pentateuco, que pode ser compreendida a partir da chamada “teoria das fontes” para a qual “o livro do êxodo é visto como um trabalho composto, constituído principalmente pela combinação de três fontes (J, E, P), com, provavelmente, alguma influência deuteronomista” (FRETHEIM, 2010, p.5 – *tradução nossa*). Fretheim (2010, p.5) sustenta que o Êxodo é uma colcha de retalhos de tradições provenientes de vários períodos da história de Israel, embora hoje se constitua como uma forma acabada. Segundo o autor, sua forma inicial era uma narrativa breve, na qual o fio narrativo remetia a um período anterior à monarquia, no entanto, a forma atual teve um grande trabalho de reelaboração durante o exílio.

Como tal, o livro do Êxodo não se trata de uma narrativa historiográfica; contudo, envolve primeiramente questões teológicas, o que não significa dizer que seu pano de fundo não seja histórico. Partindo desse seu escopo teológico, uma de suas principais preocupações é responder à pergunta, ironicamente colocada na boca do faraó em Ex 5,2: “Quem é Yhwh?”, que reverbera os diálogos entre Moisés, líder do povo, e Yhwh, nos quais a divindade já se apresentara: “Eu sou o Deus de teus pais” (Ex 3,5); “Eu sou aquele que é” (Ex 3,14). A principal e evidente intenção desta teofania é anunciar a passagem de uma situação de exploração para uma situação de liberdade, liderada por uma divindade que ao longo do livro é anunciada como libertadora. Toda esta construção é tecida por meio de narrativas, diálogos, histórias, códigos de leis e liturgias.

Por isto, o paradigma da libertação tem sido uma das principais chaves de leitura do livro do Êxodo. “O êxodo é visto como um sinal de esperança de que a pobreza e a opressão não são a última palavra” (FRETHEIM, 2010, p.18 – *tradução nossa*), não obstante não se possa ignorar outros grandes traços teológicos do texto, como a teologia da criação (Cf. Ex 1, 7.12.20; 7,8-11,10 – as pragas como de-criação; Ex 14,15-30 – o domínio sobre as águas e a travessia como referência ao ato da criação).

### 2.1 Os traços dialógicos do Êxodo

O fio narrativo do livro traça um recorte dialético sobre a relação do povo com sua divindade. A dialogicidade não se manifesta apenas nos inúmeros diálogos formais que a divindade entabula – através dos líderes – com o povo ou com os poderes do Egito, mas fica evidente também como método de apresentação do livro, nos seus diversos gêneros literários, textos narrativos, legais e litúrgicos.

No que se refere aos diálogos formais, vale notar a presença da fórmula *waiomer yhwh* (e disse o Senhor), que aparece cerca de quarenta vezes ao longo do livro e atesta a presença de uma divindade que se comunica, neste caso, através da palavra e também por inúmeras outras formas. Uma das mais eloquentes

formas de comunicação da divindade, além de suas teofanias, são os sinais miraculosos, intervenções dialéticas na história, tais como as pragas (Ex 7,14), a abertura do mar (Ex 14,15), o maná (Ex 16,10) etc.

No primeiro diálogo, já em Ex 3,4, a divindade chama Moisés pelo nome; logo em seguida apresenta-se (cf. Ex 3,6) e apresenta a Moisés suas intenções (cf. Ex 3,7-10). O diálogo é transparente e direto, e Moisés é chamado a ser um mensageiro da palavra da divindade. Este diálogo localiza-se na grande seção do livro, que se estende por quatro capítulos (cf. Ex 3,1-7,7). Todo o percurso narrativo da seção caracteriza-se por um diálogo contínuo entre Deus e Moisés, interrompido apenas pela primeira entrevista com o faraó (Ex 5,1-5). Os diálogos são francos e retratam uma relação que poderíamos considerar, de certo modo, como vertical. A divindade que “desce” (Ex 3,8) para libertar o povo é, inclusive, objetada várias vezes por Moisés (cf. Ex 3,11.13; 4,1.10.13; 5,22-23; 6,12.30) sem, contudo, indispor-se em decorrência disto. Os questionamentos humanos encontram uma abertura junto à divindade que sabe dialogar. A iniciativa é divina, mas em constante interação dialógica com a humanidade, de modo que é possível dizer que de algum modo Deus não age ditatorialmente ou como quem tem o controle total dos eventos.

Além disso, Deus entabula os diálogos com Moisés com integridade e respeita sua percepção como um importante ingrediente para o cumprimento da tarefa. Deus, então, estabeleceu um relacionamento com ele de tal ordem que Deus não é o único que tem algo importante a dizer. Deus se move com Moisés, inclusive adaptando o plano divino original (o papel de Aarão, cf. 4,10-17) em atenção às considerações de Moisés. (FRETHERM, 2010, p.53 -*tradução nossa*)

Na própria escolha de Moisés é possível indicar elementos de dialogicidade. Primeiramente, conforme narra Ex 3,1-4,17, o convite para que ele lidere o processo de libertação do povo dá-se por meio de um diálogo direto com a divindade na plástica teofania da sarça ardente. No episódio da sarça ardente, Deus chama, Moisés responde (Ex 3,4); Deus apresenta sua intenção, Moisés contesta (Ex 3,7-10.12); Moisés pondera, Deus esclarece (Ex 3,13-15); Moisés apresenta suas reticências, Deus aponta soluções (Ex 4,1-9); Moisés insiste sobre sua incapacidade de bem se comunicar (Ex 4,10) e, então, como que em decorrência da ciência de que este processo de libertação do povo depende em grande monta da comunicação (ou do diálogo, da interlocução), Deus aponta Aarão como saída: “Eu estarei na tua boca e na dele [...]. Ele falará por ti ao povo” (Ex 4,15).

A partir daí as conversas e diálogos serão constantes no livro, com, especialmente, três interlocuções: junto aos hebreus; junto ao faraó e sua corte e junto à divindade. Moisés passará a ter uma interlocução privilegiada com a divindade, e os diálogos, via de regra, serão seguidos de uma ação na qual atua a práxis libertadora da divindade.

Além desta perspectiva que remete, de certo modo, a diálogos formais, o livro do Êxodo é movido por uma perspectiva dialógica também em outros aspectos. A narrativa das pragas, por exemplo (Ex 7,8–12,34), é movida por uma estrutura dialética. Seu escopo imediato é que os egípcios reconheçam que Yhwh é o Senhor, para que deixem Israel sair do Egito (Ex 7,5), e são uma decorrência da incapacidade do faraó de ouvir; ele tem o coração endurecido (Ex 7,13; 8,11.15.28; 9,7.12; 10,1.20; 11,10).

Embora seja difícil entrever a estrutura interna das narrativas, é evidente que elas “se tornam cada vez mais sérias e graves” (FRETHEIM, 2010, p.105 – *tradução nossa*). Há uma clara instalação do caos; justamente este aspecto remete à principal estrutura dialética do relato, qual seja, a relação entre caos e cosmos, entre a operação de Yhwh e do faraó, entre a lógica da criação e da destruição (criação – de-criação – recriação). “O Egito é a incorporação das forças do caos, forçando um retorno de todo o cosmos a um estado pré-criacional” (FRETHEIM, 2010, p.106 – *tradução nossa*), sendo, por isso, incapazes de conviver com as forças da criação, representadas especialmente pela grande fecundidade dos hebreus que crescem e se multiplicam (Ex 1,7) evocando evidentemente o imperativo do livro do Gênesis: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra” (Gn 1,28). Esta postura dos egípcios significa, em última instância, não reconhecer o senhorio de Yhwh que submetera o caos no ato da criação. Note-se que no relato da criação, descrito em Gn 1, a ação criadora da divindade submete o caos, representado pelo vazio e as trevas que cobriam a terra (Gn 1,2). O caos, portanto, invade a terra (cf. também a perspectiva do dilúvio em Gn 6,5–8,22) e, quanto mais o faraó torna-se incapaz de reconhecer o senhorio da força criadora, tanto mais as pragas fazem-se severas até ferirem o próprio símbolo da fecundidade do faraó, ou seja, o seu primogênito (Ex 12,29).

As pragas promovem um retorno ao caos primordial (Gn 1,2), constituindo a antítese da criação; após, uma nova síntese será instaurada com a partida dos israelitas em Ex 13,17, que, aliás, emblematicamente consagram a Yhwh seus primogênitos (Ex 13,1-2) e, tal como a criação no Gênesis, surgem como povo liberto através das águas (Ex 14,21-31), pisando a terra enxuta (Ex 14,21b-22a), o mesmo percurso da criação que surgira das águas (Gn 1,9-10).

Acrescentando um outro elemento, vale notar que o diálogo desponta também como aspecto central noutra instituição do livro do Êxodo, isso é, a tenda do encontro, ou o santuário móvel de Israel no deserto. Praticamente um terço do livro do Êxodo é dedicado às considerações sobre este espaço. Em primeiro lugar, essa tenda representa uma mudança radical no que concerne à presença e ao diálogo da divindade com o povo. O Deus que antes se comunicava em separado, no alto da montanha, com seu escolhido, agora caminha em meio ao povo; o fogo, sinal da presença da divindade, antes atestado na teofania do Horeb, agora está à vista de todo o povo (Ex 40,38).

Esta presença itinerante da divindade é propriamente o ápice do Êxodo. O Deus, antes distante, apartado de Israel no Egito que de longe ouvira seu clamor (Ex 3,7), agora se instalou em meio ao povo num lugar onde pode ser adorado. A servidão ao senhor do Egito deu lugar ao serviço à Yhwh (SKA, 2015, p.92), que possui três características novas: é livre, gratuito e criativo. Ademais, além de sinal da presença da divindade, este tabernáculo itinerante atende ao desejo divino de dialogar (Cf. Ex 25,22; 29,42).

Há ainda outros elementos importantes no livro do Êxodo que evocam a perspectiva dialógica, especialmente os códigos de leis (cf. Ex 20,1–23,33) e as festividades (Ex 12,1-28; 23,14-19); no entanto, uma análise mais aprofundada destas realidades não pode ser objeto deste artigo.

### 3. Paulo Freire e o livro do Êxodo: convergências dialógicas

Pôr em diálogo Paulo Freire e as páginas da rica tradição bíblica não é um esforço inédito. Andreola, B., em carta a Freire, já manifestava este desejo.

Uma das leituras que desejo fazer em diálogo com outros colegas é a teológico-bíblica [...]. Trata-se de ler tua obra e tua trajetória de luta a serviço dos condenados da terra, dos oprimidos do mundo, na perspectiva de tua fé cristã, que não foi a fé de um cristianismo comprometido com o *status quo*, mas sim na linha de uma teologia da libertação e da laicidade. (FREIRE, 2000, p.10)

O esforço deste estudo é, justamente, o de operar um recorte num dos textos bíblicos no qual a dialogicidade evidencia-se como matriz histórico-teológica, exatamente como a dialogicidade evidencia-se em Freire como matriz pedagógica.

Ao explicar o título de uma de suas obras, *Pedagogia: diálogo e conflito*, escrita em coautoria com Gadotti e Guimarães, Freire afirma:

para além da pseudo-neutralidade da pedagogia tradicional e da astúcia da pedagogia liberal, buscávamos mostrar como o diálogo e o conflito se articulam como estratégia do oprimido. Sustentamos que o diálogo se dá entre iguais e diferentes, nunca entre antagônicos. Entre esses, no máximo pode haver um pacto. Entre esses há o conflito, de natureza contrária ao conflito existente entre iguais e diferentes. (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995, p.9)

O que se assiste na riquíssima construção literária do livro do Êxodo é justamente a contraposição entre uma realidade que promove o diálogo (Yhwh) e outra que promove o conflito (faraó). Ao contrário do faraó que “não conhecia José” (Ex 1,8), Yhwh não ignora o passado; antes, apresenta-se como o “Deus de

vossos pais” (Ex 3,15). Diversamente do faraó que mantém o coração insensível à realidade do povo e à palavra de Yhwh, Yhwh deixa-se afetar pela opressão e o clamor do povo (Ex 3,7).

De fato, os relatos do Êxodo não retratam outra coisa que não uma divindade em relação, em diálogo com o povo, uma divindade que, quanto mais livre torna-se o povo, mais presente percebe-se em meio a esse (cf. tabernáculo), além de um soberano que, quanto mais vida e liberdade quer o povo, mais o esmaga, menos dialoga. De um lado, instaura-se o diálogo; de outro, o conflito, a despeito das tentativas de dialogar (cf. Ex 5,1).

Na perspectiva do Êxodo, a dialogicidade é profundamente didática, visa, sempre, a um percurso pedagógico para a liberdade. Essa é, propriamente, a intenção da divindade quando se põe a dialogar (cf. Ex 3,3-12; 4,8). Na perspectiva de Freire, o diálogo construído no cenário educacional não é outra coisa que exercício de liberdade, ou, ainda, caminho e condição para ela. Neste sentido, o diálogo visa à educação, que é também o escopo do Êxodo: a criação de uma nova realidade de liberdade e de serviço – não mais servidão. É esta a realidade que deve ser ensinada no diálogo ritual proposto durante a celebração da Páscoa: “Quando vossos filhos vos perguntarem: que rito e este?, responderéis: É o sacrifício da Páscoa de Yhwh, que passou adiante das casas dos israelitas no Egito, quando feriu os egípcios, mas livrou as nossas casas” (Ex 12,26-27; cf. também Ex 10,2; 12,24-26; 13,14).

Toda a relação dialógica do Êxodo está a serviço da educação. Assim, pode-se compreender o longo percurso narrativo da situação no Egito, da de-criação a partir das pragas, da recriação a partir da travessia das águas, evocando Gn 1, do itinerário no deserto, da constituição de códigos de leis e da instauração de uma morada da divindade no meio do acampamento. De fato,

o material das narrativas do livro do Êxodo não apenas revela histórias antigas [...]. Este livro é didático, nele, o leitor é levado a aprender a partir dos erros de outras pessoas e a seguir a fé de homens que confiaram em Deus [...]. O primeiro aspecto do propósito didático do Êxodo é estabelecer a justificação de Deus para com Israel, seu povo, separado para si. O segundo propósito didático do Êxodo é nos ensinar sobre a necessidade humana de redenção das mazelas humanas refletidas na lei de Moisés. (EVERETT, s/d, p.8)

Conforme defende Freire, o diálogo exige simpatia e noção do contexto, por isto a escolha de Moisés também parece pautada pelo critério da dialogicidade. Em verdade, Moisés é um nome egípcio, não hebraico (*moshê*, a partir do verbo hebraico *masha*, “tirar”, compondo outros nomes egípcios tais como Ramsés ou Thutmosés). Segundo o livro do Êxodo, Moisés era filho de uma hebreia (Ex 2,1-4), tendo sido salvo pela filha do faraó depois de ser colocado por sua mãe num cesto no leito do rio na tentativa desesperada de salvá-lo da ordem do faraó de

executar os meninos recém-nascidos (Ex 2,5-6). Foi criado por uma hebreia (Ex 2,7-9) e, por fim, já crescido, foi entregue à filha do faraó, criado, portanto, como membro da corte (Ex 2,10).

Esta é uma das características fundamentais que faz de Moisés um agente promotor da dialogicidade, tanto na sua expressão dialógica quanto na sua manifestação dialética. Na situação de antidiálogo experienciada pelo povo no Egito, havia lugar apenas para a opressão e “somente com a supressão da situação opressora é possível restaurar o amor que nela estava proibido” (FREIRE, 1985, p.45) e, vale lembrar, o amor é condição *sine qua non* para o diálogo.

Por isso, é possível afirmar que o papel do educador está ligado ao do libertador. O

seu objetivo fundamental é lutar com o povo pela recuperação da humanidade roubada e não conquistar o povo. Este verbo não deve caber na sua linguagem, mas na do dominador. Ao revolucionário cabe libertar e libertar-se com o povo, não conquistá-lo. (FREIRE, 1985, p.47)

Esta é a premissa que faz do diálogo o método para a promoção de uma educação crítica libertadora, e, da mesma forma, faz da dialogicidade aspecto fundamental para a compreensão do Êxodo. O que se opera no Êxodo não é uma substituição de senhores (ou opressores, no verbete freireano); o que ocorre é uma passagem da servidão, em que não há espaço para a vida e a liberdade, para o serviço livre a Yhwh.

### Considerações Finais

O diálogo, a dialética, ou dialogicidade, são, certamente, categorias centrais na perspectiva educacional de Paulo Freire. Contudo, a partir das evidências indicadas ao longo deste artigo, o mesmo pode ser dito com relação ao diálogo, dialética ou dialogicidade na perspectiva do livro do Êxodo, enquanto construto histórico-literário em direção à liberdade. Deste modo, é justo destacar os indícios de que o Êxodo possa ser lido como exemplo plástico de um percurso educativo crítico-libertador.

Assim como em Freire, também no Êxodo o diálogo é um imperativo sem o qual não há verdadeira transformação. A própria dialética evidenciada no itinerário de libertação do povo revela a emergência de uma consciência crítica que não é automática, mas se insere no percurso dinâmico de compreensão da liberdade por um povo que, uma vez ou outra, recai no estado da consciência de oprimido. Basta conferir, por exemplo, a saudade que sente das “panelas do Egito” (Ex 16,3), durante o percurso no deserto, ou na submissão a divindades opressoras, ao invés do serviço ao Deus libertador (Ex 32,3). Conforme destaca Freire (2001, p.16), “o diálogo fenomeniza e historiciza a essencial intersubje-

tividade humana; ele é relacional e, nele, ninguém tem iniciativa absoluta. Os dialogantes ‘admiram’ um mesmo mundo; afastam-se dele e com ele coincidem; nele põem-se e opõem-se.”

Por fim, pode-se afirmar que o livro do Êxodo contém inúmeras e sólidas evidências de um percurso dialógico que converge substancialmente com a perspectiva freiriana de uma educação crítico-libertadora. Deste modo, o arco narrativo do Êxodo, pleno de elementos dialógicos, constitui-o como paradigmático em relação à teoria educacional de Paulo Freire.

### Referências Bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2002.

CRUZ, R.; BIGLIARDI, R.; MINASI, L. A dialética materialista de Paulo Freire como método de pesquisa em Educação. *Conjectura: Filosofia e Educação*. Caxias do Sul, v. 19, n. 2, maio/ago 2014. p.40-54.

EVERETT, G.H. *The book of Exodus*. Disponível em: [https://www.academia.edu/17187021/The\\_Book\\_of\\_Exodus\\_2018\\_edition\\_](https://www.academia.edu/17187021/The_Book_of_Exodus_2018_edition_). Acesso em: 08 jun. 2019.

FILDS, W. *Exploring Exodus*. Joplin (MI): College Press, 1986 (Bible Study Textbook Series).

FREIRE, P. *Educação como Prática da Liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 29 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia do oprimido*. 30 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da Indignação*. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

FRETHEIM, T.E. *Exodus*. Louisville (KT): Westminster John Knox Press, 2010 (Interpretation. A Bible commentary for Teaching and Preaching).

GADOTTI, M.; FREIRE, P.; GUIMARÃES, S. *Pedagogia: diálogo e conflito*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 1995.

HINKLE, A.E. *Pedagogical Theory of the Hebrew Bible*. An application of Educational Theory to Bible Texts. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 2016.

SKA, J.-L. *Antigo Testamento*. 2. Temas e Leituras. Trad. Renato Adriano Pezenti. Petrópolis: Vozes, 2015.

VIGINI, G. *Vocabulario del Nuovo Testamento greco-italiano*. Milão: Paoline, 2003.

ZITKOSKI J.J. Diálogo e Dialogicidade. In: STRECK, D.R.; REDIN E.; ZITKOSKI J.J. (orgs.) *Dicionário Paulo Freire*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 117-118.