UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
REGIONAL CATALÃO
UNIDADE ACADÊMICA ESPECIAL DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM

ESTUDO MORFO-LEXICAL DE PROVÉRBIOS EM LÍNGUA TEWE E SUAS ESTRATÉGIAS DE (NÃO) CORRESPONDÊNCIA NO PORTUGUÊS USADO NO BRASIL

Zacarias Alberto Sozinho Quiraque

Catalão-GO, Brasil

Fevereiro/2017

sistema de bibliotecas ufg

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[X] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: **Zacarias Alberto Sozinho Quiraque**

Título do trabalho: **Estudo morfo-lexical de provérbios em língua Tewe e suas estratégias de (não) correspondência no Português usado no Brasil**

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Zacarias Alberto S. Quiraque

Assinatura do (a) autor (a) [2]

Data: 23 / 02 / 2017

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

[2] A assinatura deve ser escaneada.

ZACARIAS ALBERTO SOZINHO QUIRAQUE

ESTUDO MORFO-LEXICAL DE PROVÉRBIOS EM LÍNGUA TEWE E SUAS ESTRATÉGIAS DE (NÃO) CORRESPONDÊNCIA NO PORTUGUÊS USADO NO BRASIL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, Mestrado em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão, como requisito parcial para a obtenção do Título de *Mestre em Estudos da Linguagem.*

Área de Concentração: Linguagem, Cultura e Identidade.

Linha de Pesquisa: Língua, Linguagem e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena de Paula

Catalão-Go, Brasil

Fevereiro/2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Quiraque, Zacarias Alberto Sozinho
Estudo morfo-lexical de provérbios em língua Tewe e suas estratégias de (não) correspondência no Português usado no Brasil [manuscrito] / Zacarias Alberto Sozinho Quiraque. - 2017.
CCXIV, 214 f.

Orientador: Profa. Dra. Maria Helena De Paula .
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Unidade Acadêmica Especial de Letras e Linguística, Catalão, Programa de Pós Graduação em Estudos da Linguagem, Catalão, 2017.
Bibliografia.
Inclui siglas, mapas, abreviaturas, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Morfologia Lexical. 2. Provérbios. 3. Língua Tewe. 4. Português. 5. Correspondência lexicultural. I. De Paula , Maria Helena, orient. II. Título.

CDU 82

MESTRADO
em Estudos da Linguagem

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
REGIONAL CATALÃO
UNIDADE ACADÊMICA ESPECIAL DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*

UFG

Ata de Defesa Pública de Dissertação

Defesa: nº 63

Aos vinte e um dias do mês de fevereiro de dois mil e dezessete realizou-se, no Laboratório de Controle Operacional no Bloco J, a Defesa Pública de Dissertação intitulada "ESTUDO MORFO-LEXICAL DE PROVÉRBIOS EM LÍNGUA TEWE E SUAS ESTRATÉGIAS DE (NÃO) CORRESPONDÊNCIA NO PORTUGUÊS USADO NO BRASIL", de autoria do mestrando Zacarias Alberto Sozinho Quiraque. Na ocasião, compareceu a Banca Examinadora, designada pela Coordenadoria do Mestrado em Estudos da Linguagem, composta pelos docentes: Profa. Dra. Maria Helena de Paula [Orientadora], professora da Universidade Federal de Goiás – UFG/RC; Profa. Dra. Vanessa Regina Duarte Xavier, professora da Universidade Federal de Goiás – UFG/RC; Prof. Dr. Bento Sitoe – professor da Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique (participação por videoconferência) ; Prof. Dr. Manoel Mourivaldo Santiago Almeida , professor da Universidade de São Paulo (participação por videoconferência). A sessão teve início às nove horas, sendo presidida pela Professora Orientadora, que abriu os trabalhos junto à Banca Examinadora. Em seguida, a Presidente da sessão passou a palavra ao discente que teve vinte minutos para apresentar seu trabalho. Após a apresentação, passou-se a palavra aos componentes da banca que tiveram cada um, trinta minutos para expor suas questões e observações sobre a dissertação apresentada, tendo o mestrando igual tempo para responder. Após o término da arguição, a Presidente da sessão solicitou que o candidato e o público presente se retirassem do recinto para que a Banca Examinadora pudesse avaliar a Dissertação. Após a conclusão dos trabalhos, os arguidores atribuíram o seguinte resultado: **Aprovado**. Nada mais havendo a registrar, foi lavrada a presente ata que vai assinada pelos Senhores membros da Banca Examinadora. Regional Catalão, UFG, aos vinte e um dias do mês de fevereiro de dois mil e dezessete.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Maria Helena de Paula (UFG/RC) – Orientadora Maria Helena de Paula

Profa. Dra. Vanessa Regina Duarte Xavier (UFG/RC) Vanessa Regina Duarte Xavier

Prof. Dr. Bento Sitoe (UEM)

Prof. Dr. Manoel Mourivaldo Santiago Almeida (USP)

Observações da banca (se necessário):

Visto: Luciana Borges.

Profª Drª Luciana Borges
Coord. Mestrado em Estudos da Linguagem
UFG /RC
Portaria D O U 4524/15

Coordenação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado em Estudos da Linguagem

ZACARIAS ALBERTO SOZINHO QUIRAQUE

"ESTUDO MORFO-LEXICAL DE PROVÉRBIOS EM LÍNGUA TEWE E SUAS ESTRATÉGIAS DE (NÃO) CORRESPONDÊNCIA NO PORTUGUÊS USADO NO BRASIL"

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudos da Linguagem, área de concentração: Língua, Linguagem e Cultura.

Aprovado em **21 de fevereiro de 2017.**

BANCA EXAMINADORA

Maria Helena de Paula

Profª Drª Maria Helena de Paula
Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão

Vanessa Regina Duarte Xavier

Profª Drª Vanessa Regina Duarte Xavier
Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão

Prof. Dr. Bento Sitoe
Universidade Eduardo Mondlane – Moçambique

Prof. Dr. Manoel Mourivaldo Santiago Almeida
Universidade de São Paulo

À minha Mãe, Amélia Alberto,
que provou que com a economia da enxada de cabo curto,
é possível sustentar a formação do ensino geral e superior do seu filho.
Mayitabasa Mayi.

AGRADECIMENTOS

A *Deus*, criador de tudo. Pela força e proteção em todos os momentos que precisei para continuar lutando.

Aos meus pais, *Alberto Sozinho Quiraque* e *Amélia Alberto*, pelo amor, educação e ensinamento que sempre e sem desistir souberam me proporcionar.

A Profa. Dra. *Maria Helena de Paula*, minha orientadora, pela confiança que sempre depositou no projeto – desde o pedido da carta de aceite – até hoje. Pelo incentivo e tempo dispensado para me orientar, de modo paciente, incansável e com maestria, durante a formação.

A Mommy, nome pelo qual, carinhosamente trato a minha noiva *Kimberly Gressick* por ter acreditado que seria difícil estarmos distantes. Porém, possível e um dia diríamos:*it was Worth it.*

Aos membros do PEC-PG e CNPq, pela concessão da Bolsa de Estudos. Além dos caminhos de pesquisa aprendidos, sem vocês não teria a oportunidade de conhecer o verdadeiro significado do "*amor ao próximo*", habilidade virtuosa e admirável do povo brasileiro.

Aos Professores Doutores do PPGEL-UFG/RC: *Grenissa Stafuzza*, *Vanessa Duarte*, *Maria Helena de Paula*, *Fabíola Aparecida*, *Luciana Borges* e *Alexandre Timbane*; *Vivian Orsi* da UNESP-SJRP, pelos ensinamentos e caminhos partilhados pela busca incansável do saber.

Aos meus colegas e amigos de formação: *Mayara, Maiune, Cássio, Maria Gabriela, Jozimar, Rayne, Solange, Luana, Fernanda, Cleber, Priscila, Paulo, Herison, Jardel,* pela troca de experiência sobre estudos linguísticos e culturais entre Moçambique e Brasil, e paciência em explicar o significado de cada novo léxico goiano que fui aprendendo em cada conversa.

A todos os membros da *Família "De Paula"* em Catalão, pelo apoio moral incondicional que me proporcionaram, desde o primeiro dia da minha estadia nesta cidade. Lembro-me como se fosse ontem, quando cheguei e *Tiza* e o *Fio* levaram-me para almoçar no "Tudo Caipira", e de seguida nos juntamos em casa da tia *Aparecida* para saborear o seu inconfundível café.

Ao *Charles* (Tio), *Stélio* (Dog), *Vasco* (Puto), *Rachide* (Camarada) e *Lucinda* (Tia), amigos de toda hora. Pela confiança, encorajamento emocional e que nunca se desmotivaram por causa da linha de horizonte que separa os continentes africano e americano.

Aos meus irmãos: *Ana, Helena, Belinha, Graça, Sérgio, Telma, Cacilda, Henriques, Quiraque, Elcídio, Aurora,* e ao meu filho *Kleyton*, todos com apelido (sobrenome) "*Quiraque*", pela paciência e compreensão que têm depositado desde a minha ausência da terra natal.

DISTINTAMENTE

i. Agradeço de forma especial a Profa. Dra. *Maria Helena de Paula:*

- Pelas horas dispensadas na tarde do dia 21/03/2015. Vocábulos como kitnet, barraco, cobertura, puxadinho, aprendidos quando procurávamos um lugar para o meu tronco (corpo) repousar após a chegada em Catalão, marcaram o início de aprendizagem do léxico brasileiro naquele primeiro dia do seu apoio no Brasil. Pequenas histórias de léxico como custoso, chá de fralda, garoto de programa, bicha, uai, água da rua, bermuda etc., para sempre farão parte da minha memória.
- Por tudo, vezes sem conta, mesmo sem espaço no seu veículo sempre se lembrava de me convidar e juntos com *Raul* (e aí Raulzão), *Alice* e o *Paulo,* seguíamos à roça, onde com ajuda da tia Dinha, sua irmã, ensinavam-me a preparar a pamonha, o mingau e outros pratos deliciosos deste Brasil, preparados na base do milho. *God bless you and your family.*
- Pelo tempo dispensado para orientar-me durante a formação, mesmo atarefada com os seus afazeres da coordenação, esteve sempre disponível em me encaminhar na pesquisa deste trabalho. Com a senhora, tive os primeiros passos para galgar na pesquisa. Aprendi como "fuçar", (termo que usava durante as orientações) as referências para a pesquisa. Aprendi que só lendo é que tomamos consciência do quanto ainda precisamos ler, pois, por detrás de cada leitura estava uma informação que nos remetia a outra, para aperfeiçoar este trabalho.

A senhora é merecedora do meu respeito, mérito, confiança e eterna gratidão.

ii. Especial agradecimento também vai a *Kimberly Gressick*, amor de todos os tempos.

- Longe das vistas, mas perto do coração e do pensamento. Claro que a distância não permitia que juntos partilhássemos e desfrutássemos de momentos iguais aos que passamos durante a tua estadia em Moçambique. Confesso que estar longe de ti foi *The Hardest Part, i mean it*. Sem teu apoio incondicional, seriam momentos mais difíceis quanto foram. Foste, em todos os tempos, uma parceira e companheira presente mesmo à distância e, com tua força e apoio, alimentávamos a certeza de que *we will make it...*

Obrigado por ser esta mulher guerrilheira, firme nos seus objetivos, distanciando-se de todas as palavras vindas das más línguas, o que te torna essa mulher especial e diferente.

I love you more than I can explain with words!

“Tinga funda isusu até dzamara kooperera mabuku... murikuwona tsumu dzatirikubuya dzino idzi, i tsumu dzakayizwa nge anhu asikazi kwenda kuchikora idzi... anhuya aazi kufunda aya... i tsumu dzekuchiyanhu... adzekuchokorapi... kupanga ke anhu akuru... manji dzinopangira zvokuti pamweni paya ne isusu takafunda kuda kupswaka kuyiitazve tsumu ku ambidza yedu tega nyamasi uno, irikutishupa, atiyikwanisi [...] mazhi tirikwenda koopsaka kaari owona aya asikazi kwenda kuchikora, wotifundisa, tsumu ii irikuda kubuya chakati, tsumu ii irikuda kubuya chakati, zvakayizwa ndiwo, ndiwona manera ayipanga karekare”.

Interp. Port.: *Podemos estudar até todos os níveis de escolaridade... estes provérbios que estamos a falar são inventados por pessoas que não foram à escola..., essas pessoas não estudaram..., são provérbios de gente..., é a maneira de educar dos mais velhos...; eles educam de uma forma que mesmo nós que estudamos pode nos tornar difícil inventarmos próprio provérbio* [...]. *Daí a razão de irmos à procura dessas pessoas, que mesmo não tendo ido à escola, ensinam-nos e nos dizem o significado de cada provérbio, assim sucessivamente. É o modo que eles educavam há muito tempo.*

S2: [51:35 - 52:34]

“Ker dizer dzese dzinozwi tsumu tem alguma ligação com aspectos educacionais [...], eee o seu objetivo fundamental era de incutir alguma educação..., ariyo anoti tsumu, ariyo anoti zviyeraera, tine zvipare, então zvese izvona izvi era a formação, era uma escola, eram institutos esses superiores de formar o homem no contexto tradicional para que ele crescesse a conhecer [...], porque o centro da educação na outrora, ou antigamente estava centrado numa pirâmide: o respeito..., o medo..., saber valorizar”.

Interp. Port.: *Quer dizer tudo que diz respeito a provérbio tem uma ligação com aspectos educacionais* [...]. *O seu objetivo fundamental era de incutir alguma educação nas pessoas... há quem diz tsumu, há quem diz zviyerayera, temos zvipare, tudo isso era uma formação, era uma escola, eram institutos superiores de formação do homem no contexto tradicional para que ele crescesse a saber* [...], *porque o centro da educação na outrora estava centrado numa pirâmide: o respeito, o medo e a valorização*.

S3: [25:10 - 27:05]

“Awutee anotsumu dzakawanda maningi, awutee aanga asikakwanisi kutara, azhinji kareko, anambiya edu nomadzitsekuru, aanga asikatari, manji tsumu ne nzero ayinga anadzo, zvese izvi ndiwo anatsekuru ayizvireketa. Ndidzona tsumu ne ndzero dzayitora eyipanga anhu”.

Interp. Port.: *Os tewes tinham muitos provérbios, os tewes não sabiam escrever; muitos deles, os nossos avôs não escreviam, mas provérbios e ideias, eles tinham demais. Tudo isso [provérbios], eles é que falavam. É através de provérbios e suas ideias que educavam as pessoas.*

S5: [30:40 - 30:57]

QUIRAQUE, Zacarias Alberto Sozinho. quiraque@gmail.com. *Estudo morfo-lexical de provérbios em língua tewe e suas estratégias de (não) correspondência no Português usado no Brasil*. 2017. 214f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Universidade Federal de Goiás. Catalão-GO. 2017.

RESUMO

A presente pesquisa, intitulada *"Estudo morfo-lexical de provérbios em língua Tewe e suas estratégias de (não) correspondência no português usado no Brasil"*, centra-se no estudo da interface entre dois campos da Linguística Teórica e Descritiva (morfologia lexical e semântica) e objetiva fazer um estudo da interface entre a morfologia lexical da língua tewe (língua bantu falada majoritariamente em Moçambique, província de Manica, com o código S.13b, na classificação de Guthrie, 1967-71) com a língua portuguesa falada no Brasil. Além de descrever a estrutura morfológica de provérbios destas línguas, com base no processamento semântico-cultural (sentido e ensinamento), identificamos e analisamos as estratégias de correspondência (ou não correspondência) dos provérbios das duas línguas para, num futuro em médio prazo, coletar mais dados a fim de elaborar um dicionário bilíngue de parêmias (provérbios), contribuindo, deste modo, não só com o estudo das línguas de Moçambique, mas também na educação bilíngue daquele país. A revisão bilbiográfica, a coleta de dados (gravação digital de material oral) com falantes nativos da língua tewe e a coleta de dados bibliográficos dos provérbios no português constituem os métodos desta pesquisa. Foram no total nove (9) gravações de conversas com igual número de sujeitos participantes da pesquisa, falantes nativos da língua tewe, que nos forneceram cento e quarenta e nove (149) expressões que constituíram o *corpus* deste trabalho, dos quais selecionamos cinquenta e nove (59) provérbios para comporem os nossos dados, os quais foram confrontados com provérbios do Português usado no Brasil, selecionados da obra "Provérbios em Goiás" de Mota (1974). Ratificando nossas hipóteses, verificamos que os critérios usados para descrição da estrutura morfológica de provérbios das duas línguas precisaram ser completamente diferentes, pois apresentaram estruturas morfológicas distintas, porque o tewe é uma língua aglutinante e o português, flexional. Considerando que o provérbio é uma fraseoparemiologia que tende a ser repositório de saberes a ser transmitidos, com caráter de uma lição, e buscando a relação entre as línguas e as culturas por elas veiculadas, identificamos três (3) níveis de correspondência lexicultural: sete (7) provérbios correspondentes parcialmente, trinta e quatro (34) com correspondência conceptual e dezoito (18) sem correspondentes ou correspondência zero.

Palavras-chave: Morfologia Lexical; Provérbios; Língua Tewe; Português; Correspondência lexicultural.

QUIRAQUE, Zacarias Alberto Sozinho. quiraque@gmail.com. *The morpho-lexical study of proverbs in Tewe language and its correspondence (or non-correspondence) strategies in Portuguese language used in Brazil*. 2017. 214f. Dissertation (Degree of Master in Language Studies) - Federal University of Goiás. Catalão-GO. 2017.

ABSTRACT

This research named "*The morpho-lexical study of proverbs in Tewe language and its correspondence (or non-correspondence) strategies in Portuguese language used in Brazil"* focuses on the study of the interface between two fields of Theoretical and Descriptive Linguistics (lexical morphology and semantic). The research aimed to study the lexical morphology between Tewe language and the Portuguese language spoken in Brazil. Tewe is a Bantu language mostly spoken in Mozambique, Manica province, with code S.13b, in the classification of Guthrie (1967-71). Beyond describing the morphological structure of proverbs of these languages, we also intend, to identify and analyze the strategies of correspondence (or non-correspondence) of the proverbs of those two languages, based in their semantic-cultural processing (meaning and teaching). After that, we want, in future, collect more datas to elaborate a bilingual dictionary of proverbs (tewe-Portuguese) to contribute in the study of the languages of Mozambique, and in the bilingual education of this country. The bibliographic research, the oral collect of tewe proverbs, recorded digitally with the native speakers of this-language, and the bibliographic collection of the Portuguese proverbs, were the basic methods of this research. It was nine (9) recordings of conversations with the same number of participants included in this research, with native speakers of the tewe language, who provided us one hundred and forty-nine (149) expressions that constituted the corpus of this work. From this number of expression, we selected fifty-nine (59) proverbs to compose our data, which we confronted with proverbs from Portuguese of Brazil selected from the book "Provérbios em Goiás" of Mota (1974). Ratifying our hypotheses, we find that the criterion used to describe the morphological structure of proverbs of those two languages was completely different, since they presented different morphological structures. The tewe is an agglutinating language and Portuguese, flexional language. Considering that the proverb is a phraseology that tends to be a repository of knowledge to be transmitted to other people, with lesson character, and searching for the relation between the languages and the cultures that they convey, we identified three (3) levels of lexicultural correspondence of proverbs: seven (7) proverbs corresponded partially, thirty-four (34) with of conceptual correspondence, and eighteen (18) without corresponding.

Keywords: Lexical Morphology; Proverbs; Tewe language; Portuguese; Lexicultural correspondence.

LISTA DE ABREVIATURAS SIGLAS E ACRÔNIMOS

a.C - Antes de Cristo

AIDS - Síndrome da Imunodeficiência Adquirida

CEP - Comitê de Ética em Pesquisa

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Corr. Port. - Correspondente em Português

CRM - Constituição da República de Moçambique

d.C - Depois de Cristo

Desc. Morf. - Descrição Morfológica

DTS - Doença de Transmissão Sexual

DUDL - Declaração Universal dos Direitos Linguísticos

EB - Educação Bilíngue

FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique

INDE - Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação

INE - Instituto Nacional de Estatística

L1 - Língua primeira

L2 - Língua segunda

LC - Língua de Chegada

LP - Língua de Partida

MINEDH - Ministério de Educação e Desenvolvimento Humano

Notas do Pesq. - Notas do Pesquisador

P - Provérbio

PB - Proto-Bantu

PE - Português Europeu

PEBIMO - Projeto de Escolarização Bilíngue em Moçambique

PEC-PG - Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação

Prov. Tw - Provérbio Tewe

RC - Regional Catalão

RCG - Rádio Comunitária Gesom

REDIP - Rede de Difusão Internacional do Português

RENAMO - Resistência Nacional de Moçambique

RM - Rádio Moçambique

S - Sujeito Participante (da Pesquisa)

SIL International – *Summer Institute of Linguistics* (ou Sociedade Internacional de Linguística)

TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Trad. Lit. - Tradução Literal

UEM - Universidade Eduardo Mondlane

UFG - Universidade Federal de Goiás

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UP - Universidade Pedagógica

LISTA DE LEGENDA DA DESCRIÇÃO MORFOLÓGICA DOS DADOS

Provérbios da Língua Tewe

Ø - Prefixo zero
Agent. - Agentivo
Conj. - Conjunção
Ext.Apl. - Extensão Aplicativa
Ext.Cau. - Extensão Causativa
Ext.Est. - Extensão Estativa
Ext.Int. - Extensão Intensiva
Ext.Pass. - Extensão Passiva
Ideo. - Ideofone
MM - Marca de Modo
MN - Marca de Negação
MO - Marca de Objecto
MS - Marca de Sujeito
MT(A) - Marca de Tempo / Aspecto
Nom. - Nominalizador
Num. - Numeral
PI - Pronome Indefinido
PN - Prefixo Nominal
PLD - Prefixo Locativizacional de Direção
PLI - Pref. Locativizacional de Interioridade
PLS - Prefixo de Locativo Situacional
PV - Prefixo Verbal
PR - Pronome Relativo
Poss. - Possessivo
Prep. - Preposição
Pron.Indef. - Pronome Indefinido
Pron.Int. - Pronome Interrogativo
Pron.Rel. - Pronome Relativo
Part.Relat. - Partícula Relativa
SLS - Sufixo de Locativo Situacional
Verb.Red. - Verbo Reduplicado
VF - Vogal Final

Notas:
1- Os números que aparecem na descrição morfológica da língua tewe indicam as classes nominais a que os nomes em causa pertencem.
2- Prefixo zero são casos em que na análise superficial do nome em causa não é possível detectá-lo. Para tal, é preciso fazer uma análise da sua estrutura profunda.

Provérbios da Língua Portuguesa

3ª p. - Terceira Pessoa
Adj. - Adjetivo
Adv. - Advérbio
Art.Def. - Artigo Definido
Art.Indef. - Artigo Indefinido
Conj. - Conjunção
Ger. - Gerúndio
Inf. - Infinitivo
Interj. - Interjeção
Morf.Desc. - Morfema Descontínuo
Obj.Ind. - Objeto Indireto
Prep. - Preposição
Part.Apass. - Partícula Apassivante
Pron.Dem. - Pronome Demonstrativo
Pron.Int. - Pronome Interrogativo
Pron.Indef. - Pronome Indefinido
Pron.Pess. - Pronome Pessoal
Pron.Rel. - Pronome Relativo
Pron.Refl. - Pronome Refletivo
Pl. - Plural
Sing. - Singular
Subs. - Substantivo
Verb. - Verbo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da distribuição das famílias linguísticas de África por regiões do continente 26
Figura 2: Fluxograma sobre a esquematização da língua tewe em função das unidades..... 27
Figura 3: Parte do mapa da África mostrando a expansão do povo Bantu..... 29
Figura 4: Mapa das zonas e grupos linguísticos bantu em Moçambique segundo Guthrie (1967-71).....34
Figura 5: Mapa da zona central de Moçambique com destaque a província de Manica..... 59
Figura 6: Esquema da categorização das unidades fraseológicas…….....….77
Figura 7: Modelo de representação das pausas na transcrição do texto oral pelo *corpus*..... ...116

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

CAPÍTULO I - MOÇAMBIQUE E A DIVERSIDADE LINGUÍSTICA E CULTURAL EM ÁFRICA: o lugar da língua tewe 19

1.1 Diversidade linguística em África 19

1.1.1 Classificação das línguas africanas 22

1.1.2 A expansão do povo e das línguas Bantu 29

1.1.3 Algumas características tipológicas das línguas bantu 35

1.2 Caracterização linguística e cultural de Moçambique 38

1.2.1 Notas breves sobre a cultura e tradição moçambicana 40

1.2.2 Em busca de políticas linguísticas inclusivas 46

1.3 Sobre os estudos das Línguas Bantu em Moçambique 50

1.3.1 As línguas bantu do grupo linguístico shona e o shona standard 51

1.3.2 Ciutee (ciUtee) ou Chiwutee (chiWutee): língua ou variante? 53

1.3.3 Variantes e/ou dialetos da língua tewe 59

CAPÍTULO II - DAS CONCEPÇÕES DE LÍNGUA(GEM) E CULTURA AOS ESTUDOS DA(S) FRASEOLOGIA(S) E DO(S) PROVÉRBIO(S) 63

2.1 Da Antiguidade ao século XIX 64

2.2 A Linguística como ciência (século XX): uma nova perspectiva 68

2.3 A(s) Fraseologia(s): a problemática da sua designação 73

2.3.1 Conceptualização da(s) Fraseologia(s) e/ou da(s) Expressões Idiomática(s) 78

2.4 As parêmias: concepção e conceptualização de provérbios 84

2.4.1 A história e estudo dos provérbios: sua inter-relação com a cultura 87

2.4.2 Sobre o EU enunciador dos provérbios 95

2.5 Equivalência e/ou correspondência das unidades fraseoparemiológicas? 98

CAPÍTULO III - PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA 105

3.1 A escolha dos métodos de pesquisa 105

3.2 Local e perfil dos sujeitos participantes e as técnicas de coleta do material da pesquisa 107

3.3 Técnicas de transcrição do material coletado 112

3.4 Tradução do corpus transcrito em Tewe para Português 122

3.5 Seleção de dados..... 125

3.6 Bases para a descrição da estrutura morfológica dos dados e sua análise..... 125

CAPÍTULO IV - DESCRIÇÃO MORFOLÓGICA E ANÁLISE DE DADOS.....129

4.1 Descrição morfológica dos provérbios em língua tewe e no português usado no Brasil em busca de seus correspondentes 129

4.2 Análise dos níveis de correspondências dos provérbios em língua tewe para o português brasileiro e seus sentidos e ensinamentos..... 145

4.2.1 Correspondência parcial 147

4.2.2 Correspondência conceptual..... 153

4.2.3 Correspondências zero ou inexistência de correspondência..... 180

CONSIDERAÇÕES FINAIS 196

REFERÊNCIAS 203

INTRODUÇÃO

Watema rimwe ndi mukwambo!

Nos dois últimos decênios, tem se notado, em Moçambique, o aumento de pesquisas com o interesse de estudos, não só da Linguística Teórica/Descritiva, mas também das áreas da Linguística Aplicada das línguas do grupo bantu do país. Trata-se de estudos que contribuíram e contribuem não só na incrementação do material bibliográfico sobre estas línguas, mas também na luta para o seu reconhecimento e inclusão do seu uso em nível de administração pública e outros contextos oficiais, como línguas autóctones que, além de serem faladas pela população majoritária daquele país, merecem igual valor ou consideração como qualquer outra língua do mundo.

A presente pesquisa, intitulada *"Estudo morfo-lexical de provérbios em língua Tewe e suas estratégias de (não) correspondência no português usado no Brasil"*, centrou-se no estudo da interface entre dois campos da Linguística Teórica e Descritiva (morfologia lexical e semântica). Para além de descrevermos a estrutura morfológica do léxico de usos (parêmias), também identificamos os provérbios em língua portuguesa (como língua de chegada) correspondentes aos da língua tewe (como língua de saída), à medida que procuramos perceber a construção de sentidos e ensinamentos destas expressões nas duas línguas. Neste sentido, salientamos que o uso do advérbio "não" no título do nosso trabalho deve remeter-nos à observação da análise dos nossos dados amparados no nível morfológico entre os provérbios das duas línguas da pesquisa.

O material de estudo deste trabalho são as parêmias, no caso concreto de provérbios em língua tewe e da língua portuguesa falada no Brasil; o objeto, por seu turno, são as estratégias de (não) correspondência morfo-lexical destes provérbios nas duas línguas. É nosso intuito ao longo do seu desenvolvimento mostrar que, no nível da sua descrição morfológica, estas expressões não são sempre traduzíveis de uma língua para outra. No entanto, podemos, no nível semântico e pragmático, encontrar expressão da língua de chegada que poderá ter o mesmo sentido e ensinamento com o da língua de saída. Portanto, faremos a descrição morfológica para demonstrar que a correspondência dos provérbios das duas línguas será possível neste caso, sempre amparados pela perspectiva de inter-relação língua e cultura.

A finalidade do trabalho é de que num futuro em médio prazo, coletar mais provérbios das duas línguas, a fim de elaborar um dicionário bilíngue de parêmias (provérbios), contribuindo,

deste modo, não só com o estudo das línguas de Moçambique, mas também na educação bilíngue daquele país. Esta parte do trabalho será feita como continuidade desta pesquisa, após o seu término, visto que os dois anos de formação não serão suficientes para esta empreitada.

Amparados nos estudos da morfolofgia lexical, semântica e a lexicografia as questões de partida desta pesquisa são: depois de feita a correspondência (ou não) entre as parêmias (no caso de provérbios), haverá uma coincidência ou não entre a sua descrição morfológica (estrutura das palavras de uma língua) e o seu processamento semântico-cultural (sentido e ensinamentos) na língua tewe (como língua de saída) e no Português usado no Brasil (como língua de chegada)? Quais seriam as estratégias de correspondência destes provérbios de modo que estes não percam o seu sentido e ensinamentos nesta última?

As hipóteses de investigação da questão acima colocada são: i) com base na descrição da estrutura morfológica das parêmias (provérbios) nas duas línguas, não há correspondência morfológica entre elas, mas apenas uma correspondência semântica, tendo em vista que, no nível morfológico (em que se focalizam as unidades gramaticais mínimas), as duas línguas apresentam estruturas diferentes, (uma vez que a língua Tewe é aglutinante e o Português é flexional ou flexivo) e, no nível semântico, em muitos casos, os sentidos e ensinamentos das duas parêmias (provérbios), quando já feita correspondência, coincidem, embora em outros haja diferença na sua explicação histórico-social da motivação proverbial; ii) as correspondências parcial e conceptual são as estratégias recorrentes no arranjo lexical, do conjunto proverbial de duas línguas com características estruturais diferentes, pois procura-se na língua de chegada, uma expressão que tenha o sentido ou ensinamento idêntico ou aproximado ao da língua de saída usando os traços gramaticais e lexicais naturais e culturais.

Para uma melhor orientação deste trabalho, definimos como objetivo fazer um estudo morfo-lexical dos provérbios da língua tewe, analisando as estratégias de (não) correspondência para a língua portuguesa, para contribuir no estudo e ensino das duas línguas em Moçambique. Para atender a este propósito, especificamente se cumprirão as seguintes etapas: i) descrever a estrutura morfológica dos provérbios das línguas tewe e portuguesa; ii) identificar as estratégias de (não) correspondência dos provérbios da língua tewe para língua portuguesa, na perspectiva da inter-relação língua e cultura

Para materializar estes objetivos, três foram os principais métodos de pesquisa usados:

i) *pesquisa de revisão bibliográfica*, que consistiu na recolha e análise de obras de diferentes pesquisas em documentos impressos e digitais (livros, artigos, dissertações e teses etc.) que tratam, sobretudo, dos conceitos de fraseologia, parêmias, provérbios, morfologia, correspondência e sua importância nos estudos de língua(gem);

ii) *coleta de material oral* (provérbios da língua tewe) e *coleta de dados bibliográficos* (provérbios em português). No caso de tewe, o material oral foi gravado digitalmente na cidade de Chimoio, província de Manica, Moçambique, entre dezembro de 2015 e janeiro de 2016[1]. As conversas com falantes nativos da língua tewe permitiram vivenciar o uso dos provérbios naquelas comunidades; a posterior transcrição do material, mais que um método que viabilizou a pesquisa, constitui-se valioso registro desta língua ágrafa, que tem quase nada escrito, senão pequenos e poucos textos traduzidos e elaborados com base na ortografia da língua portuguesa por membros da Igreja Católica, para fins de doutrinação religiosa destas comunidades.

Por tratar-se de uma língua ágrafa[2], depois da coleta oral do material da língua tewe, foram feitas, posteriormente, a transcrição e a tradução (conversão) para língua portuguesa com o fim, por último, de fazer o cotejo com os provérbios da língua portuguesa. Os provérbios da língua portuguesa falada no Brasil selecionados para o estudo foram extraídos da obra "Provérbios em Goiás" de Ático Vilas Boas da Mota, publicada em 1974, coleção de mais de oitocentos provérbios no estado de Goiás, Brasil, organizando-os em várias temáticas de saber e/ou ensinamento (educação, amor, calúnia, dentre outros).

Ademais, como falante nativo, também usamos iii) o *método introspectivo*, ao buscarmos o nosso conhecimento nas conversas com os participantes tewe, com vista à fluidez comunicativa e obtenção de informações sobre os provérbios desta língua, pois, para além de ser a nossa língua

[1] A nossa pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da UFG, sob o parecer número 1.363.990, emitido em 11/12/2015.

[2] Entenda-se ágrafa como a "cultura, povo e língua que não têm registro escrito" (HOUAISS; VILLAR, 2009), distanciando-se do que muitos confundem ou, se não confundem, ignoram – que se diga erradamente – ao usarem o termo ágrafo ou ágrafa como aquilo que é rural. Dadas as facilidades atuais de troca de experiências de vida entre as pessoas, emigração massiva dos membros do campo para cidades a procura de melhores condições de vida etc. (o que culmina com a expansão das cidades, formando-se outros termos também falaciosos como zonas periurbanas ou ainda suburbanos), as discussões sobre a diferença entre o urbano e o rural têm merecido bastantes debates. Neste sentido, queremos reiterar que, pelo facto de os provérbios que serão analisados neste trabalho serem vinculados a uma língua ágrafa, nada os identifica como expressões marcadamente do campo ou da cidade. Assumimos que são expressões utilizadas pela comunidade tewe, numa relação de *continuum* entre o campo e a cidade. Aliás, tal como discutiremos adiante, a maioria dos nossos sujeitos participantes vive na cidade de Chimoio, emigrantes de outros distritos da província de Manica.

materna, o tewe faz parte do grupo linguístico shona, objeto de estudo nas nossas pesquisas em línguas bantu de Moçambique.

Langa (2007) chamara a atenção para a importância do estudo dos usos particulares de uma língua, com cunho cultural determinado pelas especificidades históricas, geográficas e de grupos sociais, principalmente no que respeita às línguas bantu de Moçambique, que ainda carecem de estudos aprofundados. Uma das motivações deste tema parte da nossa prática diária, no exercício das atividades de leccionação na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), que nos mostra que a existência de mais materiais de trabalhos sobre as línguas bantu de Moçambique facilitaria as consultas bibliográficas para os estudantes e outros usuários que queiram pesquisar estas línguas.

O estudo deste tema mostra-se relevante na medida em que, através dele, procura-se dar continuidade aos estudos da morfologia e do léxico, sendo este último pouco desenvolvido em Moçambique, quando comparado com os outros países que têm a língua portuguesa como oficial, como Brasil e Portugal. Além disso, constatamos que diferentemente das outras poucas línguas bantu moçambicanas, como Changana e Makhuwa (outras línguas bantu de Moçambique), cujo nível de estudo já está mais avançado e conhecido, a língua tewe é uma das muitas línguas que ainda carecem de estudos, tanto tipológicos como genealógicos, embora já se saiba, através de estudos remotos, que é uma língua do grupo linguístico Shona. Neste sentido, para além de possibilitar o alargamento do acervo bibliográfico na matéria de estudos de línguas bantu, o trabalho também despertará atenção e interesse nas pesquisas morfo-lexicais.

Com a implementação oficial da Educação Bilíngue em Moçambique nas 17 línguas nativas, prevista para 2017, segundo o Ministério de Educação e Desenvolvimento Humano, a pesquisa mostra-se relevante na medida em que, após a nossa formação, pretendemos, no futuro em médio prazo, coletar mais provérbios nas duas línguas, e elaborar um dicionário bilíngue de parêmias, que servirá de material escolar para os alunos que serão submetidos a este tipo de ensino escolar.

Os estudos do léxico de usos das línguas moçambicanas, em perspectiva da morfologia lexical ou outra perspectiva, são uma área praticada por poucos linguistas deste país. A título de exemplo, os primeiros graduados na matéria de ensino e pesquisa das línguas bantu no país concluíram sua formação em 2009. Portanto, porque Brasil é o país que possui umas das melhores universidades do mundo que leccionam os cursos de linguística e está suficientemente desenvolvido no âmbito de pesquisa e ensino superior, realizar a Pós-graduação (mestrado) neste

país foi uma oportunidade única de troca de experiência no estudo teórico/descritivo e cultural de uma língua.

Os conhecimentos aprendidos e apreendidos no decorrer desta pesquisa neste país irão nos ajudar a desenvolver estratégias ou programas que resultem na melhoria da valorização do estudo e ensino das línguas (e suas culturas) bantu em Moçambique e portuguesa que, segundo o censo populacional de 2017, são faladas por mais de 80% e 10,8% de falantes, respectivamente, como língua materna e como oficial, nesta ordem (NGUNGA; BAVO, 2011). Hão de contribuir também para elevar o interesse que concorre para o encontro de campos da Morfologia, Semântica e Lexicografia, no estudo da correspondência e/ou equivalência de qualquer tipo de léxico de usos e na construção do seu significado em diferentes línguas; servir como mais um material de consulta bibliográfica aos estudos sobre a matéria de línguas bantu de Moçambique, para a política e planificação linguística, em particular na matéria de ensino bilíngue.

No que concerne à sua organização e suporte teórico do trabalho, temos a adiantar que obras como de Diagne (2010), Greenberg (2010), Guthrie (1967-71), Ngunga (2014) e outros foram cruciais para nos orientar no primeiro capítulo. Nestas obras fundamentamos teoricamente sobre a diversidade linguística em África e Moçambique, com o intuito de localizar ou mostrar o lugar da língua tewe, nas grandes famílias linguísticas daquela continente. Ainda neste capítulo, para além de aspectos da cultura tradicional moçambicana, argumentados com base em Fernando (1996) e Mahumane (2012), também apresentamos algumas características tipológicas que diferenciam as línguas bantu (aglutinantes) das outras flexionais e isolantes.

No segundo capítulo, autores como Leroy (1967), Benveniste (1995), Petter (2002) e Fiorin, Flores e Barbisan (2013) foram fundamentais para trazermos a história e desenvolvimento dos estudos da(s) língua(s) e linguagem, desde a Antiguidade até o século XIX, momento em que se observa nova perspectiva no objeto de estudo da Linguística.

Mais adiante deste capítulo, por um lado, conciliamos obras de Xatara (1998), Macalane (2009), Chacoto (2012) e Zavaglia (2010, 2014), que se debruçam profundamente sobre os conceitos de fraseologias e em especial sobre provérbios, e por outro lado, Kramsch (1998), Capucho (2006), Paula (2007) e Delgado (2010), que serviram de suporte para pesquisas sobre a importância do estudo de língua e cultura, amparadas na sua inter-relação. Estes autores mostram que, ao se estudar o léxico (de usos) de uma língua, é preciso atentar-se aos aspectos típicos da realidade de uma comunidade linguística, porque permitem que a comunidade selecione elementos

de nomeação/significação no conjunto do seu léxico, como parte da identidade do seu mundo, para a construção dos seus provérbios.

O terceiro capítulo deste trabalho refere-se aos procedimentos metodológicos. Aqui, pesquisadores como Coracini (1991), Rampazzo (2002) e Dimande (2012) foram bases para aprofundar não só a distinção de estudos sobre os conhecimentos empírico e científico, mas também a seleção dos métodos e técnicas de pesquisa. Neste sentido, com base nas obras de Ramiro e Freitas (2001), Gago (2002), Manzini (s/d), Souza (1998), Manjate (1997),Valho (1995), encontramos neste capítulo as técnicas de transcrição, tradução e seleção do material utilizado para compor os dados da língua tewe.

No quarto capítulo, encontramos a descrição da estrutura morfológica dos provérbios e a procura, no português, do provérbio correspondente ao da língua tewe. Para além de obras como Azuaga (1996), Ngunga (2004) e Mulawa e Bostoen (2007 e 2008), que nos ajudaram nas técnicas de descrição da estrutura morfológica dos provérbios tewe, também compilamos as técnicas propostas por Muñoz (2004) e Ortiz Alvarez (2011) para seleção, enquadramento e categorização dos provérbios das duas línguas em diferentes níveis de correspondências.

No final do trabalho, comparecem as conclusões onde, de forma resumida e além de discutir os níveis de correspondência, tecemos considerações importantes a reter, principalmente sobre os aspectos culturais no enquadramento dos provérbios em níveis de correspondência. Depois da presente introdução da pesquisa, de seguida nos debruçaremos, no primeiro capítulo, sobre a diversidade linguística e cultural em África, particularmente em Moçambique.

CAPÍTULO I - MOÇAMBIQUE E A DIVERSIDADE LINGUÍSTICA E CULTURAL EM ÁFRICA: o lugar da língua tewe

Os números aproximados de línguas africanas que se têm apresentado em diversas pesquisas caracterizam a África como um continente diversificado em termos linguísticos (e culturais), devido a vários fatores históricos, sociais, ideológicos etc. Ou seja, ainda encontram-se obstáculos sobre o número taxativo das línguas africanas, o que faz com que o seu levantamento ainda não tenha atingido resultados precisos. É nesta perspectiva que este capítulo tem como objetivo tecer algumas considerações sobre a diversidade linguística em África, no geral, e em Moçambique, em particular, a fim de situar a língua bantu tewe, objeto de estudo do nosso trabalho, dentro do continente e do país.

Para além de apresentarmos aspectos ligados às grandes famílias linguísticas africanas e suas subfamílias, também pretendemos, neste capítulo, conceptualizar as línguas e o povo bantu (ba-ntu), sua expansão, caracterização, etc que as distingue (as línguas) das línguas flexionais como o português. . Mas para fim deste capítulo discutiremos questões de língua e dialeto e apresentar algumas variantes ou dialetos da língua tewe.

1.1 Diversidade linguística em África

Dentre várias razões, a história da diversidade linguística e cultural em África fundamenta-se basicamente:

i. Na chegada, nos anos 200 a 300 d.C, de vários grupos populacionais à região Austral da África, que foram substituindo e/ou se misturando gradualmente com as comunidades primitivas Khoisans, processo que ficou conhecido por expansão Bantu, grupo etnolinguístico conhecedor da técnica de ferro e da agropecuária. A expansão deste povo teve como consequência a proliferação de inúmeras línguas e seus dialetos hoje falados na parte meridional de África, incluído Moçambique, conhecidas por bantu.

ii. Na penetração, no século IX, dos primeiros mercadores árabe-persas à costa oriental e norte africana como árabes, indianos, chineses, indonésios e persas (PANGAIA, 2013), o que contribuiu para o surgimento de novos grupos linguísticos em África, a exemplo do e*Koti,* ki*Mwani e Nahara* em Moçambique, *os kiSwahili* na Tanzânia, Zâmbia, Malawi, Quênia etc., aumentando, assim, a diversidade linguística e cultural daquele continente.

iii. Na entrada em seu território de várias colônias britânicas, alemãs, franceses, portuguesas etc. Por exemplo a chegada do português Diogo Cão, em 1484, e posterior luta dos portugueses pela conquista das terras angolanas, e a chegada do navegador português Vasco da Gama a Moçambique, em 1498, e posterior início da penetração portuguesa, em 1505. Estes marcos coloniais também contribuíram para a entrada de várias línguas indo-europeias em África, algumas delas gozando do estatuto de línguas oficiais em muitos países africanos.

Por estas e outras razões, encontramos, naquele continente, uma diversidade linguística e cultural que até hoje é falacioso afirmar taxativamente o número de línguas (nativas ou não) de África, como as famílias e grupos linguísticos a que estas línguas pertencem. Diagne (2010), por exemplo, para além de argumentar que a migração dos povos africanos no sentido leste‑oeste e norte‑sul tornou confuso o quadro étnico, racial e linguístico do continente, sustenta, exemplificando a sua posição, de forma clara e minuciosa que

> As línguas do Senegal, como o wolof, o diula, o fulfulde ou o seereer, atestam semelhanças mais profundas com as línguas bantu da África do Sul, da Tanzânia, de Camarões e do Zaire do que com as línguas da família mandinga no interior das quais são geograficamente inseridas. O léxico, a estrutura e mesmo os princípios da escrita egípcia antiga, [...], estão mais próximos da realidade de línguas como o wolof e o haussa ou da tradição gráfica daomeana que das estruturas linguísticas semíticas ou indo‑europeias às quais são anexadas sem critério. A antiga língua egípcia, o haussa, as línguas dos pastores ruandenses, dos abissínios, dos Peul e dos núbios são naturalizadas semitas ou indo‑europeias sobre bases de evidente fragilidade ou a partir de uma metodologia e de uma escolha de critérios muito pouco convincentes. [...]. Por sua fonologia, seu léxico e sua estrutura, o fulfulde apresenta semelhanças com o seereer, mais do que com qualquer outra língua conhecida, a tal ponto que os próprios Seereer e Peul sugerem haver entre eles um parentesco não apenas linguístico mas também étnico. Isso não impediu pesquisadores como F. Müller, W. Jeffreys, Meinhof, Delafosse e Westermann de tentar estabelecer uma origem branca para os Peul, afirmando que o fulfulde é protocamítico. [...]. Todas essas observações nos mostram até que ponto está generalizada a confusão entre categorias tão diferentes como a língua, o modo de vida e a "raça", sem contar o conceito de etnia, que é utilizado, conforme o caso, com referência a uma ou várias dessas categorias (DIAGNE, 2010, p. 262-3).

No entanto, embora haja investigadores tidos como referência ou base sobre a classificação das línguas de África, fica longe ainda, de encontrar critérios exequíveis sobre o número exato de línguas africanas, o que torna os seus estudos abertos para futuras investigações deste assunto.

Para Diagne (2010), estima-se que existam no continente africano um número entre mil e trezentos (1300) a mil e quinhentos (1500) idiomas classificados como línguas. Para este autor, embora seja um número aproximado, as pesquisas existentes sobre as línguas africanas resumem-se, às vezes, à coleta de palavras mais ou menos bem transcritas, o que condiciona a ausência de uma análise profunda da estrutura, do léxico e da possível intercompreensão, prática corrente entre os falantes das línguas daquele continente (DIAGNE, 2010).

Há quem até admita a existência de duas mil ou mais línguas dentro do continente, o que, em nossa opinião, são pesquisas que precisam fazer estudos mais aprofundados sobre as línguas africanas para se definir com exatidão o número delas. A título de exemplo, Grimes ((ed.), 1996 *apud* HEINE e NURSE, 2000) estima que existam duas mil e trinta e cinco (2035) línguas distribuídas pelo continente africano. Apesar de os autores sublinharem que este número não é fixo, pois, enquanto algumas línguas ainda estão sendo descobertas, outras, com poucos falantes estão sendo eliminadas, ou em vias de extinção, nota-se um disparo muito grande, em termos de diferenciação dos números de línguas por eles estimados, quando comparados com os aprentados por Diagne (2010).

Outra fonte de renome consultada sobre o número de línguas africanas é o famoso *Ethnologue*[3]: *Languages of the World* da *SIL International* – Summer Institute of Linguistics (conhecido em português como Sociedade Internacional de Linguística). Segundo a consulta que fizemos ao seu *site*, estima-se que exitam duas mil e cento e trinta e nove (2139) línguas africanas (línguas vivas), superando, deste modo, os números que apresentamos anteriormente.

Assim, os dados acima mostram que "as classificações propostas periodicamente tornam-se caducas muito depressa, [pois], diversos falares classificados como "línguas" são apenas variantes dialetais de um mesmo idioma" (DIAGNE, 2010, p. 257). E, ainda, por vezes há casos de línguas erradamente classificadas como elementos de certas famílias ou grupos linguísticos. Ou seja, as estimativas de número de falares africanos que se têm apresentado devem ser tratadas com precaução, pois depende, crucialmente, de quando e como desenhar a linha de separação entre língua e dialeto (HEINE; NURSE, 2000).

No caso de Moçambique, um exemplo claro encontra-se entre as línguas changana e rhonga faladas no sul do país, onde os seus falantes compreendem-se sem dificuldades. Embora uma boa parte de seu léxico seja semelhante, tanto os linguistas moçambicanos como as

[3] Disponível em: <https://www.ethnologue.com/region/Africa>. Acesso em 28 dez 2016

populações falantes destas línguas, classificam estes idiomas como línguas diferentes. Isto também se pode dizer entre falantes das línguas tewe e manyika e entre Cisena e Cinyungwe faladas no centro do país.

Contudo, neste trabalho alinhamos com os números aproximados de línguas africanas apresentadas por Heine e Nurse (2000). Primeiro, porque a obra de Diagne (2010) é uma versão em português editada pela UNESCO no Brasil em 2010. A versão original em inglês foi publicada em 1981. Portanto, volvidos mais de três (3) décadas, acreditamos que o número de línguas incrementou, tal como mostram os dados Heine e Nurse (2000). Segundo, pelo facto da não existência, até então, de teorias que traçam de forma precisa os limites entre uma língua e uma variante ou dialeto de uma língua, o que torna os seus estudos falaciosos até os dias de hoje.

1.1.1 Classificação das línguas africanas

A base do desenvolvimento da Linguística enquanto ciência histórico‑comparativa é datada do século XIX. Mas, com isso não queremos assumir que antes deste século não tenham existido estudos sobre a história e comparação das línguas. Embora existissem antes as primeiras gramáticas das línguas africanas, Greenberg (2010, p. 319, grifo do autor) afirma que

> As obras sobre história da linguística comumente citam a afirmação de William Jones (1786) acerca do parentesco das línguas indo‑europeias como o fator decisivo para esse desenvolvimento. [...]. Tal evolução se fez acompanhar de uma verdadeira mania de coletar materiais comparativos sobre um grande número de línguas. A primeira obra dessa natureza foi o *Glossarium Comparativum Línguarum Totius Orbis,* de 1787, patrocinado por Catarina, a Grande, imperatriz da Rússia; a edição revisada de 1790‑ 1791 incluía dados de trinta línguas africanas.

Entretanto, ainda na perspectiva do autor acima, é no século XIX que

> assistimos a uma acentuada aceleração na produção de gramáticas e dicionários de línguas africanas, assim como na publicação de listas comparativas de palavras de um considerável número dessas línguas, como as de Kilham (1828), Norris (1841) e Clarke (1848). A mais importante dessas listas, tanto pela extensão quanto pelo caráter sistemático de sua organização e de sua simbolização fonética, é sem dúvida clássica *Polyglotta Africana,* compilada em Freetown (Serra Leoa) por S. W. Koelle (GREENBERG, 2010, p. 319, grifo do autor).

A classificação, como tal, das línguas africanas, destacou-se na década 1860 pela publicação de duas classificações completas que deveriam dominar o campo até quase 1910:

i) com duas versões de classificação e tomando como ponto de partida a ideia geral de Bleek, Lepsius (1963 e 1880, citado por GREENBERG, 2010) classificou as línguas africanas em **quatro (4) grupos:** *1. bantu; 2. negro misto; 3. camítico; 4. semítico.* No entanto, de acordo com estes autores, existem duas categorias fundamentais: a) línguas bantu e negras mistas (línguas com classes nominais); b) línguas semíticas e camíticas (línguas com distinção de gênero), esta última categoria com parentesco com o indo-europeu (GREENBERG, 2010).

ii) Também com duas versões de classificação, Friedrich Mülle (1867 e 1884, *apud* GREENBERG, 2010) divide as línguas da África em **seis (6) grupos:** *1. semítico; 2. camítico; 3. nuba‑fula; 4. negro; 5. bantu; 6. khoisan.* Nesta obra exaustiva de Müller, publicada em 1884 (GREENBERG, 2010), todas as línguas conhecidas no mundo são classificadas segundo a hipótese de uma relação fundamental entre o tipo físico do falante e a língua, e as suas principais divisões são "as línguas dos povos de cabelos lisos", "as línguas dos povos de cabelos crespos" etc. Este critério preconceituoso de classificar uma língua vem mais uma vez provar a não consistência, que persiste até os dias de hoje, dos métodos para a classificação das línguas africanas, pois acreditamos que em nenhum momento o tipo de cabelo de um indivíduo pode ser referência para classificá-lo ou caracterizá-lo linguisticamente.

Entretanto, o que percebemos das citações de Greenberg (2010) acima, é que, diferentemente de Lepsius (1963 e 1880), que classifica as línguas do Koisan ou Koi e San entre as línguas camíticas, este último (Mülle 1867 e 1884) classifica os Koisan separadamente, como línguas de raças de cabelos ondulados.

Já na época moderna, a classificação das línguas africanas é marcada por vários autores, (exemplo de WESTERMANN (1911), e MEINHOF (1912) citados por GREENBERG (2010)), que estudaram sobre as línguas sudanesas e sobre as línguas camíticas, respetivamente. De acordo com o autor citado acima, do trabalho em conjunto das investigações de Westermann e Meinhof, surgiu uma divisão das línguas africanas em **cinco (5) grupos** (*semítico, camítico, sudanês, bantu e san*) sua conclusões foram difundidas nos países de língua inglesa por Alice Werner e tornaram‑se normas nos manuais de antropologia e de Linguística (GREENBERG, 2010).

De lá para cá, dentre os trabalhos de vários autores que subdividem as línguas africanas, a classificação de Greenberg (1963, *apud* NGUNGA, 2014) tem sido usada como referência. Sempre amparado no método comparativo, a classificação destas línguas por este investigador teve três fases: na primeira fase, que compreendeu o período de 1949 a 1950, Greenberg encontrou

dezesseis (16) famílias de línguas africanas. Na fase posterior, 1954, ele reduziu o número de famílias, classificando-as em doze (12). E, mais tarde, 1963, enquadrou as línguas africanas em apenas quatro ***(4)* grandes famílias** (incluindo o *malgaxe*, língua austronesiania, falada em Madagascar), sendo esta classificação a mais recente e mais discutida nos estudos atuais sobre as línguas daquele continente (GREENBERG, 2010).

Usando o *método comparativo em massa,* "*mass comparison*", que consiste na recolha do vocabulário comum em várias línguas e princípio de regularidades e mudanças fonéticas, Greenberg (1963 *apud* NGUNGA, 2014) classificou as línguas africanas em: *Famílias Afro-Asiática, Nilo-Sahariana, Congo-Kordofaniana (ou Nigero-Kordofaniano) e Khoisan.*

Uma das críticas a essa redução brusca do número das famílias linguísticas africanas em pouco tempo foi feita por Olderogge (2010, p. 312), para quem esta "queda tão rápida no número de famílias linguísticas indica claramente que o método não foi suficientemente elaborado e que houve pressa excessiva em produzir, a todo custo, uma classificação". Nos parágrafos a seguir, descrevemos as quatro (4) grandes famílias africanas anteriormente mencionadas segundo a classificação de Greenberg (1963, *apud* NGUNGA, 2014).

I. Família Afro-asiática

Com as **subfamílias** *Semíticas, Egípcias, Cuxiticas, Berber ou Berbere, Chádica,* as línguas destas famílias também são chamadas de camito‑semíticas (GREENBERG, 2010) e cobrem toda a África do Norte e quase todo o corno da África (Etiópia, Somália); algumas línguas do ramo cuxítico estendem‑se ao sul até a Tanzânia. Ademais, o ramo semítico inclui línguas que, atualmente ou em épocas anteriores, abrangiam quase todo o Oriente Médio. Todas as línguas desta família também são faladas na Ásia, com exceção da semítica, que inclui o hebraico e o árabe dos séculos VII e VIII (ABDULA, 2014). O autor acrescenta que o árabe é falado na região norte do continente, abrangendo o Egito, a Tunísia, o Marrocos, a Argélia, a Líbia e o Sudão.

II. Família Nilo-Sahariana

Tem como **Subfamílias:** *Songhai, Sahariana, Maban, Fur ou Furian, Chari-Nilo, Koman*. As línguas destas subfamílias são localizadas no Níger, Burkina Faso, Tchad, oeste da Etiópia e no Sudão, com o *dinka,* o *shilluk,* o *nuer*, o *massai* (Uganda, Kenya, Tanzânia) e o *mangbetu* no nordeste da República Democrática do Congo, como línguas mais conhecidas (ABDULA, 2014).

Entretanto, esta família (GREENBERG, 2010) possui um alongamento ocidental no Songhai, no baixo vale do Níger, compreendendo um ramo muito extenso, o chari‑nilo, que engloba a maior parte das línguas desta família.

III. Família Congo-Kordofaniana

Também chamada de **Niger-Kordofaniana** ou ainda **Nigero-Kordofaniana,** tem duas ***Subfamílias:*** *Niger-Congo e Kordofaniana*. A subfamília niger-congo é a que ocupa a maior extensão do território, estendendo-se no espaço que vai desde o sul de Saara, incluindo quase toda a África Ocidental, partes do Sudão central e oriental até o Oeste, passando pela África do Sul, e todo o leste do continente desde o sul da Somália, sendo o seu sub-ramo, bantu, que ocupa a maior parte da África central, oriental e meridional (GREENBERG, 2010).

O ramo Kordofaniana, propriamente dito (ABDULA, 2014), confina-se ou apenas é falado por comunidades reduzidas que se localizam nas montanhas de Nuba e na zona limitada da região do Kordofan, na República do Sudão, ocupando menor extensão.

IV. Família Khoisan[4]

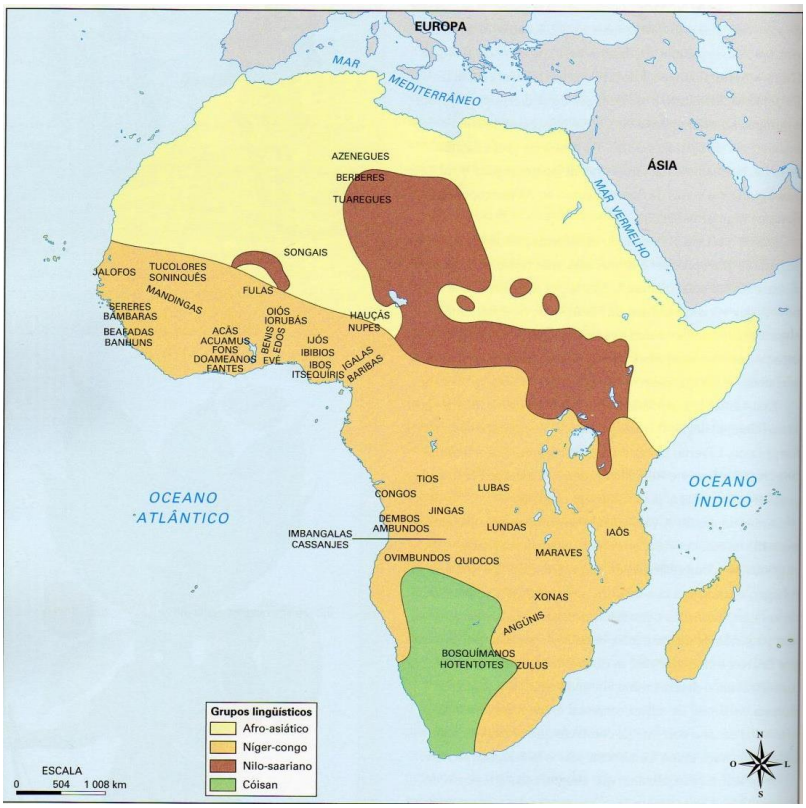
Tem como **Subfamílias:** *Khoisan, Sandawe, Iraqw, Hatsa* ou *Hadza* (NGUNGA, 2014). Com maior parte de línguas faladas na República Sul africana, uma das características deste grupo é de ser formado por línguas isolantes e por usar cliques entre as consoantes (ABDULA, 2014), e a maioria dos seus falantes pertence ao grupo San, povo com características físicas típicas. Segundo o autor acima os falantes destas línguas da família Koisan ocupavam provavelmente uma boa parte do continente antes da expansão dos povos que falavam as línguas da sufamília Níger-Congo. Prova disso foi a substituição de parte do povo Khoisan pelo povo bantu, nos anos 200 e 300, que depois foi se expandindo e dominando boa parte da África meridional.

Isso implica dizer que a família Khoisan não pertence à família em que participa o grupo bantu, pois aqueles (Khoisan) foram os primeiros residentes da região sul de África, muito antes da expansão bantu. Embora em número reduzido comparativamente à família bantu, ainda há

[4] O termo Khoisan é composto por dois conceitos (Khoi e San) significando dois grupos etnolinguísticos com características físicas e de vida muito semelhantes, que majoritariamente viviam/vivem na região sul da África do Sul e em partes da Tanzânia. Sobre a sua escrita, vale salientar que os primeiros estudos escreviam Coisan (ver mapa da figura 1) usando a ortografia da língua portuguesa ou inglesa, mas com a evolução atual dos estudos das línguas africanas, muitos investigadores contemporâneos preferem usaro termo Khoisan como forma de reconhecer a atual padronização da escrita destas línguas bantu.

falantes dos koisan nesta região do continente e pequenos grupos de populações (Hatsa e os Sandawe) situam-se mais ao norte de África, na Tanzânia, cujas línguas diferem acentuadamente tanto entre si quanto das línguas do grupo da África do Sul. Observemos o mapa da figura 1:

Figura 1 - Mapa da distribuição das famílias linguísticas de África por regiões do continente.



Fonte: Souza (2006, p. 20)

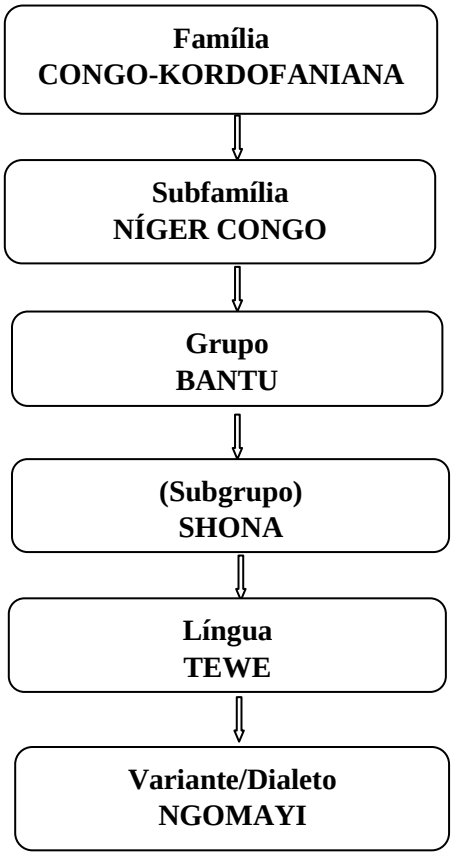
Observando o mapa acima e considerando como base o número de duas mil e trinta e cinco (2035) línguas de África apresentados anteriormente, Heine e Nurse (2000) distribuíram-nas línguas de Africa da seguinte forma: (i) 1436 línguas pertencem à família Níger-congo (que Greenberg (2010) chama de família Nígero-Kordofaniano); (ii) 371 línguas pertecentes à família afroasiática; (iii) na família Nilo-Sahariana, foram estimadas 196 línguas; e, por fim, (iv) a família khoisan, com cerca de 35 línguas.

Ademais, embora se reconheçam as dificuldades na distinção entre uma língua e uma variante/dialeto, vale salientar que segundo Câmara (2014), por ocupar a maior área geográfica e por ter o maior número de diferentes línguas e de falantes, a subfamília Niger-Congo constitui um dos principais conjuntos de línguas da África e do mundo. Talvez seja esta a razão de alguns

estudos considerarem a subfamília Niger-Congo como uma família linguística, dividindo-a em Níger-Congo 1 e Níger-Congo 2 e enquadrando as línguas do grupo bantu nesta última. As línguas mais faladas tendo em conta o número de falantes nativos são: Yoruba, Igbo, Fula, Shona e Zulu; e a mais falada, tendo em conta o número total de falantes, é o Swahili (CÂMARA, 2014).

Neste sentido, aplicando as unidades classificatórias de Greenberg (1963, *apud* NGUNGA, 2014) à língua tewe, objeto de estudo deste trabalho, pertence à família Congo-kordofaniana, subfamília níger-congo e grupo bantu. Observe o esquema da figura 2:

Figura 2 - Fluxograma sobre a esquematização da língua tewe em função das unidades classificatórias.



Fonte: O próprio autor

No fluxograma acima, encontramos o lugar da língua tewe dentro das línguas africanas, usando as unidades classificatórias de Greenberg (1963, *apud* NGUNGA, 2014). Vale sublinhar que as categorias subgrupo e variante/dialeto não foram mencionadas na sua classificação. O subgrupo foi usado como grupo em outras classificações das línguas bantu, a exemplo das classificações de Guthrie (1967-71) e Doke (1945 *apud* NGUNGA, 2014).

A variante Ngomayi da língua tewe, usada no fluxograma acima, é a escolhida como variante de referência, dentre outras, para questões de padronização da escrita das línguas moçambicanas. Esta variante é falada na cidade e arredores de Chimoio, província de Manica, Moçambique.

Para dar cabo a este subcapítulo, importa referir que a classificação tomada como base neste estudo não deve ser tida como acabada, pois a depender do critério a usar (tipológico, genealógico, histórico comparativo, ou mesmo de cabelos usado por Mülle, 1867 e 1884 etc.) para categorizar as línguas africanas, os seus resultados podem diferir de autor para autor. Aliás, Diagne (2010), sublinhara que

> Há um certo número de condições necessárias para o estudo das línguas africanas de acordo com princípios estritamente científicos que ajudem a esclarecer a história dos povos e civilizações do continente. Em primeiro lugar, esse trabalho deve estar livre das obsessões de um pré-julgamento a partir do semita ou do indo-europeu, ou seja, a partir do passado histórico do homem europeu. Além disso, para estabelecer o parentesco entre as línguas africanas, será necessário fazer referência ao material linguístico antigo e não aos dados geográficos atuais, às influências antigas ou tardias, aos esquemas explicativos escolhidos *a priori* ou aos traços linguísticos marginais em relação aos fatos dominantes dos sistemas (DIAGNE, 2010, p. 264).

Entretanto, o argumento segundo o qual classificar as línguas africanas não constitui tarefa acabada, secundado pela citação acima, foi provado nos estudos posteriores aos de Greenberg (1963). A título de exemplo, Olderogge (2010) sublinha que, usando o método de Greenberg, Edgar Gregersen (1972) chegou à conclusão de que todas as línguas das famílias Nilo-Sahaariana e Kongo-kordofaniana podiam ser reunidas em uma só família linguística, para a qual propôs-se o nome de **Congo-Sahariana**. Esta opinião ia de encontro à proposta do mesmo Olderogge que, reconhecendo a unidade dessas línguas, já defendia, em 1963, a ideia de reunir todas as línguas destas famílias sob a denominação de ***línguas*** ou **grupo Zindj**, caracterizado pelo uso de tons variantes e classes nominais, ao contrário das línguas camito-semíticas ou eritreias, cujos traços específicos são o acento e o gênero gramatical.

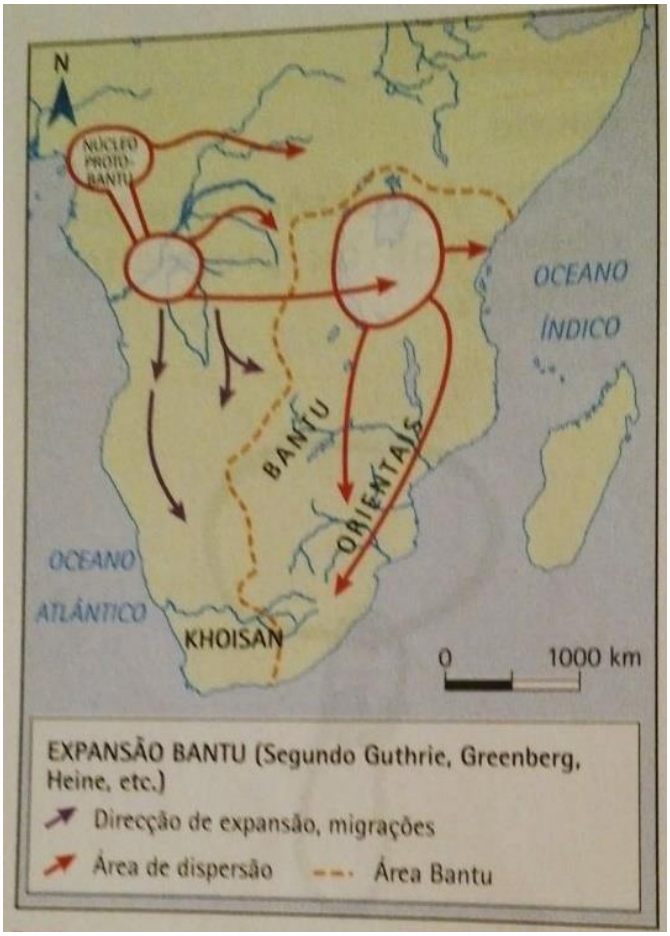
Depois desta pequena discussão sobre a diversidade linguística em África, a fim de demarcar onde a língua tewe se situa dentro das mais de mil línguas africanas, de seguida falaremos da situação linguística de alguns aspectos culturais de Moçambique.

1.1.2 A expansão do povo e das línguas Bantu

Como sublinhamos no início deste capítulo, entre os anos duzentos e trezentos anos, d.C houve uma substituição gradual da comunidade primitiva Khoisans por vários grupos populacionais que foram se espalhando pela região central, oriental e meridional de África.

Para Duarte (1976, *apud* ABDULA, 2014), aquela população encontrava-se concentrada na região dos Grandes Lagos, de onde partiu mais tarde em três grupos para o sul do continente, à procura de melhores condições de vida. Este processo migratório de expansão deste povo, que levou três fases por quase toda África meridional, ficou conhecido por **expansão Bantu**, grupo etnolinguístico que dominava as técnicas de ferro e a agropecuária. Observemos o mapa (Figura 3) sobre a expansão do povo bantu em África:

Figura 3 - Parte do mapa da África mostrando a expansão do povo Bantu



Fonte: Nhapulo (2010)

O mapa da figura acima ilustra as três fases de expansão bantu: na primeira, temos o grupo que emigrou desde o norte de Camarões (Núcleo Proto-Bantu) passando pela parte central da África e se expandindo para o oriental. A segunda fase compreende o momento em que aquela população bantu começou a descer do centro para a parte meridional; na terceira fase, o povo se dispersou, expandindo-se do oriente para a parte austral de África onde se misturou com parte do povo Khoisan.

As causas da expansão deste grupo populacional foram a agropecuária e a difusão de ferro. O conhecimento e a difusão das atividades de agricultura e pecuária criaram uma estabilidade no núcleo **Proto-Bantu** que, entre outros aspectos, representou uma melhoria das suas condições de vida, ocasionando, deste modo, o aumento populacional que levou à disputa de terras férteis para a prática da agricultura, daí o movimento e expansão populacional para ocupar outras terras férteis (SERRA, 1983). Segundo o autor, a descoberta e difusão da nova tecnologia do uso do ferro permitiu a esta população o fabrico de instrumentos mais cortantes, resistentes e eficazes, contribuindo, desta maneira, no aumento da produção e da produtividade, criando condições para o surgimento do excedente.

Estes grupos sucessivos de agricultores e pastores (bantu), conhecedores da metalurgia e da olaria, só foram chegando a Moçambique há cerca de 1700 anos (FAGAN, 1965; MORAIS, 1978 *apud* SERRA, 1983), expulsando e, ao que parece com maior frequência, incorporando-se aos anteriores ocupantes daquelas terras.

Ainda na opinião de Serra (1983, p. 17, destaques do original),

> Antes da chegada dos povos de língua Bantu, viviam em Moçambique hordas de caçadores-recolectores **(Bosquímanos** ou **San)** e, provavelmente, pequenas comunidades de pastores de bovinos e carneiros **(Hotentotes** ou **Coi),** identificados pelos Portugueses no extremo sul do continente em fins do século XV (Velho, 1497:4-8). Os "Hotentotes" utilizavam arcos e flechas e lanças de madeira (Oliveira, 1973:53) e os "Bosquímanos", que para a caça e para a guerra empregavam arcos e flechas com pontas ervadas em pedra ou osso (Botelho, 1934,1:105; Oliveira, 1975:87), embora alguns arqueólogos aventem que só usavam mocas (referido em Oliveira, 1975:17), deixaram um bocado da sua vida de caçadores e, aparentemente, das suas lutas com os povos de língua Bantu, nas pinturas rupestres que executaram, por exemplo, nos planaltos de Manica e Tete (Oliveira, 1975).

A citação acima reafirma a ideia de que, apesar de atualmente ter o maior número da população remanescente em Tanzânia e na África do Sul, os Khoisans se distribuíam em quase toda parte da África SubSahariana, incluindo Moçambique. Até aqui, demos subsídios a cerca da

expansão do povo bantu pelo continente africano. Nas linhas a seguir, falaremos da importância e contribuição do método comparativo para designação do nome bantu a este povo.

Nos últimos decênios do séc. XIX, o método histórico-comparativo deu passos para a descoberta de relações entre línguas. A título de exemplo, a publicação, em 1816, da obra de Franz Bopp sobre o sistema de conjugação do Sânscrito, comparado ao grego, ao latim, ao persa e ao germânico, é considerada o marco do surgimento da Linguística Histórica (PETTER, 2002).

Foi pelo método histórico comparativo (PETTER, 2002) que se descobriu a semelhança entre essas línguas (grande parte delas europeias) e que veio a se evidenciar a existência de uma relação de parentesco entre elas, cujos membros tinham uma origem comum – constituíam-se línguas da família Indo-Europeia. Séculos depois, este método viria a ser usado novamente e comprovou-se que do latim descenderam o português, o espanhol, o francês, o italiano e outras línguas românicas ou noelatinas.

Ademais, no seu estudo sobre "A história das línguas: uma introdução", Janson (2015) sustenta com exemplos claros que tanto as línguas mais antigas, como o sânscrito, o grego e latim, e as protolínguas reconstituídas (protogermânico e protoeslavo) originaram de uma protolíngua comum, o **proto indo-europeu** (JANSON, 2015). Mais adiante, este autor acrescenta que:

> A maioria dos linguistas históricos compartilham essa opinião, mas nem todos. Alguns acham possível estabelecer a existência de protolínguas remotíssimas, como **o nostrático**, que supostamente teria sido a protolíngua do indo europeu, do uraliano, do afro asiático, e de outros grupos. Tem mesmo quem acredite ser possível reconstituir relações entre todas as línguas da terra e recuperar palavras reais da protolíngua que, supõem eles, esteve na origem de todas as demais línguas (JANSON, 2015, p. 55, grifo nosso).

Do que podemos entender sobre as palavras deste autor, é que há quem acredita que o *Nostrático* seria a língua da qual teriam originado todas as línguas do proto indo-europeu (protogermânico e protoeslavos) e outras protos como o Uraliano e as Afro-asiáticas etc. O autor, no entanto, não concorda com esta posição ao argumentar que, da sua parte, "essas ideias não se fundamentam nos factos, mas em noções preconcebidas e no desejo de impor a vontade sobre a realidade. É bem possível que tenha havido uma língua original, mas seu vocabulário não pode ser constituído a partir das línguas existentes" (JANSON, 2015, p. 55)[5]. Os comentários deste autor

[5] O autor acrescenta ainda que mesmo que há muito tempo tenham existido grandes grupos e grandes línguas, além daquelas de que temos conhecimento, tudo isso desapareceu porque as diversas sociedades mudaram tanto suas formas de falar que, na prática, não sobrou nenhum elemento comum (JANSON, 2015).

apontam que, apesar de reconhecer-se a importância, nos últimos decênios do séc. XIX, do método histórico-comparativo, que deu passos largos para a descoberta de relações entre várias línguas e protolínguas do mundo, não seria possível ou seria difícil encontrar, através deste método, a língua mãe ou ancestral de todas as línguas do mundo.

Contudo, o método histórico comparativo usado para comparar não só as línguas indo-europeias como as demais línguas e protolínguas de diferentes grupos linguísticos do mundo, também viria a ser aplicado no estudo das línguas de África, a exemplo das línguas bantu, faladas desde a África central até a subSahariana ou austral, das quais algumas (mais de vinte (20)) são faladas em Moçambique, caso da língua Tewe, objeto de estudo deste trabalho.

Segundo Werner (1919, citado por NGUNGA, 2014, p. 29, com grifos do autor),

> [...] foi Bleek (1851) quem, depois de ter chamado *pronominal prefix language* (línguas de prefixo pronominal) às línguas da África sub-sahariana que comparou e observou a existência de um sistema comum de concordância por meio de prefixos, utilizou pela primeira vez o termo *Bantu* para referir a estas línguas.

Neste sentido, termo bantu foi proposto pela primeira vez por Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek que, em 1851, o extraiu da palavra que em português significa homens, pessoas ou ainda gente. Bleek usou o método comparativo para mostrar que havia uma relação genética entre diversas línguas da África subSahariana (ALMEIDA, 2012, *apud* NGUNGA, 2014). Estudando as línguas da africanas, ele descobriu algumas características comuns (morfológicas e genéticas) entre muitas línguas faladas desde a África Central até ao Sul e que, mais tarde, as designou de *bantu*. Importa repetir aqui que, embora universalmente empregado até hoje em várias áreas do saber, trata-se de um termo meramente linguístico, embora utilizado em outras áreas do saber.

Muitos investigadores deram continuidade ao estudo destas línguas, tanto que o trabalho desenvolvido por Meinhof (1899, a*pud* NGUNGA, 2014), através do método diacrônico, permitiu-lhe concluir que as línguas bantu deviam ter origem numa língua que chamou de Proto-bantu comum, língua ancestral hipoteticamente reconstituída com base nos dados fonéticos recolhidos de algumas línguas atualmente conhecidas (NGUNGA, 2014).

De acordo com Chimbutane (1991, p. 41, destaques do autor),

> O Proto-bantu teria sido falado na região dos grandes lagos, donde, segundo a história, os "bantu/bantos" se dispersaram em direção ao sul do continente. Segundo este autor, [Malcon Guthrie], "ba-" seria, no "proto-bantu", o morfema do plural próprio da classe que pertence o nome "ntu" que significa "pessoa".

> Então "bantu" significaria "pessoas". Assim Guthrie chamou a estas línguas com características comuns e tem mais ou menos a mesma palavra para designar "pessoas" de línguas "bantu", isto é, traduzido literalmente línguas de "pessoas".

Observemos os seguintes exemplos, alguns tirados de Ngunga (2014), que designam o termo *pessoas* ou *gente* em algumas línguas bantu moçambicanas:

- **Makhuwa:** a-nthu *'pessoas ou gente'*
- **Tewe:** a-nhu *'pessoas ou gente'*
- **Changana:** va-nhu '*pessoas ou gente'*
- **Nyanja:** wa-nhu '*pessoas ou gente'*
- **Yao:** vaa-ndu *'pessoas ou gente'*

Observando os exemplos acima, constatamos que os morfemas **a-, va-, wa- e vaa-** são alomorfes do prefixo do proto-bantu (***ba**-) que indica o plural deste nome, e os morfemas **-nthu, -nhu, -ndu, -thu** seriam a variação, nestas línguas, do tema nominal (***-ntu)** do Proto-bantu, que designa "pessoa ou gente".

Atualmente, o termo Bantu é usado em estudos linguísticos modernos (e de outras áreas) para referir-se a um grupo de cerca de 600 línguas faladas por cerca de 220 milhões de pessoas numa vasta região que abrange aproximadamente 22 países da África, tais como Camarões e Gabão (*África Ocidental*); Congo e Ruanda *(África Central*); Burundi e Tanzânia (*África Oriental)* e toda quase *África Austral* (Moçambique, Angola, África do Sul e outros) (NGUNGA, 2014).

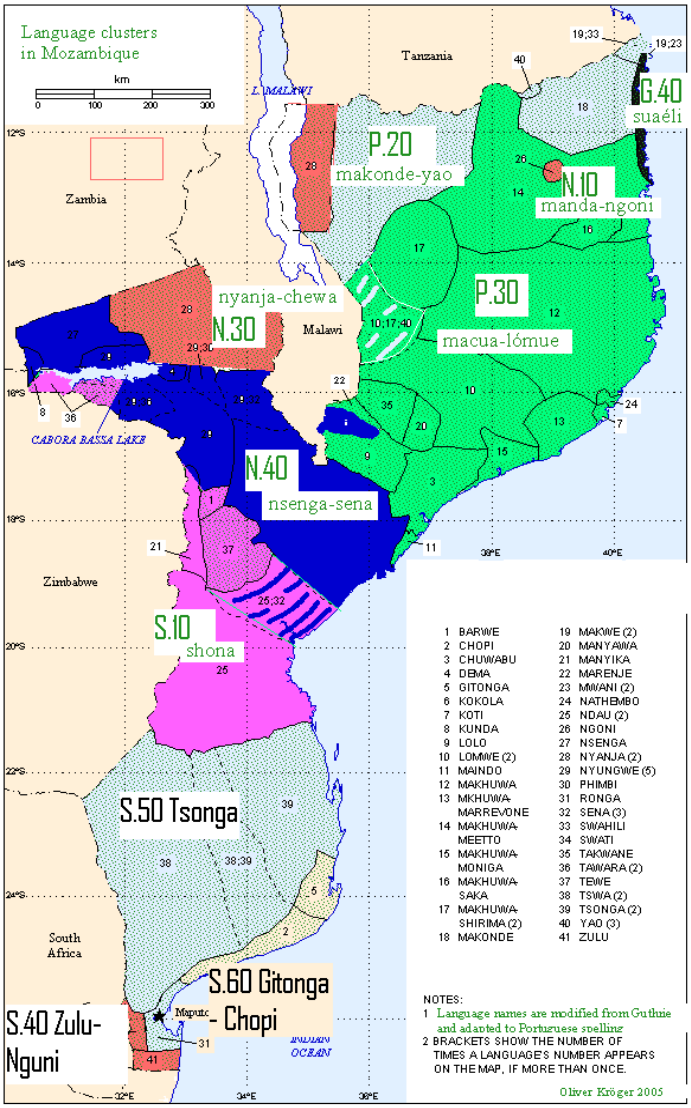
Entre 1967 e 1971, Guthrie[6] publicou quatro (4) volumes de livros sobre o estudo comparativo das línguas Bantu, nos quais fez a classificação genética das línguas do grupo bantu reconstruindo o seu Proto. A sua codificação às línguas bantu é a usada como referência em muitas pesquisas destas línguas. Usando o método geográfico-genealógico, Guthrie (1967-71) codificou todas as línguas bantu em 15 zonas (representadas com letras maiúsculas: A B, C, D, E, F, G, H, K, M, N, P, Q, R, e S)[7] e 80 grupos linguísticos (representados por números decimais que terminam por zero). Dentro dos grupos, encontramos as línguas (codificadas por números decimais) e, dentro destas, encontramos dialetos ou variantes, codificados por letras minúsculas.

[6] Nascido na Inglaterra, foi um dos pioneiros nos estudos das línguas que Bleek (1851) designou de Bantu.

[7] Na sua classificação Gutrhrie (1967-71) não incluiu as letras I, J, O e Q, temendo que o leitor confundisse as primeiras com o número um "1", e as últimas duas com o número "0".

Em uma versão mais atualizada de Guthrie (1967-71), Maho (2009, citado por NGUNGA, 2014) diz que as línguas bantu moçambicanas estão distribuídas (de norte ao sul do país) em quatro (4) zonas diferentes (**G. P. N. S**) e 8 grupos linguísticos (Grupo G.40 - *Swahili*; Grupo P.20 - *Yao*; Grupo P.30 - *Makhuwa-lomwe*; Grupo N.30 - Nyanja; Grupo N.40 - *Nsenga-Sena*; Grupo S.10 - *Shona*; Grupo S.50 - *Tswa-ronga*, Grupo S.60 - *Copi*), como pode-se ver no mapa (Figura 4) sobre a distribuição das línguas bantu de Moçambique por zonas e grupos linguísticos.

Figura 4 - Mapa das zonas e grupos linguísticos bantu em Moçambique segundo Guthrie (1967-71).



Fonte: Rego (2012, p. 17)

Observando o mapa da figura 4, verificamos que em cada grupo linguístico (exemplo S.10-Shona, S.50-Tsonga, P.30-macua-lomué etc.) encontramos uma agregação de línguas que possuem

traços fonéticos e gramaticais comuns, com um alto grau de inteligibilidade mútua, isto é, os falantes de cada grupo conversam entre si sem muitas dificuldades, enquanto que para a distribuição das línguas por zonas ele usou o método geográfico e os falantes das línguas da mesma zona podem ou não se entender. Nesta classificação de Guthrie (1967-71), à língua tewe foi atribuído o código S.13b.

Para terminar esta secção, importa referir que algumas das línguas bantu faladas em Moçambique são transfronteiriças. As *línguas Makonde, Mwani e Swahili* são faladas em Moçambique e Tanzânia; a *língua Yao* é falada em Moçambique, Tanzânia e Malawi; a *língua Nyanja* é falada em Moçambique, Malawi e Zâmbia; a *língua Manyika* é falada em Moçambique e Zimbábue; e a *língua Changana* é falada em Moçambique, África do Sul e Suazilândia.

1.1.3 Algumas características tipológicas das línguas bantu

Vários são os elementos estruturais que distinguem as línguas bantu das demais, ou que as distinguem das línguas flexionais e isolantes. Alguns são de consenso entre os autores e outras se contrapõem nos seus estudos. A seguir, demonstraremos pelo menos duas (2) características destas línguas que evidenciam a sua total ou parcial distinção de outras línguas não bantu:

i) São línguas aglutinantes, isto é, a palavra é formada por afixação de morfema ou afixos presos a outros morfemas (raiz e/ou radical) que constituem o núcleo da palavra (DACALA, 1994, *apud* NHANTUMBO, 2009). Os radicais ou raízes possuem uma estrutura verbal básica de tipo **-CVC-** (consoante, vogal, consoante). Apesar de terem esta estrutura como básica, existem nestas línguas verbos com estruturas mais extensas ou ainda mais reduzidas que a estrutura básica. As outras raízes e/ou radicais podem ser de tipo **-C-, -CV-, -VC-, -CVC-, -CVCVC**-, ou mais extensas, formadas por um prefixo verbal que marca a forma infinitiva (**ku-)**, raiz/radical verbal e a vogal final, que geralmente é **-a**. Observemos os exemplos:

1 a) ku-**d**-a *'querer'* b) ku-**f**-a '*morrer'*
PV-querer-VF *PV-morrer-VF*

c) ku-**ry**-a *'comer'* d) kw-**end**-a '*ir'*

PV-comer-VF *PV-ir-VF*

e) ku-**pond**-a *'bater'* f) ku-**dad**-a *'gingar'*
PV-bater-VF *PV-gingar-VF*

g) ku-**gogom**-a *'correr'* h) ku-**tambarar**-a *'esticar os pés'*
PV-*correr*-VF PV-*esticar os pés*-VF

Nos exemplos acima, encontramos em todos os verbos o prefixo da forma infinitiva do verbo (**ku-**), uma raiz e a vogal final (**-a**). Em (1a) e (1b) temos raízes de tipo **-C-**, em (1c) encontramos raízes de tipo **-CV-**, em (1d) raiz de tipo **-VC-,** em (1e) e (1f) encontramos raízes de tipo **-CVC-**, em (1g) radicais de tipo **-CVCVC-**, e em (1h) temos raízes mais extensas, de tipo **-CVCVCVC-**. O conjunto dessas raízes ou radicais é invariável e a maior parte de morfemas gramaticais afixa-se a eles (NGUNGA, 2014). Realça-se que para o caso de Moçambique o prefixo verbal do infinitivo pode variar para **Gu-** e **O-**, a depender de cada língua bantu.

No geral, cada morfe de uma palavra indica um morfema (gramatical ou lexical) diferente na sua estrutura de forma verbal ou nominal. Entendemos morfe como a forma física que representa um morfema, ou seja, enquanto "o morfema é uma unidade significativa abstrata da língua que se realiza no morfe, unidade da fala, o morfe por sua vez, constitui o material físico observável que nos permite a análise linguística das unidades significativas que são os morfemas (COELHO, 2011, p. 34)". Portanto, morfema é "a menor unidade da língua portadora de sentido (lexical ou gramatical) na hierarquia da palavra (NGUNGA, 2004, p. 99)". Observemos os exemplos abaixo na língua tewe:

2 a) inini nd-a-ry-a 'eu *comi'*
Eu MS-MT(A)-comer-VF

b) inini a-ndi-ca-ry-i *'eu não comerei'*
Eu MN-MS-MT(A)-comer-MN

Nos exemplos em (2) encontramos no morfema ***-ry-*** ('comer') a informação central (lexical) e nos restantes morfemas está a informação gramatical. Em (2a) temos o morfema ***nd-*** que indica a marca do sujeito (MS), ***-a-*** marca do tempo/aspecto (*MT(A))*, e ***-a*** como vogal final (VF). A afixação da marca do passado é resultado da aplicação de uma regra fonológica para resolução de hiatos, visto que, em alguns casos, nestas línguas não é aceita a sequência de vogais.

Neste caso, a marca de sujeito é o morfema **nd**(i)- onde o **/i/** sofreu *elisão*, para evitar o hiato que forma quando se acrescenta a marca do passado recente **-a-** à estrutura da forma verbal.

Em (2b) os morfemas descontínuos (***a-*** e ***-i)*** marcam a negação (MN), ***ndi-*** como a marca do sujeito, ***-ca-*** marca do tempo (futuro), e finalmente, ***-a*** que é a vogal final. Nos dois exemplos em (2), o morfema ***-ry-*** é o que chamamos de livre, porque não varia a sua forma e constitui o núcleo das duas palavras, e os restantes são morfemas presos e podem variar. Portanto, os exemplos (2a-b) provam que estas línguas são aglutinantes, uma vez que os restantes morfemas gramaticais afixam-se ao radical ou à raiz verbal. É preciso realçar que em algumas línguas bantu, como a tewe, em muitos casos, a marca do tempo coincide com a marca do aspecto na estrutura de forma verbal. Contudo, este assunto não será esgotado neste trabalho.

ii) Os indicadores de gênero, nestas línguas, devem ser prefixos, através dos quais os nomes podem ser distribuídos em classes cujo número geralmente varia entre 10 e 20 (NGUNGA, 2014). Salienta-se que, nas línguas bantu, o gênero não se refere ao que, na língua portuguesa, entende-se como a escolha ou opção pelos papéis sociais de pertença que o indivíduo de sexo, característica biológica, masculino ou feminino pode ter, ou ainda a distinção de gênero humano, animal e objeto como é considerado nas línguas de sinais, tampouco se refere à categoria gramatical de masculino e feminino. Indicadores de gênero referem-se, nas línguas bantu, aos elementos nominais que indicam singular e plural, em uma perspectiva absolutamente gramatical. Observemos os seguintes exemplos na língua tewe:

3	a) **mu**-nhu	*'pessoa'*	vs	**a**-nhu	*'pessoas'*
	b) **mu**-ti	*'árvore'*	vs	**mi**-ti	*'árvores'*
	c) **i**-bvi	*'joelho'*	vs	**ma**-bvi	*'joelhos'*
	d) **ci**-tiki	*'banco'*	vs	**zvi**-tiki	*'bancos'*

Observando os exemplos em (3), teremos o seguinte: os morfemas **mu-** e **a-** dos exemplos (3a); **mu-** e **mi-** dos exemplos (3b); **i-** e **ma-** dos exemplos de 3 c); **ci-** e **zvi-** dos exemplos (3d) opõem-se pela ideia de singular e plural nos exemplos em causa. Portanto, são os prefixos que marcam o gênero das classes daqueles nomes. Neste sentido, os prefixos **mu-** e **a-** são das classes

1 e 2, respectivamente; os prefixos **mu-** e **mi-** indicam nomes das classes **3** e **4**, os prefixos **i-** e **ma-** indicam nomes das classes **5** e **6**; e os prefixos **ci-** e **zvi-** indicam nomes das classes **7 e 8**.

Ainda nestes exemplos, os temas nominais **-nhu**; **-ti**; **-bvi**; e **-tiki** são os morfemas que indicam a ideia de pessoa, árvore, joelho e banco respectivamente. Para além destes gêneros de duas classes, existem gêneros de uma classe, isto é, em que não se verifica a oposição singular/plural e o prefixo da classe pode ser idêntico ou não a um dos prefixos (do singular ou do plural) de um gênero de duas classes (NGUNGA, 2014). Por exemplo, nomes como **u**-sunzi *'formiga'*, **u**-saru *'linha'* e u-kama *'família*' fazem o seu plural com o mesmo prefixo (**u-**) da classe 14 (**u**-sunzi *'formigas'*; **u**-saru *'linhas'*, **u**-kama *'família',* respetivamente), dependendendo do contexto para apreender o gênero em questão.

Importa realçar que algumas das características da estrutura verbal e nominais acima apresentadas também podem se encontrar em outros idiomas aglutinantes do mundo como o Turco (Turquia), o Japonês (Japão), o Húngaro (Hungria), o Finlandês (Finlândia), o Zulu (África do Sul), o Malaio (Malásia), o Tupi-guarani (México) e em todas as línguas Bantu (faladas no continente africano).

1.2 Caracterização linguística e cultural de Moçambique

À semelhança de muitos países, Moçambique é um caso típico de país multilíngue, plurilíngue e multicultural. Estas características devem-se ao facto de ser um país onde se falam várias línguas (um número superior a vinte (20) são chamadas de línguas Bantu[8]), que servem a várias culturas, que para além de serem usadas na comunicação diária, constituem línguas maternas e são mais utilizadas na condução da vida no dia-a-dia de mais de 80% da população moçambicana. Segundo Van e Craen e Perez-Vidal (2003, citado por CAPUCHO 2006), em algumas literaturas anglo-saxônicas, o multilinguismo refere-se a sociedades onde são faladas mais de uma língua (podem ser oficiais ou não), enquanto que plurilinguismo refere-se ao fato de um indivíduo falar mais de uma língua. Porém, os diversos idiomas que coexistem raramente têm mesma função no mesmo território.

[8] Segundo Werner (1919, citado por NGUNGA, 2004), foi Bleek (1851) quem cunhou o termo bantu para designar distintos povos do continente africano.

Este fato faz com que este país faça parte dos vinte e cinco (25) países de África com diversidade linguística acentuada ou elevada. Na perspectiva de Robson (1993, *apud* MABASSO, 2010), considera-se elevada diversidade linguística situação quando uma percentagem não superior a 50% da população de um país fala a mesma língua: "Esta situação pressupõe que o grau de diversidade linguística seja calculado não a partir do número total de línguas faladas num determinado país, mas sim em termos da percentagem da população que fala a língua tomada singularmente" (ROBINSON, 1993, p. 52, citado por MABASSO, 2012, p. 41). Assim, o eMakhuwa, língua autóctone com mais falantes como L1, representa aproximadamente 26.1% da população total.

Dezessete anos depois de ponderar a existência de dois grupos de línguas em Moçambique (línguas bantu moçambicanas e as línguas portuguesa, inglesa e asiáticas tidas como estrangeiras), Firmino (2015) considerou o português como língua autóctone e não estrangeira, como defendera em 1998. Neste último estudo, ele defende que

> Em Moçambique, existem bolsas de falantes de outras línguas de origem estrangeira, que não sejam o português, principalmente o inglês, e outras de origem asiática, como o hindi, urdi ou gujrati. O inglês é falado com e pela comunidade de estrangeiros ligada a organizações internacionais e embaixadas, embora, devido aos contatos com países limítrofes, como, por exemplo, a República da África do Sul, haja muitos moçambicanos que usam frequentemente esta língua. As línguas de origem asiática são faladas entre membros da comunidade emigrantes, oriundos principalmente do continente asiático (principalmente, Índia e Paquistão) ou seus descendentes (FIRMINO, 2015, p. 127).

Entende-se que a tendência atual da não inclusão do português como língua estrangeira deve-se não só pelo aumento da população falante desta língua como materna, mas também pelas evidências mostradas por vários estudos moçambicanos (FIRMINO, 2002 [1995]; GONÇALVES, 2010; MARIANI, 2011; LOPES, SITOE e NHAMUENDE, 2002, todos citados por FIRMINO, 2015) que apontam a sua nativização no contexto do uso de um português falado em Moçambique. Esta nativização pode ser vista como consequência da sua apropriação social (FIRMINO, 2015), o que condicionou a sua transformação estrutural e, sobretudo, sócio-simbólica.

No Censo 2007, o Instituto Nacional de Estatística (INE) estimou a população moçambicana em 20.632.434 de habitantes, dos quais 9.930.196 são homens e 10.702.238 mulheres. Deste número 15.670.424 moçambicanos distribuídos nas 11 províncias de país, são falantes de pelo menos uma das 23 línguas, consideram-se os cinco (5) anos como idade mínima

de referência, tomada pelo INE, para definir uma pessoa como falante de uma língua (NGUNGA; BAVO, 2011).

Ainda citando o INE, os autores acima salientam que, do número da população falante das línguas moçambicanas apresentado acima, 87.15% falam as línguas Bantu; 10.8% falam o português como língua materna; 2.0% falam outras línguas que não são especificadas nos dados daquela instituição responsável pela estatística no país e 0.05% usam as línguas de sinais. Quando comparados com dados do censo de 1980, o português, língua oficial do país registrou nos últimos trinta (30) anos um crescimento em termos de falantes, como L1 e como L2. Na primeira condição (como primeira língua), passou dos 1.2% em 1980 para 10.7% em 2007 e, como segunda língua (L2) passou de 23% para 40% (NGUNGA; BAVO, 2011).

Apesar do método de classificação de um indivíduo como falante de uma língua apresentado pelo INE não ser totalmente confiável, acreditamos que a cada dia o número da população falante das línguas bantu vai se incrementado, quando se observam os dados atuais, que prevê um aumento dos mais de vnte (20) milhões da população de Moçambique no recenseamento de 2007 para 27.128.530 em 2017. Deste número, 18.361.753 é rural, 8.766.777 é urbana; 13.106.447 são homens e 14.022.083 são mulheres.

Neste sentido, tanto os dados de 2007 como os de 2017 deixam claro que a maioria da população moçambicana vive no campo e conduz as suas vidas em línguas bantu. E esta população também precisa de igual atenção à da população das zonas urbanas, o que sugere traçar políticas linguísticas com vistas à valorização das línguas e culturas das massas nos serviços de administrações públicas e outros contextos oficiais, incluindo o processo de ensino e aprendizagem dos alunos. São destas línguas que a maioria da população usa para transmitir à futuras gerações os seus costumes, as suas tradições, as suas músicas e canções, enfim, toda forma de convivência das suas vidas.

1.2.1 Notas breves sobre a cultura e tradição moçambicana

Partindo do princípio de que a versão final deste trabalho estará disponível para acesso livre na biblioteca da UFG, e tendo em conta que para além de um estudo descritivo também incluímos um estudo sobre a cultura (provérbio) de uma das línguas de Moçambique, acreditamos que este subcapítulo poderá ajudar a divulgar, não só para os moçambicanos, mas também para o

Brasil e o mundo a fora, a riqueza cultural das canções moçambicanas. Por outro lado, porque estas canções são transmitidas em línguas faladas pela maioria do país, este subcapítulo também serve de suporte sobre o que defendemos no sucapítulo a seguir (1.2.3) sobre a necessidade de políticas linguísticas que valorizem todas as línguas e culturas moçambicanas.

Apesar de o conceito de cultura ser apresentado com mais aprofundamento no segundo capítulo, quando nos debruçamos sobre os provérbios, adiantamos que, para o dicionário Aurélio (FERREIRA, 2004), cultura é "o conjunto de características humanas que não são inatas, e que se criam e se preservam ou aprimoram através da comunicação e cooperação entre indivíduos em sociedade". O mesmo dicionário acrescenta que, na antropologia, cultura é o

> conjunto complexo dos códigos e padrões que regulam a ação humana individual e coletiva, tal como se desenvolvem em uma sociedade ou grupo específico, e que se manifestam em praticamente todos os aspectos da vida: modos de sobrevivência, normas de comportamento, crenças, instituições, valores espirituais, criações materiais etc. (FERREIRA, 2004).

São estas características do ser humano, muitas vezes discutidas na Sociolinguística, na Antropologia Linguística e em outras ciências, e que encontramos em diferentes sociedades moçambicanas, que pretendemos mencionar neste capítulo, baseando-nos em Fernando (1996) e Mahumane (2012).

Geográfica e politicamente, Moçambique está distribuído em três regiões (norte, centro e sul) que se constituem das onze (11) províncias do país. Por outro lado, tradicionalmente, o país está dividido em territórios de linhagens. Trata-se de territórios delimitados normalmente por rios, montanhas, picadas ou simples árvores, dirigidos por um chefe máximo tradicional que recebe o nome de Régulo (FERNANDO, 1996). As tradições moçambicanas ainda não fazem parte das leis do seu estado, isto é, o estado moderno é produto de outra tradição (parte delas deixadas pelo colonizador) e oferece pouco espaço para aquelas tradições ocupem um lugar de importância. Mas, reconhece-se que, quando aflitos ou com problemas sociais e/ou familiares, muitos membros políticos do estado recorrem a esta tradição como recurso para a solução dos seus problemas.

Desde a administração colonial, quando o colonizador decidiu estabelecer um elo com a comunidade local, os régulos foram, algumas vezes, a ligação entre as autoridades administrativas e a comunidade. Este facto acontece até hoje: sempre que um membro do governo visita e executa qualquer atividade numa comunidade, os régulos são os primeiros a serem informados e esses transmitem a informação à comunidade da sua região. Além dos anciões (FERNANDO, 1996),

existem outros tipos de autoridades, membros da elite, como os curandeiros, os religiosos, os ervanários (pessoas responsáveis por plantas medicinais), os médiuns (pessoas que recebem espíritos), entre outros. São pessoas que se reúnem temporariamente, a fim de resolver qualquer problema que afeta ou assola a comunidade e cabe a eles trazer soluções para tais problemas.

Em todas as regiões de Moçambique, a questão de linhagens é um assunto pertinente. Isto é, cada indivíduo pertence a uma linhagem territorial, que pode ser matrilinear ou patrilinear. Assim, assuntos como casamentos, ritos tradicionais etc. também são guiados pelas tradições de cada linhagem. Regionalmente, a zona norte é composta por uma comunidade que majoritariamente pertence à linhagem matrilinear e os indivíduos das zonas centro e sul seguem, na sua maioria, a linhagem patrilinear, sendo esta a mais extensiva do território moçambicano.

Segundo Fernando (1996), na filiação patrilinear, a criança ou o filho está ligado à linha paterna, do lado do homem; deste modo, os filhos serão identificados pelo nome ou apelido (sobrenome) do pai. Os problemas dos filhos ou do lar das famílias são resolvidos pelos parentes do pai. Eles é que se reúnem para dar solução a qualquer problema que afeta os membros da sua família. Na filiação matrilinear, a criança ou os filhos estão ligados à linha materna, do lado da mulher, e estes são identificados pelo nome ou sobrenome da esposa/mãe (FERNANDO, 1996).

Na nossa experiência de convivência com membros destas linhagens, estes argumentam o seguinte: Mãe é Mãe, sempre se tem certeza que é do seu ventre que a pessoa saiu, mas nunca se tem certeza que o Pai seja, de fato, o seu progenitor. Eis a razão de seguirem a matrilinearidade. Porém, isso não significa que a composição das famílias seja tão rígida: há vezes em que os membros de família podem se fazer presentes numa outra linhagem. Nestes casos, contudo, a sua filiação deve depender do consenso da maioria daquela linhagem em aceitá-lo como seu membro.

Na filiação patrilinear (FERNANDO, 1996), a família pode ser um conjunto de indivíduos consanguíneos pertencentes à mesma linhagem e seguimentos de linhagens, ligados a um homem antepassado, conhecido, a cabeça da linhagem, como referência comum do lado paterno. O autor salienta que podem também fazer parte deste coletivo outros indivíduos não do mesmo sangue ou familiares pelo casamento, desde que, em determinadas circunstâncias, sejam aceitos por todos.

Nesta linhagem, quando casados, o homem e a esposa fixam sua residência na comunidade do esposo e os filhos seguem majoritariamente as leis e costumes tradicionais da família do pai. Aliás, em muitos casos, quando casados, a mulher deve viver por um período não determinado em

casa dos pais do seu esposo, para ela aprender com os sogros e melhor conhecer os costumes do seu esposo e da sua família, antes de os dois morarem na sua casa.

Ao contrário da filiação patrilinear, na filiação matrilinear (FERNANDO, 1996) a família pode ser um conjunto de indivíduos de vários seguimentos de linhagem consanguínea pertencentes a uma mulher antepassada conhecida, a cabeça da linhagem, como referência comum do lado materno. Indivíduos de outras linhagens também podem fazer parte deste coletivo pelo casamento, desde que haja concordância por todas as partes. Aqui, quando casados, o homem e esposa fixam residência na comunidade da esposa e os filhos seguem majoritariamente as leis e costumes tradicionais da família da mãe. Os problemas são resolvidos pelo tio, irmão mais velho da família da mãe, que é considerado o responsável pela família. Quando não há essa figura, os problemas são resolvidos pelo primeiro irmão.

A matrilinearidade referida acima não significa matriarcado, isto é, o poder nas mãos da mulher. Isto não existe na sociedade moçambicana. Matrilinearidade é pertencer a uma filiação que segue primeiramente a linha do lado familiar da mulher (FERNANDO, 1996).

A sucessão e a herança nas famílias, na perspectiva da tradição, têm sido fatores de consenso ou intrigas, tanto nas linhagens patrilineares assim como nas matrilineares. Entendemos sucessão a passagem do poder político, que geralmente acontece dentro da comunidade, e herança a passagem do poder econômico e/ou financeiro entre membros da mesma família. A passagem desses poderes pode ser feita ou pela morte, ou ainda pela incapacidade do membro da família, do régulo, rei/chefe tradicional ou membro dirigente da família.

Geralmente, na familiar patrilinear (FERNANDO, 1996), os que têm direito de suceder a chefia da linhagem são membros paternos da família, isto é, de pai para filho, de irmão para irmão, homens, pois são eles que garantem a continuidade da patrilinearidade. Em alguns casos, pode ser uma mulher, mas esta só pode ser chefe depois de comprovada a ausência ou incapacidade de um homem ou ainda quando um facto simbólico assim determina, mas com a opinião de um curandeiro que, geralmente, interpreta essa decisão como desejo dos antepassados. O processo de sucessão pode acontecer tanto dentro de casa da família ou num lugar onde ocorrem as cerimônias tradicionais, que incluem canções e danças tradicionais típicas e já pré-escolhidas para aquele fim, como forma de dar boas vindas ao novo sucessor.

Ao contrário das zonas patrilineares, em muitas zonas matrilineares é comum o pai em vida deixar a herança já dividida aos filhos, pois ele tem consciência de que, com a sua morte, será

difícil a matrilinhagem concordar com esse tipo de passagem de bens por herança, o que pode gerar uma disputa entre os seus membros (FERNANDO, 1996). Entretanto, aqui, o poder político não passa para filho por norma respeitada por todos. O novo chefe é escolhido ou por consenso coletivo de todos ou por votação, ou ainda por regras já estabelecidas na família e o processo de empossamento é feito em cerimônia coletiva e específica.

Assim como os casamentos tradicionais, sucessão, herança etc., a música e as canções moçambicanas também variam em cada província. Uma das formas e danças típicas de Moçambique é a *marrabenta.* Derivado da palavra "rebentar" do português, e depois integrado o prefixo *ma-* da classe seis (6) dos nomes das línguas bantu, a marrabenta é um estilo de música acompanhada por uma dança típica, que incorporou vários ritmos folclóricos como os Magika, Xingombela e Zukuta, sendo sujeita à influência ocidental. Outra versão de explicação do conceito *marrabenta* argumenta a ideia de o nome ter surgido da composição de dois verbos da língua portuguesa (amarrar + rebentar = *marrabenta),* isso porque as mulheres moçambicanas amarram a capulana (tipo de veste cultural) na cintura e dançam.

A marrabenta é mais praticada na região sul do país e hoje representa Moçambique em nível internacional. Para além desta dança, fruto ou não de mistura do povo nativo deste país com o povo mercantil árabe-persa na zona oriental (séc. IX até XV), juntando algumas canções e danças tradicionais populares de Moçambique são:

i. ***Xigubo:*** "É uma dança tradicional moçambicana [...] que representa a resistência colonial do país, sobretudo na região sul, majoritariamnte praticada nas regiões interiores de Gaza e Maputo [...] (MAHUMANE, 2012, s. p)";
ii. ***Mapiko:*** Originário da comunidade makonde, norte do país, segundo Mahumane (2012), o mapiko é praticado nos ritos de iniciação e cumpre a função lúgubre, em caso de morte de um membro do grupo ou da comunidade, em algumas cerimônias de investidura de chefes clânico-linhageiros (vahumu). A autora acrescenta que o elemento central do mapiko é o lipiko, dançarino principal, que deve estar necessariamente envolto em panos e mascarado. A máscara tanto pode representar figuras de animais (coelho, leão, cão, leopardo, hiena), como também uma figura humana, que simboliza o espírito de um defunto a ser invocado. Da cintura para cima todo corpo do dançarino fica coberto de guizos (MAHUMANE, 2012);

iii. ***Lingundumbwe:*** "É uma versão feminina do mapiko, sendo a bailarina principal a mulher [que] [...] pode ser adulta como adolescente. Aliás, o habitual tem sido uma jovem adolescente, capaz de executar os movimentos com maior vigorosidade (MAHUMANE, 2012, s. p)". Segundo a autora, a prática desta dança que tem lugar no lipanda, local onde decorrem as cerimônias e ritos de iniciação feminina, tornou-se livre de tal modo que toda a gente pode conhecer a mulher mascarada;

iv. ***Tahura****:* Segundo Mahumane (2012), na língua makhuwa tahura quer dizer "batuque grande". Organizada pelo chefe da aldeia, e executada por homens e mulheres adultos, usando objetos como machadinhos, enxadas ou paus, "esta dança acontece à noite, em cerimônias fúnebres, ritos de iniciação e no período de colheitas, [...] uma forma de manifestar agradecimento aos espíritos por terem proporcionado boas colheitas". (MAHUMANE, 2012). Por fim, a autora acima acrescenta que os instrumentos são compostos por quatro tipos de batuques: um tahura grande, um likuti, um nikoni e um ntxuntxu;

v. ***Tufo:*** Dança essencialmente feminina (realizada por mulheres adultas), da qual homens apenas participam tocando diferentes instrumentos. O tufo é de origem árabe, ligado à religião muçulmana, e pode ser praticado em cerimônias, festas e datas específicas do calendário islâmico na região nortenha do país (MAHUMANE, 2012). Nas palavras desta autora, no momento da atuação, as mulheres adultas apresentam-se, habitualmente, maquiadas e com o rosto pintado de mussiro, um produto cosmético natural, que trata a pele feminina e empresta às mulheres um ar singular;

vi. ***Nhau:*** É uma dança que exige bastante agilidade do seu dançarino, que com uma máscara de madeira, a pratica como dança de ritos de iniciação, que constitui a cultura dos habitantes da província de Tete (MAHUMANE, 2012). Como tradição dos habitantes desta província, sublinha a autora, os dançarinos usam certos símbolos de seus hábitos e costumes, como símbolos de maniqueira, que representam matéria-prima para fazer sumo, doces, bebidas alcoólicas e alimentação, e o cabrito, que representa fonte de riqueza;

vii. ***Maulide:*** Dança em vias de extinção, praticada majoritariamente nos casamentos islâmicos. Na perspectiva de Mahumane (2012), esta dança constitui uma demonstração de fé apresentada só por homens, que dançam e cantam com uma espécie de alfinete, navalhas, pregos de aço ou ferro, espetos de ferro ou outros instrumentos afiados, a que se dá o nome

> de ”tupachi”, que penetram no corpo, perfurando a carne, o que cria admiração do público. Esses dançarinos não sangram, nem os corpos ficam com marcas das perfurações, e, para preparar o seu corpo para este ritual, eles ficam no mínimo quinze (15) dias sem atividade sexual e sem comer polvo e nem peixe (MAHUMANE, 2012).

1.2.2 Em busca de políticas linguísticas inclusivas

As características culturais sobre linhagens familiares, heranças, sucessão, músicas e danças tradicionais, apresentadas acima sobre Moçambique, mostram que este é um país rico, não só em línguas, mas também em diferentes tipos de culturas e *modus vivendi,* que banham aquela pérola do Índico, muitos dos quais veiculados pelas línguas que a maior parte da população fala, entende e nelas melhor se expressa. Esta diversidade cultural se faz, indubitavelmente, realizar em alguma medida, nos usos linguísticos dos seus falantes de suas muitas línguas locais. O foco do nosso estudo é descrever e analisar como, no nível léxico, a diversidade linguística se realiza, sobretudo nas fraseoparemiologias.

No encalço de discutir como, apesar da comprovada multiplicidade linguística, Moçambique entende (e enfrenta) a realidade de ter uma única língua oficial, Paula e Quiraque (2016, p. 1221) consideram que

> Em sociedades cujo *modus vivendi* deveria partir do direito das pessoas de usar suas habilidades de comunicação em língua materna em todos os contextos da vida social, espera-se que não se iniba, de qualquer forma e em qualquer instância da vivência humana, a multiplicidade cultural e linguística que lhe for pertinente, em favor de uma forma exclusiva e oficial de comunicação. No entanto, em democracias frágeis (porque historicamente recentes ou fragilizadas, como é o caso de Moçambique), o acesso ao conhecimento científico e às atividades políticas é limitado aos poucos que têm o conhecimento efetivo da língua oficial.

Moçambique vive uma situação típica e atípica do descrito no segundo período da citação acima. Outrossim, Mabasso (2010) salienta que o português goza de um estatuto (de única língua oficial) que a primeira Constituição da então República Popular de Moçambique lhe conferiu logo após a independência nacional em 1975. Entretanto, muitos dos fracassos da tentativa de implementação de uma ação governamental para a comunidade partem da não definição de políticas consistentes nos documentos que incitam as leis-mães que regem o país para, a partir delas, traçar uma planificação adequada ao contexto que coadjuva com a realidade.

Segundo Firmino (2015, p. 126),

> Apesar de serem amplamente usadas para a comunicação quotidiana intra-ética, nas zonas rurais quase exclusivamente e nas urbanas juntamente com o português, não se reconhece nenhum estatuto oficial explícito às línguas autóctones, excetuando o facto de inúmeros discursos oficiais e/ou públicos se referirem à sua importância, principalmente na sua condição de repositório da herança cultural moçambicana.

Tanto na Constituição de 1990 (Título I, capítulo I, artigo 5. 1) como na de 2004 (artigo 10), somente consagrou-se a oficialização do português, sem que, contudo, explicitassem as funções das outras línguas, o que faz com que até hoje a maioria da população, dominada, seja excluída de atividades administrativas oficiais e de educação, com perdas de todos níveis para o governo e, sobretudo, para o povo moçambicano.

Segundo a Constituição da República Moçambique de (2004), no seu artigo 10, "Na República de Moçambique a língua portuguesa é a língua oficial". Desta forma, tanto esta como a primeira constituição (de 1990), secundarizaram, assim, as línguas bantu (MABASSO, 2010), ao definir que o Português é a única língua usada para fins oficiais e, de forma implícita, esta medida proíbe o uso das línguas moçambicanas para esse efeito. Isso significa que a maior parte da população que vive na zona rural, que só sabe falar uma ou duas línguas bantu, não tem acesso aos serviços oficiais como a administração pública e muito menos uma educação inclusiva.

Para que se adotem políticas linguísticas que incitam a uma planificação[9] linguística adequada para beneficiar o povo moçambicano no gozo dos seus direitos (a exemplo do que propõe a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (DUDL) da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em 1996), é preciso que estas leis sejam plasmadas, de forma clara, em documentos oficiais.

Nessa perspectiva, por um lado, no seu artigo terceiro (3º), item um (1), a DUDL da UNESCO (1996, grifo nosso)

> considera como alguns *direitos individuais* inalienáveis que devem ser exercidos em todas as situações os seguintes: o direito ao uso do próprio nome; o direito a ser reconhecido como membro de uma comunidade linguística; o direito ao uso da língua em privado e em público; o direito a manter e desenvolver a própria cultura.

[9] Planificação linguística é usada, neste estudo, como planejamento linguístico, que considere as diferenças e as respeite sem buscar anular as diversidades linguísticas e culturais; ao contrário, para a planificação aqui referida, as diversidades e diferenças linguísticas e culturais devem centrar esta política.

Por outro lado, no item dois (2) do mesmo artigo (terceiro), consideram-se como *direitos coletivos* dos grupos linguísticos que podem incluir ainda, em acréscimo aos estabelecidos no número anterior, os seguintes:

> o direito ao ensino da própria língua e da própria cultura; o direito a dispor de serviços culturais; o direito a serem atendidos na sua língua nos organismos oficiais e nas relações socioeconómicas; o direito a uma presença equitativa da língua e da cultura do grupo nos meios de comunicação (UNESCO, 1996).

Estes direitos, individuais e coletivos para qualquer cidadão do mundo, independentemente da sua localização geográfica ou estrato social, devem ser garantidos e considerados por todos governantes, a depender de cada contexto local, com vista a garantir que o cidadão use e se expresse livremente na língua que melhor entende preservando a sua identidade, sua cultura, sua autoestima e autoconfirmação. Ademais, no caso de Moçambique, a valorização destes direitos é sempre questionada em várias literaturas até então, pois

> [...] faltam coragem, iniciativa de, pelo menos, tentar implementar estas políticas, pois sabe-se que já existem estudos suficientes de linguistas e investigadores que mostram, de forma eficiente [e evidente], os problemas relacionados à política de suas línguas que Moçambique enfrenta para o seu desenvolvimento (PAULA; QUIRAQUE, 2016, p. 1234).

Portanto, Moçambique precisa de propostas de políticas linguísticas que mantenham um equilíbrio entre as línguas usadas em Moçambique e reconhecidas pela sociedade como moçambicanas, através da sua equiparação ao nível estatuário e político, embora o português mantenha-se como língua oficial principal.

Estas ideias vêm sendo discutidas por Lopes (2004), que defende que

> [...] se as línguas são um fator base para a identidade e satisfação das necessidades humanas, elas devem, de uma forma gradual, ser usadas co-oficialmente (com o português), pelo menos nos seguintes domínios*:* Na alfabetização inicial, na educação primária do primeiro ao sétimo ano de escolarização (1ª a 7ª classes*)*, na alfabetização de adultos, cultura, administração pública, na justiça (sobretudo nos tribunais), no parlamento, no desenvolvimento rural e agricultura, em cuidados de saúde, nutrição infantil, planeamento familiar, indústria de pequena escala, meios de comunicação de massas e religiosa (LOPES, 2004, p. 51).

Porém, para que estas ideias sejam concretizadas em um país que se baseia nos princípios de direito democrático e de legalidade, a vontade política é a base para a sua concretização, ou

seja, é preciso que as mesmas estejam patentes em documentos oficiais como, por exemplo, na Constituição da República, pois esta reconhece os direitos, deveres e liberdades fundamentais dos cidadãos e serve como fundamento de todas as leis que existem em Moçambique.

Para secundar o pressuposto acima sobre a valorização das línguas moçambicanas, Paula e Quiraque (2016) propuseram acréscimos à CRM, como forma de começar a se resolver os problemas relacionados à(s) língua(s) com os quais o país se depara. Na ótica daqueles autores,

> Para além de: "O Estado valoriza as línguas nacionais como património cultural e educacional e promove o seu desenvolvimento e utilização crescente como línguas veiculares da nossa identidade", como consta no artigo 9 desta constituição, **propomos**, por exemplo: "O Estado valoriza as línguas *nativas de Moçambique* como património cultural e educacional e promove o seu desenvolvimento, *inclusão* e utilização crescente *em contextos oficiais e de ensino*, como línguas veiculares da nossa *cultura* e identidade" (PAULA; QUIRAQUE, 2016, p. 1232, grifo dos autores).

Em outro parágrafo, sobre a língua oficial de Moçambique, os autores acima (idem, 2016, 1232, do original) ainda sublinham que,

> [...] para além de: "Na República de Moçambique a língua portuguesa é a língua oficial", como aparece no artigo 10 do mesmo documento**, propomos,** por exemplo: "Na República de Moçambique, a língua portuguesa *e as línguas bantu M, C, S etc.* são as línguas oficiais, *e a utilização destas línguas deve considerar o contexto e as culturas de cada local*".

Sobre as línguas bantu M, C, S mencionadas na proposta da inclusão de outras línguas faladas em Moçambique na sua Constituição, o **M** corresponde à língua **Makhuwa**, a mais falada do país e ainda a mais falada nas províncias da zona norte; o **C**, a língua **Changana**, a que tem maior número de falantes na região sul, e o **S,** a língua **Sena**, a mais falada na região central (PAULA; QUIRAQUE, 2016).

Por se tratar de um começo de políticas linguísticas inclusivas em um país multilíngue e plurilíngue, a proposta de se usarem algumas línguas bantu cooficialmente com o português é, no nosso entender, viável, pois, além de promover as práticas de intercompreensão das línguas bantu entre falantes que vivem em zonas linguisticamente homogêneas, abriria um caminho para que, no futuro, outras línguas bantu sejam incluídas como cooficiais na CRM, promovendo os princípios da DUDL da UNESCO (1996).

Espera-se, pois que, em um futuro em curto prazo, o governo empenhe esforços políticos para ouvir os resultados de vários estudos moçambicanos com vista a respeitar os direitos

plasmados na DUDL da UNESCO, o autor reconhece, todavia, que há, neste país, instituições de ensino superior que promovem cursos para formar quadros nas matérias de investigação e ensino das línguas Bantu e da importância do uso das línguas maternas nativas, a exemplo das instituições de ensino superiores públicos, como a Universidade Eduardo Mondlane (UEM) e Universidade Pedagógica (UP).

1.3 Sobre os estudos das Línguas Bantu em Moçambique

De acordo com Ngunga (2014), o estudo das línguas bantu na UEM foi introduzido em 1978, como disciplina nos cursos de Formação de Professores de Português. Em 1988, foi realizado o primeiro Seminário sobre a Padronização da Ortografia das Línguas Bantu de Moçambique. Um ano depois deste seminário (1989), a disciplina de línguas bantu passou a constar em vários cursos de Linguística, Ensino de Línguas e de Tradução e Interpretação.

Somente em 2005 é que foi introduzido o primeiro curso de Licenciatura em Ensino de Línguas Bantu na Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique. Uma das principais razões da introdução tardia deste curso nesta instituição estava ligada ao baixo nível de aproveitamento escolar e aos elevados índices de desistência das crianças que tinham/têm estas línguas como língua primeira (L1) nas classes iniciais onde a língua portuguesa era o único e exclusivo meio de instrução e disciplina no ensino básico. Secundand esta afirmação, Ngunga *et al.* (2010) dizem que

> Vários estudos feitos após independência (Lopes, 2009; Martins, 1992; Ngunga 1985, 2008; Nhongo, 2009; entre outros) têm vindo a revelar que as crianças são, por um lado penalizadas por não dominarem a língua que é usada como meio de ensino, por outro, o sistema educativo tem vindo a registar grandes perdas de toda ordem (NGUNGA *et al*., 2010, p. 9).

Exemplo para sustentar a citação acima foi a pesquisa desenvolvida por Palme (1992), publicada pelo Instituto Nacional de Desenvolvimento de Educação (INDE), que notou que do total de 1000 alunos que ingressavam na primeira classe, apenas 5 sobreviviam até sétima classe e 995 não chegavam a esta classe. Destes últimos, uns abandonavam a escola e outros teriam-sereprovado na primeira classe e/ou nas classes intermediárias.

Dias (2002) sustenta que por causa da barreira linguística, o aluno não pode partilhar as suas experiências com o professor e com os colegas, não pode exprimir as suas ideias e emoções, não compreende a maior parte das instruções e explicações dadas pelo professor, isto porque a

criança não fala a língua de instrução. Portanto, a falta de comunicação nas salas de aulas e a descontinuidade entre o conhecimento oferecido pela escola e a que a criança traz de casa eram/são algumas das desvantagens do uso de uma língua segunda ou estrangeira na aprendizagem inicial da criança.

Como solução para estes problemas, pensou-se na implementação da educação bilíngue em Moçambique que, no caso, começou com o Projeto de Escolarização Bilíngue em Moçambique (PEBIMO) entre 1993-1997, levado a cabo pelo INDE e Ministério de Educação e Desenvolvimento Humano (MINEDH). Os resultados deste projeto foram superiores quando comparados com o ensino monolíngue em português. Ensino bilíngue é, na sua essência, o ensino em duas línguas, onde cada uma tem função ou um domínio diferente (BENSON, 1997).

Para o contexto moçambicano, o ensino bilíngue surge como resposta à melhoria do ensino na alfabetização inicial, principalmente no ensino primário, pois estudos realizados pelo INDE já haviam demonstrado que vários fatores, que contribuíam para o fracasso do aproveitamento escolar dos alunos em Moçambique, estavam/estão ligados aos aspectos relacionados com a lingua(gem) como meio de ensino, pois as crianças ingressa(va)m na escola sem o conhecimento do português.

Portanto, a introdução do estudo das línguas bantu e do curso de Licenciatura em Ensino de Línguas Bantu na Universidade Eduardo Mondlane tem como objetivo formar profissionais de qualidade que servirão de formadores dos professores de ensino básico, na matéria de estudo de línguas bantu e metodologias de educação bilíngue nos Institutos de Formação de Professores em Moçambique, com o fim de minimizar o índice de "chumbos[10]" e desistências escolares dos alunos que até aquele período se verificavam. O estudo das línguas bantu em Moçambique vem alavancar este cenário que até então era deixado de lado pela minoria dominante daquele país.

1.3.1 As línguas bantu do grupo linguístico shona e o shona *standard*

Como referimos na primeira subseção deste capítulo, tewe pertence ao grupo linguístico *Shona* juntamente com as línguas Korekore (S.11), Zezuro (S.12), Manyika (S.13), Karanga, (S.14), Ndau (S.15) e Kalanga (S.16), na classificação de Guthrie (1967-71)[11].

[10] No português falado em Moçambique, chumbo refere-se à reprovação do aluno na escola.
[11] Ver o subcapítulo 1.1.2 sobre os critérios da codificação das línguas bantu por Guthrie (1967-71)

Shona é o nome dado a um grupo de línguas bantu faladas principalmente na metade norte do Zimbabwe (províncias de Mashonaland Central, Este e Oeste), no leste da Zâmbia e no centro de Moçambique. O Shona propriamente dita (muitas vezes designada de língua) é dominante na República do Zimbabwe e ensinada nas escolas. As línguas deste grupo faladas em Moçambique são Tewe, Manyika (na província de Manica) e Ndau (na província de Sofala e Manica).

Na ótica de Mberi (2002), o interesse por este grupo (shona) teve o seu princípio com o estudo feito por Doke (1931) que estabeleceu o *Shona Standard* composto por Karanga, Zezuru e Manyika fazendo o eixo central, tendo excluído o Korekore, Kalanga e Ndau. A exclusão destas do eixo central deveu-se ao fato de Korekore ter recebido pouca atenção do ponto de vista linguístico e literário, Kalanga pelo fato de ter desenvolvido características específicas que lhe consagraram o estatuto de língua majoritária e oficialmente reconhecida e quanto ao Ndau, a sua exclusão deveu-se ao fato de ter sofrido influências do *Nguni* e de ter desenvolvido o *"Zuluismo"*, com a língua zulu falada na República da África do Sul *(*DEMBETEMBE, 1967; HACHIPOLA, 1998, citados por MBERI, 2002).

Um trabalho recente da equipe do investigador Allex rompeu com a tendência tradicional de negligenciar Ndau e Korekore enquanto considerando Zezuru, Karanga e Manyika como principais dialetos em Shona padrão (MBERI, 2002), ao compilar um *corpus* que resultou na inclusão de mais material a partir destes dialetos anteriormente negligenciados. No entanto, apesar dos esforços de incluir o ndau nos novos dicionários, ainda existe alguma pressão dos falantes deste idioma no Zimbabwe por ser esta reconhecida como uma língua minoritária.

Da análise dos estudos de Dembetembe (1967) e Hachipola (1998), citados por Mberi (2002), observou-se que as pesquisas desenvolvidas por Doke (1931) sobre o eixo central do *standard Shona* não fazem menção à língua tewe, tampouco aos motivos da sua exclusão do eixo central, assim como do grupo linguístico *Shona.* Talvez porque até aquele momento tewe fosse um idioma minoritária e sem material escrito igual à Korekore do Zimbabwe, ou ainda por ter um grau de inteligibilidade menor com algumas línguas do grupo linguístico Sena-Nyanja (N.30) como Barwe, Sena, Nyanja ou Nyungwe.

A verdade é que, embora os falantes da língua tewe, tenham um elevado grau de inteligibilidade mútua com os falantes da maioria das línguas do grupo Shona, em particular com a língua manyika, falada na zona fronteiriça, concretamente, no distrito de Manica, posto administrativo de Machipanda, e que faz parte de línguas do grupo linguístico Shona, Doke não

incluiu este idioma nos seus estudos de 1931. Assim, este idioma somente foi incluído no grupo linguístico Shona, nos estudos de Doke em 1945 e Guthrie (1967-71), quando fizeram a classificação de todas as línguas bantu e ambos consideraram-na variante da língua manyika.

1.3.2 Ciutee (ciUtee) ou Chiwutee (chiWutee): língua ou variante?

Antes de avançarmos com as discussões teóricas sobre língua e/ou variante, importa salientar que a escrita da palavra que designa a língua tewe ainda é uma controvérsia entre os linguistas moçambicanos ou não. Há quem preferia escrever **ciUtée** ou **Ciutée**, com ou sem acento agudo (´) na primeira vogal [e] da última sílaba, onde o acento indica tom alto na vogal afectada. Há, ainda, quem preferia escrever em bantu, **Ciwutee** ou **ciWutee**, ou ainda **Chiwutee** ou **chiWutee,** sendo as duas últimas formas com a consoante [c^h-] aspirada ou não, e inserção da semivogal [w] para resolver o problema de hiatos (sequência de vogais), que não é comum nestas línguas, mas sempre com a última vogal [e] alongada.

Na nossa experiência como falante nativo da língua e na pronúncia dos sujeitos participantes desta pesquisa, raras vezes, se não nunca, ouvimos os seus falantes pronunciando o nome desta língua terminando com vogal breve [e] (**Ciwute**), como vem escrito em algumas páginas do Relatório do III Seminário Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas (NGUNGA; FAQUIR, 2011).

Ademais, os autores acima deixam uma nota a respeito da escrita destes nomes, segundo a qual os nomes de todas as línguas moçambicanas incluem o prefixo (Ci-, E-, Ki-, Shi-, Xi-) que significa "língua, à maneira de, etc." e explicam:

> Quando as línguas forem tratadas como substantivos, os nomes delas escrevem-se com iniciais maiúsculas. Quando forem tratadas como adjectivos, os nomes delas escrevem-se com iniciais minúsculas como, por exemplo, "***Xironga** é falado no distrito de Marracuene, província de Maputo",* vs. *"A **língua rhonga** é falada no distrito de Marracuene, província de Maputo".* Portanto, quando usado como adjectivo, o prefixo (Xi-) indicador de "língua" é dispensado porque a sua semântica se torna redundante na presença da palavra "língua" (NGUNGA; FAQUIR, 2011, p. 7, grifo dos autores).

Por conseguinte, neste trabalho, trataremos este idioma com frequência como *língua tewe* e eventualmente usaremos a expressão *Ciwutee* para designar a língua objeto de estudo deste trabalho com a promessa de discutirmos o assunto acima nos próximos estudos.

Que a língua muda e varia no tempo e no espaço, disso ninguém duvidou. Estas mudanças e variações podem ser condicionadas por muitas variáveis linguísticas e extralinguísticas. Diferentes línguas do mundo entram em contato e assim se juntam e formam outra língua e/ou outra variante, fazendo com que a afirmação, com exatidão, do número de línguas faladas no mundo seja algo ambíguo e complexo. E ainda mais, isso faz com que precisar o que difere língua de dialeto/variante não seja tarefa fácil.

Para Leroy (1967), o estudo sobre línguas e dialetos remonta a 1303. Na ótica deste autor, foi Dante, pesquisador do período medieval, quem se interessou de modo original pelos problemas da linguagem e da relação entre os dialetos. No seu livro ***De vulgari eloquentia***, escrito em 1303, Dante considerava as línguas de ***si***, ***oc, oil*** como pertencentes a um mesmo grupo[12] e distinguiu com exatidão catorze (14) formas de dialetos italianos (LEROY, 1967). Porém, o autor salienta que as ideias de Dante não tiveram eco naquela época.

Olhando para nossa época atual, estudos há que se debruçam sobre as questões de língua e dialeto. Estes estudos tornam-se falaciosos quando se chega à fase de padronização de uma língua, quando os linguistas se deparam com dificuldades na escolha de critérios para se definir uma língua e/ou dialeto como padrão e as outras como variantes. Em Moçambique, por exemplo, esta questão é controversa até os dias de hoje, por razões político-ideológicas, do português como única língua oficial e a tentativa atual de se valorizar e padronizar a escrita das mais de vinte (20) línguas bantu nativas daquele país.

Dissemos, no subcapítulo anterior, sobre o grupo linguístico Shona, que a língua tewe não foi mencionada nos estudos de Doke (1931), e que sua primeira menção por este autor somente foi em 1945 no seu estudo sobre a classificação das línguas Bantu. Segundo Cole (1961, citado por NGUNGA, 2014), na sua classificação baseada somente no método geográfico, Doke (1945) classificou o idioma tewe com código *61/1/5n* como dialeto da língua Manyika (código 61/1/5), juntamente o grupo oriental com a língua Korekore (norte), com código 61/1/2 (que tinha Tavara como seu dialeto (61/1/2f)) e a língua Ndau (61/1/6) (com Ndau (61/1/6a), Danda (61/1/6d) e Shanga (61/1/6e) como dialetos). No código atribuído ao idioma tewe (61/1/5n) por Doke (1945),

[12] Segundo Janson (2015), para Dante, ainda que pareçam tripartidas, estas línguas constituíam-se basicamente de um idioma falado na Europa Ocidental, pois, embora haja uma diferença entre elas, quase todos as palavras são comuns. Uma das formas que as diferencia era/é o modo como se expressa "sim": os espanhóis dizem ***oc***; os francos, ***oil***; e os italianos, ***si***. Portanto, ele as considerava formas realmente de uma mesma língua.

61 indica a zona subsidiária sul central, *1* indica o grupo oriental, *5* indica a língua Manyika e a letra *n* o dialeto Tewe.

Por outro lado, numa classificação revista, Guthrie (1967-71) classificou o Tewe como pertencente ao grupo Shona (S.10), tendo como código de classificação S.13b. Entretanto, o código atribuído a este idioma por Guthrie assumia que esta língua pertence à Zona *S,* Grupo Shona *10,* língua Manyika *3* e Tewe, como dialeto, com código *b*. O que se pode tirar das classificações destes renomados autores é o facto de que tanto Doke (1945) como Guthrie (1967-71) classificaram o *te<u>v</u>e*[13] ou *te<u>b</u>e*[14], como dialetos/variantes da língua manyika.

Olhando para os anos em que estas classificações foram feitas em relação aos tempos atuais, vimos que passou-se muito tempo (mais de quarenta (40) anos). É preciso olhar para os tempos atuais e ver como estes idiomass (manyika e tewe) evoluíram. A primeira questão que podia se colocar é: será que o número da população falante do idioma tewe continua estagnado desde 1945 e 1967, períodos dos estudos de Doke e Guthrie? Será que as variáveis linguísticas ou extralinguísticas por eles usadas para classificá-la como dialeto ainda continuam válidas? Portanto, são questões que deixamos aqui para sua reflexão e que, de certeza, precisarão de mais tempo para serem avaliadas, com o amparo dos estudos atuais da sociolinguística variacional.

Ora, vejamos, segundo Mané (2007), os termos língua e dialeto, diacronicamente, foram resgatados por Haugen (1966), para quem eles representam uma dicotomia. Haugen (1966, citado por MANÉ, 2007) afirma que o termo dialeto era usado na Grécia Antiga para se referir aos dialetos literários, ao passo que ao termo língua era concedido uma posição de prevalência, ou seja, um grau superordenado ao dialeto. Essa categorização, diz o autor, envolvia mais um sentido ligado às questões sociais e nacionalistas do que propriamente linguísticas.

O facto de o termo dialeto estar sempre relacionado a uma língua com um *status* subordinado evidencia as estruturas sociais dentro das quais os termos estão alocados, e isso concede um *status* de menor importância ao dialeto (MANÉ, 2007). As palavras deste autor

[13] A escrita desta língua em Ngunga (2014, p. 48) é **teve**. Portanto, assumimos que foi assim que Doke (1945) escreveu sua classificação a este idioma**.**

[14] Na sua classificação, Guthrie (1967-71) chamou esta língua de **te<u>b</u>e.** Este /b/, na ortografia de muitos autores ocidentais da época, representava muitas vezes [β] ou ainda [ʋ]. Por outro lado, vale salientar que na ortografia padronizada daquela língua, o grafema **b** representa o som implosivo bilabial vozeado **[ɓ]**, porque nas línguas do grupo shona este som ocorre com mais frequência quando comparado ao som oclusivo bilabial vozeada **[b],** que nesta língua é representado pelo grafema **bh.** Os comentários destas notas de rodapé (12) e das notas de rodapé 11 são para explicar que atualmente os falantes pronunciam **te<u>w</u>e**, e não **te<u>v</u>e** nem **te<u>b</u>e** como os dois autores escreveram nas suas classificações.

mostram que desde há muito, em nível político e econômico, o termo dialeto sempre foi usado pejorativamente como forma de menosprezar as línguas usadas pela maioria dominada.

À semelhança das interpretações em relação à língua e dialeto vinculados na Idade Média, desde o período colonial em Moçambique, o termo "dialeto" foi/é considerado uma designação com teor pejorativo, juntamente com os termos "línguas indígenas" e "línguas de cães" (KITOKO-NSIKU, 2007, *apud* MABASSO, 2010) em que falar numa língua Bantu (outrora considerado como dialeto ou língua indígena) na escola era (e infelizmente ainda o é em alguns círculos da vida social) motivo suficiente para ser conotado com vários estereótipos como indivíduo de nível "baixo" e não assimilado fazendo com que o português se tornasse língua de prestígio e chegasse à posição que ocupa socialmente até hoje.

Ademais, para essa acepção, Firmino (1998, p. 252) refere que:

> O português chegou em Moçambique como uma língua colonial e foi usado por muitos anos como meio oficial de comunicação em contextos coloniais burocráticos e institucionais. Devido a valores político-ideológicos a ela ligada reforçou a sua posição em detrimento das línguas Bantu, e tornou-se neste caso: a) língua de prestígio; b) língua que todos sabem ou gostariam de saber; e, c) língua de ensino.

Como consequência, o uso dos termos línguas indígenas e/ou dialeto às preciosas línguas bantu de Moçambique que conduzem a vida da maioria dos moçambicanos há séculos, tinha um teor pejorativo, significando que os utentes das referidas línguas falavam coisas pouco dignas de um ser humano. Elas eram chamadas de línguas "Kafrializadas[15] ou Cafrializadas*"*, assim como eram tratadas de "línguas de cães" e , por outro lado, de patrimônio do país.

Ao contrário da assunção acima, neste trabalho o termo dialeto refere-se às variações de uma língua, ou seja, às diferentes características que uma língua pode apresentar condicionadas pelos fatores anteriormente referidos, como geográficos, históricos, sociais, políticos etc.

[15] Proveniente de *Cafre* em português (**Kafiri** na língua Sena, uma das línguas bantu daquele país) para referir-se ao africano negro, diferenciando-o do **muzungo**, pessoa de cor branca. O termo cafreal é relativo a cafre, termo usado durante o período colonial, em Moçambique,para referir-se ao africano negro (LOPES; SITOE e NHAMUENDE, 2002). Ainda segundo estes autores, o termo *Kafir* vem do árabe, significa *infiel ou infiéis* e é usado pelos árabes para se referir a qualquer indivíduo que não fosse muçulmano ou que não professa o islamismo. Durante a colonização, o significado deste termo restringiu-se, passando a ser utilizado de forma pejorativa. Para o contexto africano geral, Silva (2007) diz que **cafreal** é "Relativo à Cafraria e aos cafres; que é próprio das pessoas rudes e selvagens" e **Cafraria** é uma "Extensa região da África Austral, que corresponde hoje a uma vasta área contida na África do sul e na parte sul de Angola; terra de origem dos cafres". Então, **cafre** "(do ar. kãfr: infiel)", ao mesmo tempo que se refere ao "Habitante da Cafraria, antiga designação de uma extensa parte da África Austral, habitada por povos não muçulmanos; língua falada na cafraria e de que hoje existem vestígios entre os mucancanhas de Angola" também diz da "pessoa ignorante, bárbaro, avarento" (SILVA, 2007, p. 67).

Muitas vezes, vários estudos linguísticos determinam a diferença entre línguas ou dialetos através das mudanças ou variações linguísticas que ocorrem no sistema sonoro ou vocabular. Para Janson (2015, p. 137), “este jeito de considerar o problema está todo errado”, isto porque, segundo este autor, na mesma página, “não é possível determinar quando uma língua se torna outra apenas estudando os sons ou as palavras ou qualquer outro aspecto do sistema linguístico”.

Um dos exemplos de línguas mutuamente inteligíveis que este autor ilustra encontra-se na Escandinávia. Como exemplos fornecidos por Janson (2015), os suecos normalmente entendem os noruegueses muito bem e os noruegueses também entendem os suecos muito bem e ambos também entendem o dinamarquês. Segundo o autor acima, os falantes destas línguas estão em perfeito acordo quanto ao facto de que o norueguês é uma língua e o sueco e dinamarquês também são outras línguas diferentes e, pouco a pouco, conseguiram persuadir o mundo de que deve ser assim (JANSON, 2015).

Aliás, em Moçambique, os falantes de Xirhonga compreendem muito bem os de Xichangana, assim como os falantes de Cinyungwe em relação aos de Cisena. Mas, ambos os falantes estão de acordo de que se tratam de línguas diferentes.

Outro critério sugerido por Mané (2007, p. 84) para distinguir um dialeto de uma língua é “quando dois dialetos mutuamente ininteligíveis, ou seja, quando os falantes de um já não conseguem compreender os falantes do outro, estes dialetos tornam-se frequentemente línguas diferentes”. Os exemplos de Mané são o mandarim e o cantonês, denominados dialetos do chinês porque são falados dentro do mesmo país e possuem um sistema de escrita comum, embora sejam mutuamente ininteligíveis na forma oral. O mesmo também acontece com a língua hindi, do Paquistão e o urdu da Índia, cujas diferenças entre si não são muito maiores que, por exemplo, as do inglês da Inglaterra, dos Estados Unidos e da Austrália (MANÉ, 2007).

Outros critérios que os linguistas usam para a definição de língua e dialeto são o léxico estatístico ou, ainda, o critério político, embora este muitas vezes beneficie a minoria dominante em detrimento da maioria dominada, em termos populacionais.

Contudo, para o uso destes dois termos (língua e dialeto), o nosso estudo tomará como base o conceito de língua apresentado por Janson (2015), segundo o qual a língua é um modo de falar, um sistema de comunicação usado por algumas pessoas entre si. Portanto, consideramos língua como elemento que, para além de ter a “função de expressar a cultura para permitir a comunicação social, por outro lado, [é um] meio precípuo da comunicação social, é por meio dela

que se processa o intercâmbio cultural na sociedade e a ela se torna o acompanhamento de cada facto cultural [...]" (CÂMARA JÚNIOR, 1955, p. 54).

Portanto, o idioma tewe, neste estudo, será tratado como língua no sentido de, por exemplo, língua makonde, língua portuguesa, língua inglesa, língua chinesa, uma vez que as aquisições culturais como o modo de ver, sentir, trabalhar, comer, constituir família, se relacionar com divindades são ensinadas e transmitidas em grande parte por ele, o tewe, distanciando-se das diferentes interpretações do termo língua, como a ambiguidade do conceito *language* do inglês, que pode significar "língua" ou "linguagem".

Assim, o termo dialeto deverá ser compreendido, neste trabalho, como sendo uma variante (regional ou local) de uma língua, isto é, o conjunto do que chamaríamos de sublínguas necessariamente inteligíveis, com algumas diferenças no seu léxico, na fonética e fonologia, no nível morfo-sintático e por aí em diante que, muitas vezes, são causadas por fatores extralinguísticos, como históricos ou geográficos.

É esta concepção de dialeto que nos interessa neste trabalho, distanciando-nos de muitas outras interpretações deste termo, usadas em diferentes contextos socais, ao aproximarmo-nos, assim, do uso da palavra dialeto feito nos Estados Unidos. Segundo Mané (2007), neste país usa-se este termo para referir-se a toda forma local do inglês, sem que haja objetivo de opor os dialetos a uma forma de língua de menor prestígio (exemplo dialeto de inglês de Boston, de Chicago, de New Orleans) e geralmente para questões de padronização destes dialetos ou variantes, escolhe-se uma que é usada como variante de referência. Portanto, usaremos o termo língua para designar esta variante do grupo de línguas que Bleek (1851, *apud* NGUNGA, 2014) chamou de bantu, tal como é tratado ou chamado não só por vários estudos sobre as línguas bantu de Moçambique, mas também pelos seus falantes. Concordamos com Janson (2015), ao argumentar que

> [...] o fundamental é o que as pessoas pensam sobre os seus próprios modos de falar e não o quão semelhantes eles são. [...] *Trata-se de uma questão decidida pelos próprios falantes, e não definível por seja lá qual critério objetivo.* Seria imprudente tentar provar a um sueco, que na realidade ele fala norueguês. [...] *Depende da opinião dos próprios falantes.* [...] As opiniões das pessoas sobre a questão, é claro, têm algo a ver com a aparência da língua e com quem a entende, mas esses nem de longe são factos mais relevantes, e necessariamente os mais determinantes (JANSON, 2015, p. 137-138, grifos nossos).

Ao chamarmos tewe de língua estamos a concordar com a ideia de que as línguas variam, mudam e até deixam de ser usadas não essencialmente porque variaram, mudaram ou caíram em

desuso (JANSON, 2015), mas porque os falantes começaram a chamar sua língua de outra coisa. Parece-nos, pois, evidente que é preciso prescindir dos estudos que se baseiam em teorias ou em simples critérios intra ou extralinguísticos para determinar que uma língua variou ou mudou.

Dos 15.670.424 moçambicanos falantes de pelo menos uma língua local, estimam-se em 259.790 o número de falantes da língua tewe, usando os critérios anteriormente mencionados, considerando-se os 5 anos como idade mínima de referência, tomada pelo Instituto Nacional de Estatística (INE) para definir uma pessoa como falante de uma língua (NGUNGA; BAVO, 2011). A maioria destes falantes encontra-se na província de Manica, como demonstra o mapa da zona central de Moçambique (ver Figura 5), com destaque à província, cuja capital é Chimoio.

Figura 5 - Mapa da zona centro de Moçambique com destaque a província de Manica

Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Manica_(prov%C3%ADncia)>

1.3.3 Variantes e/ou dialetos da língua tewe

Depois da discussão sobre língua e variante no subcapítulo anterior e a justificativa da opção pelo termo língua tewe e não dialeto tewe para este trabalho, a seguir enumeramos as suas variantes. Vale sublinhar que a classificação dialetal usada para listarmos as diferentes variantes da língua tewe abaixo foi meramente geográfica e oral (formas de falar), fornecidas e confirmadas pelas conversas com os nossos sujeitos participantes da pesquisa (com maior destaque para os

sujeitos participantes 2, 3 e 5 (S2, S3, S5)). Portanto, trata-se de um "pontapé de saída", pois estamos cientes de que serão necessários, no futuro, estudos mais aprofundados, com critérios sólidos para, de fato, investigar os verdadeiros fatores e identificar o que realmente diferencia estes quatro (4) tipos de variantes da língua tewe.

Segundo alguns dos sujeitos participantes da nossa pesquisa, a população falante da língua tewe está distribuída em quatro distritos da província de Manica, nomeadamente Vanduzi, Gondola, Sussundenga e distrito/cidade de Chimoio. Por conseguinte, esta língua vai se manifestar de diferentes maneiras, originando quatro (4) tipos de variantes ou dialetos: *variante tewe **Zambvi**, variante tewe **Nyembwe**, variante tewe **Tsakara** e variante tewe **Ngomay***i:

i. **Variante Tsakara (**ou **Ciwutee Tsakara**): Variante falada majoritariamente no distrito e vila de Gondola e nos postos administrativos de Inchope, Amatongas, Maforga, Gandula e terminam em Cafumpe, pouco antes da cidade de Chimoio. Os seus falantes são chamados *awutee tsakara.* Segundo o sujeito participante três (S3), esta variante da língua tewe é falada desde a vila de Thika, província de Sofala, até o posto administrativo de Cafumpe, passando por Gorongosa, tanto que ela tem influências da variante que Ngunga (2014) considera do grupo linguístico Shona e designa de Cigorongozi, falada no distrito de Gorongoza, província de Sofala.
ii. **Variante Zambvi (**ou **Ciwutee Zambvi):** Esta variante é majoritariamente falada no distrito e vila de Sussundenga e no posto administrativo de Makonya do distrito de Makhate. É uma variante com influências da língua Ndau, falada nas zonas fronteiriças entre a província de Sofala com os postos administrativos de Dombe, Matchazi, Espungabeira, Rutanda, embora os falantes deste último posto administrativo também tenham alguma influência da língua manyika, falada nas fronteiras com a República do Zimbabwe. Saindo de Sussundenga para Chimoio a variante zanbvi é falada até no rio Revue, e deste rio para Chimoio já é outra variante (ngomayi);
iii. **Variante Nyembwe** (ou **Ciwutee Nyembwe)**: Falada majoritariamente no distrito de Vanduzi até posto administrativo de Messica, onde começa a língua Manyika, que vai até os distritos de Manica e Machipanda. Fala-se também na Selva, depois de Chibata, para quem vai ao distrito de Manica; fala-se em Chicamba (barragem de Chicamba), Gakamira, antes de Sussundenga. É uma variante com influências de duas línguas. Por um lado, tem alguma

influências da língua Manyika, falada a partir de Berasi, Messika, até distrito de Manica fronteira com a República de Zimbabwe e, por outro lado, tem pouca influência da língua Barwe falada desde Vanduzi até o distrito de Catandica, em Gurro. Portanto, é uma variante que se localiza no corredor (Vanduzi e distrito de Manica), ocupando um espaço muito pequeno em relação a outras variantes, pois logo que se passa o posto administrativo de Messica indo ao distrito de Manica, está-se perante a língua Manyika, e antes de chegar a Messica, temos a variante tewe Nyembwe;

iv. **Variante Ngomayi (**ou **Ciwutee Ngomayi):** Também conhecida por **Ciwutee nyawukaranga,** é a falada da cidade de Chimoio até o rio Revue, indo ao distrito de Sussundenga; da cidade de Chimoio até o posto administrativo de Cafumpe indo ao distrito de Gondola; da cidade de Chimoio até o posto administrativo de Matsinho (antiga capital provincial) passando por Gaiola (Gaiora), indo ao distrito de Vanduzi. No geral, ela é falada nos distritos de Makhate (Makhate grande e Makhate pequeno), nas localidades de Toguia, Mutokoma, Ingomayi, Makwenjere, Junta, Chikanga, Marera, Gaiola até o posto administrativo de Dzembe pouco antes do rio Revue. A antiga capital da província de Manica localizava-se na atual vila de Matsinho e foi transferida pelo então presidente Samora Machel, que mudou a capital de Matsinho para a atual cidade de Chimoio (antiga Vila Perí).

Por ser a variante falada no centro da capital de Chimoio, acreditamos que a variante tewe ngomayi foi a usada como padrão ou de referência no primeiro, segundo e terceiro seminários da padronização das línguas moçambicanas que aconteceram em 1988, 1998 e 2008, respectivamente, para questões da escrita dentro destas variantes, como afirmou um dos nossos sujeitos participantes

> [...] chiwutee ngomayi ndiwo ana acho. techiti ana acho quer dizer, kucizungu chinozwii os donos, não é, ee, ndicho chiwutee chokuti tikada kuchipurumutsa pano zviya... ooo panosongana awutee ngomayi, tikada kuchiputumitsa pano, zvimweni azvitoziiki, amuzvizwi kuti zvirikutii, imwimwi muri muwutee amutozvizwi [...] (S3: [41:35-42:04][16]):[17]

[16] S3 significa sujeito participante da pesquisa número 3; [41:35] é o momento (tempo) em que a gravação deste trecho inicia, e [42:04], é o momento em que a sua gravação termina dentro do áudio completo ou inteiro.

[17] Em português, com tradução nossa: "[...] os falantes da variante ngomayi são os donos da língua. Quando dissemos ana acho em português quer dizer os donos, não é. É a variante de que quando quisermos falar aqui... ou... onde se encontram os falantes tewe ngomayi, se quisermos falar a língua... outras coisas não são compreendidas por qualquer um... mesmo que você seja falante desta língua, não vai compreender muita coisa [...]".

Outro participante também salientou que*:*

> [...] chomuchimoyo muno, ngomayi, toyenda koobata Mutokoma, Chikanga, Marera, pa Dzembe apa, achina influyensiya, chiutee puro kamare, ya, achina influyensiya, ngodaa yokuti aana maningi anyachigarisano arimuduzemo anoreketa mutawuro imweni, chiwutee basi, chiwutee chegachega (S2: [1:05:38-1:06:10])[18].

Portanto, os nossos participantes da pesquisa sublinharam e intensificaram a questão de que a variante ngomayi é a que possui um vocabulário e formas de falar profundas desta língua. Uma das razões de a considerarem pura é que ela não divide fronteiras com falantes de outras línguas. Eles também frisaram que, apesar de ser uma única língua, não é fácil distinguir a variação dos diferentes falantes do tewe. É preciso, acima de tudo, ser um falante nativo e conhecedor da língua para saber diferenciar os falantes de outras variantes, isso porque nesta província também se falam muitas outras línguas do grupo bantu, como ciNyungue, ciSena, ciNdau, ciMannyika etc., sendo estas últimas aparentadas com a língua tewe.

O presente capítulo caraterizou a diversidade linguística e cultural em África, e em Moçambique em particular, a fim de situar a língua bantu tewe dentro do continente. A seguir passamos para a conceitualização da língua(gem) e problematizamos o(s) estudo(s) da(s) fraseologia(s) e do(s) provérbio(s) em busca de suas definições e inter-relação com a cultura.

18 Em português, com tradução nossa: "[...] a variante falada aqui na cidade de Chimoio, ngomayi... e também falada em Mutokoma, Chikanga, Marera, aqui em Dzembe, não tem influência. É a língua tewe pura, sem influência. Ela não tem influência porque não tem muitos vizinhos que falam outras línguas, são somente falantes da língua tewe, só da língua tewe".

CAPÍTULO II - DAS CONCEPÇÕES DE LÍNGUA(GEM) E CULTURA AOS ESTUDOS DA(S) FRASEOLOGIA(S) E DO(S) PROVÉRBIO(S)

Ao se instituir como ciência no século XX, a Linguística moderna e o seu objeto de estudo, a linguagem, abriram caminho para uma proliferação de várias ciências que visam a estudar questões ligadas não só à linguagem, mas também às diferentes línguas. Foi da proliferação destas ciências que surgiram várias subáreas da Linguística com vistas ao estudo da língua(gem), tais como Linguística Textual, Linguística de *Corpus*, Linguística Teórica/Descritiva, Lexicologia e Lexicografia, Antropologia Linguística, e outros pequenos subcampos destas ciências/disciplinas, como a Fraseologia. O presente capítulo visa a analisar o percurso do que foram os estudos da linguagem desde a Antiguidade até o século XX, momento em que a Linguística se torna ciência e marca sua contribuição nos estudos da(s) fraseologia(s) e dos provérbios.

Mais adiante neste capítulo, também nos debruçaremos sobre a história e estudo de parêmias, no caso de provérbios, amparados na sua inter-relação com a cultura. Na última seção deste capítulo, traremos subsídios no que concerne ao estudo dos conceitos de "equivalência" e "correspondência" em várias teorias, com vista a fundamentar o porquê da escolha deste e não daquele para o nosso trabalho.

Importa salientar que a inclusão, nestes estudos, das abordagens sobre o estudo da língua(gem) no período da Antiguidade até o séc. XX visa a não só mostrar a importância e contribuição destes estudos para o desenvolvimento da(s) fraseologia(s) e provérbios, mas também quer contribuir em pesquisas sobre a linguagem em Moçambique, visto que até então os estudos linguísticos daquele país estão centrados nas pesquisas teórico-descritivos (Fonética, Fonologia, Morfologia, Sintaxe e Semântica), com menos ênfase nos estudos da linguagem antes do Curso de Linguística Geral. Nestes sentido a inclusão das seções 2.1 e 2.2 seguintes neste estudo atendem à nossa preocupação, sobretudo, com o fim do trabalho de conclusão de um curso de pós-graduação, como o é este que ora concluímos: acreditamos que, além de satisfazer a um desejo e à necessidade de formação profissional pessoal, os resultados que obtivemos devem estar a serviço da realidade por nós estudada e de nossa prática docente. Nesse sentido, ansiamos que as considerações feitas nestas seções sirvam a estudos e ensinos futuros em instituições de Moçambique porque nossa experiência no Brasil em disciplinas e estudos sobre a história dos estudos da linguagem foi essencial para compreender o fazer científico da Linguística e o papel social do pesquisador no ensino de línguas (locais ou segunda) e na formação de professores.

2.1 Da Antiguidade ao século XIX

A descoberta da chamada teoria da evolução e a sua aplicação em várias ciências humanas influenciou grandemente o pensamento sobre questões sociais. No campo das ciências humanas e sociais, sobretudo no domínio do estudo da linguagem, pode-se afirmar que foi no séc. XIX que apareceu uma ciência que se dedica ao estudo da linguagem ou simplesmente "estudo científico da língua". Todavia, a afirmação da Linguística moderna como disciplina acadêmica viria a verificar-se nos princípios do séc. XX com a publicação póstuma do *Course de Linguistique Générale* de Ferdinand de Saussure, em 1916, e editada duas vezes (1922 e 1931), razão pela qual se considera Saussure como o pai da Linguística Moderna. Contudo, com isso não queremos dizer que antes deste período não existia interesse ou áreas que estudassem a linguagem, "pelo contrário, numerosos pesquisadores por êles se haviam interessado, mas as mais das vêzes destas ou daquelas perspectivas particulares, que não levava a nenhuma visão de conjunto" (LEROY, 1967, p. 15).

Segundo Petter (2002), o interesse pela linguagem é muito antigo e remonta ao séc. IV a.C com os primeiros estudos dos hindus. Inicialmente, foram razões religiosAs que levaram os hindus a estudarem sua língua, para que os textos sagrados reunidos no Vedas não sofressem modificações no momento de serem proferidos. Depois, seguiram os gramáticos hindus,

> [...] dos quais o mais celebre o Panini (sec. IV a.C) dedicaram-se ao estudo do valor e do emprego das palavras e fizeram da sua língua, com precisão e minúcias admiráveis, descrições fonéticas e gramaticais que são modelares no gênero; por muito tempo esquecidas, foram elas descobertas pelos sábios ocidentais nos fins do século XVIII e constituíram, [...], o ponto de vista indispensável para a criação da gramática comparada (LEROY, 1967, p. 15-16).

As duas citações acima mostram que o interesse pelo estudo da linguagem vem desde os tempos antes de Cristo. Na Grécia antiga, a linguagem era definida como a faculdade humana, característica universal, inata e imutável, que se distinguia de línguas por serem essas sempre particulares (BENVENISTE, 1995). A preocupação do estudo da linguagem nesta época era de saber se esta era criada pela natureza ou por via de uma convenção. Os gregos (PETTER, 2002) preocuparam-se em definir as relações entre o conceito e as palavras que o designam, ou seja, se havia ou não uma relação entre o significante (as palavras) e o significado (sua significação), antecipando o conceito de arbitrariedade do signo que, como veremos mais adiante, também foi objeto de estudo de Saussure, especialmente na Semiologia.

Os gregos negligenciaram completamente os idiomas bárbaros, mas, em compensação, estudaram sua própria língua com grande atenção. Eles preocuparam-se em estudar as suas línguas em dois planos: plano estético (estudando os procedimentos de estilo) e plano filosófico (adequação da linguagem ao pensamento) (LYONS, 1979, *apud* ALMEIDA, 2002). No plano filosófico (ALMEIDA, 2002), o problema essencial que se colocava para os filósofos, preocupados com a elaboração de uma teoria do conhecimento, consistia em definir as relações entre a noção e a palavra que a designa. A grande questão debatida entre estes e os sofistas era saber se a linguagem fora criada pela natureza ou por via de uma convenção. Ainda na perspectiva de Almeida (2002, p. 09, grifo da autora),

> As línguas de origem natural são aquelas que se baseiam em princípios eternos e imutáveis fora do próprio homem e assim invioláveis. As de origem convencional, aquelas que se baseiam em uma "instituição", como o resultado do costume e da tradição de um povo, um acordo fechado entre os membros da comunidade, contrato este que como era feito pelo homem podia por ele ser violado.

Conseguimos notar no trecho acima que a preocupação no estudo do signo, valor social da linguagem, não começou na Linguística contemporânea, tanto que até nos períodos da Antiguidade, na Grécia, já havia investigadores preocupados com estes estudos.

Platão discute melhor esta questão no *Crátilo*, onde abordou questões da função discriminatória da linguagem. A base da discussão de Platão era efetivamente distinguir a relação entre o significado e a forma da palavra, a relação (significado-palavra) era a de dar nome às palavras, pois, inicialmente, essas eram imitações das coisas que elas nomeavam, por exemplo, as palavras onomatopaicas (ALMEIDA, 2002). Daí concordarmos com Benveniste (1995), que diz que não se deve pensar que o estudo da Linguística começou ou apareceu com Ferdinand Saussure, mas é preciso sim reconhecer que os seus estudos deram um passo muito importante para o reconhecimento desta área como uma ciência.

Continuando com o nosso percurso, os latinos não tinham consciência da importância do estudo das suas línguas, daí que eram considerados discípulos dos gregos porque eles seguiam quase todas as ideias destes. Mesmo a confrontação constante do grego e do latim (em Roma a sociedade culta era em grande parte bilíngue) foi quase estéril, esforçando-se os latinos em adaptar servilmente o estudo da sua língua às regras formuladas pelos teóricos gregos (LYONS, 1981). Salientamos que, apesar desta reflexão, sem a língua latina, a Idade Média não teria sido o que foi,

tanto que se reconhece por diferentes autores a sua importância para difundir as ideias ocidentais. Segundo Petter (2002), dentre os latinos, Varrão foi um dos mais destacados ao dedicar-se à gramática, esforçando-se em defini-la como ciência e como arte.

No entanto, durante o período da Antiguidade, o estudo da língua permaneceu como objeto de especulação e não de observação, ou seja, não se estudava a língua como ela é, nem verificavam-se as categorias fundadas em gramática grega ou latina tinham validade geral (BENVENISTE, 1995).

Na perspectiva de Leroy (1967), na Idade Média, acreditava-se que a tradução da Bíblia em gótico no séc. IV, em armênio no séc. V, e em eslavo no séc. IX iria suscitar o problema das relações entre as línguas, mas nada disso aconteceu porque os evangelizadores consideravam as línguas dos gentios como instrumentos e propaganda e não como assunto de reflexão e estudo. Neste período (LEROY, 1967), a Escolástica fez reviver no estudo da gramática a velha controvérsia acerca da exatidão das palavras sob a forma de oposição entre realistas, que defendiam que as palavras são apenas a reflexão das ideias, e os nominalistas, que defendiam que os nomes foram dados arbitrariamente às coisas.

Encontramos novamente nas palavras deste autor a discussão sobre o signo linguístico (relação significado e significante) também empreendida pelos gregos. Enquanto isso, os modistas também dominaram a Idade Média. Eles consideraram que a estrutura gramatical das línguas era una e universal e que, em consequência, as regras das gramáticas seram independentes das línguas em que se realizam (PETTER, 2002).

Dante foi um homem do período medieval que também se interessou de forma original pelos problemas da linguagem e da relação entre diferentes dialetos. Segundo Leroy (1967, p 20), "no seu livro *De vulgari eloquentia*, escrito em 1303, [...] ele considerava, as línguas de *si*, de *oc*, e de *oil* como pertencentes a um mesmo grupo e distinguiu com uma exatidão notável, quatorze (14) formas de dialetos italianos [...]", como já dissemos anteriormente.

Desde o Renascimento até o século XVIII, a preocupação com os estudos linguísticos começava a crescer. No séc. XVI, a religiosidade ativada pela Reforma provoca a tradução dos livros sagrados em numerosas línguas, apesar de manter-se o latim como língua universal (PETTER, 2002). O autor continua dizendo que isso fez com que o desprezo com as línguas "vulgares" se atenuasse e desaparecesse diante do desenvolvimento de ricas e vigorosas literaturas

nacionais. Daí que apareceram novas experiências do estrangeiro, com viajantes, comerciantes e diplomatas, com o conhecimento de línguas até então desconhecidas.

Outro aspecto que marcou o período do Renascimento no séc. XVI foi o surgimento de "[...] outro princípio de método que deveria racionalizar o estudo da relação entre os dialetos: o da comunidade de origem que permitia classificar as línguas em famílias" (LEROY, 1967, p. 22). O autor acrescenta que essas tentativas também foram infelizes, pois os eruditos que assim se dedicavam a classificar as línguas partiam do exame dos documentos, mas de uma concepção apriorística, a de considerar o hebraico, língua do Velho Testamento como a língua primitiva a partir da qual convinha explicar todas as outras, seguindo assim uma tradição cristã que parece remontar às especulações do judaísmo alexandrino.

Estas preocupações dos antigos vão dar continuidade até os séculos XVI e XVIII, tanto que em 1660 apareceu a Gramática Geral do Port Royal, de Lancelot e Arnaud, que foi modelo para grandes números de gramáticas do séc. XVII. Esta gramática vinha "demonstrar que a linguagem se funda na razão e a imagem do pensamento e que, portanto, os princípios de análises estabelecidos não se prendem a uma língua particular, mas servem a toda qualquer língua" (PETTER 2002, p. 12). Ao estabelecer uma linguagem que se funda na razão, o Classicismo vem negar a Idade Média, mas ao mesmo tempo retoma os seus valores de que a gramática é universal e serve para qualquer língua.

Para Leroy (1967, p. 25), "somente no séc. XIX é que esses raciocínios de tipo abstrato começam a desaparecer pouco a pouco diante do alargamento de horizontes provocados pelo horizonte das línguas cada vez mais numerosas" e que surge o interesse pelas línguas vivas e pelo estudo comparativo. Neste período, começa a se desenvolver um método histórico que foi instrumento importante para o florescimento das gramáticas comparadas e da Linguística Histórica. Portanto, este "[...] estudo comparado das línguas vai evidenciar o facto de que as línguas se transformam com o tempo, independentemente da vontade dos homens, seguindo uma necessidade própria da língua e manifestando-se de forma regular" (PETTER, 2002, p. 12).

Esta subsecção do nosso trabalho teve como objetivo dar pequeno suporte teórico sobre o estudo da linguagem desde a Antiguidade até no início do século XX, quando a Linguística se afirma como ciência. A seguir, falaremos sobre a Linguística como ciência e sua contribuição no estudo da(s) fraseologia(s).

2.2 A Linguística como ciência (século XX): uma nova perspectiva

A distinção do termo "linguagem" de "língua" demandou dos estudos linguísticos tempo entre muitos estudiosos, de variadas formações. Aliás, esta constatação fica mais patente quando olhamos para língua inglesa na qual só existe um único termo -*language*- para designar os conceitos de linguagem e língua, embora esteja implícito o reconhecimento de que as línguas naturais são manifestações de algo mais geral, a linguagem (PETTER, 2002).

Para Benveniste (1995, p. 20), "a linguística tem duplo objeto: é ciência da linguagem e ciência das línguas. [...]. A linguagem, faculdade humana, característica universal e imutável do homem, não é a mesma coisa que as línguas, sempre particulares e variáveis, nas quais se realiza". Desta distinção, acrescenta o autor, "veremos que estas vias diferentes se entrelaçam com freqüência e finalmente se confundem, pois os problemas infinitamente diversos das línguas têm em comum o fato de que, em certo grau de generalidade, põe-se sempre em questão a linguagem".

No que tange ao estudo da linguagem como objeto de estudo da Linguística, o linguista e semiólogo Saussure é indispensável nos estudos desta área. Contudo, mais uma vez, não queremos dizer que antes de a Linguística se tornar ciência não existia interesse ou áreas que não estudassem a linguagem, pois, para complementar as ideias de Leroy (1967, p. 15), anteriormente, Benveniste (1995) diz que na Antiguidade o estudo da língua permaneceu como objeto de especulação e não de observação, ou seja, "ninguém se preocupou, então, em estudar e descrever uma língua por ela mesma, nem em verificar se as categorias fundadas em gramática grega ou latina tinham validade geral. Esta atitude não mudou absolutamente até ao século XVIII" (BENVENISTE, 1995, p. 20).

Do estudo comparativo do Sânscrito, que permitiu aos cientistas europeus descobrirem semelhanças entre este e as línguas clássicas indo-europeias (grego, o latim, persa e o germânico), o que de certo modo levou-os a supor que estas e aquele deviam pertencer à mesma família (indo-europeu), fazendo surgir a gramática comparada, que viria a incentivar aquilo que ficou conhecido por "Filologia Indo-Europeia" e, depois, as filologias "Germânica" e "Românica". Até este período, "[...] os primeiros decênios do nosso século, a linguística consistia essencialmente numa genética das línguas. Fixava-se para tentar estudar a *evolução* das formas linguísticas. Propunha como ciência histórica, o seu objeto era, em toda parte e sempre, uma fase da história das línguas" (BENVENISTE, 1995, p. 21, grifo no original).

No meio deste sucesso do séc. XIX, várias questões surgiram com relação à natureza das línguas e que os comparativistas não conseguiam responder. Algumas delas eram: qual é a natureza do fato linguístico? Qual é a realidade da língua? É verdade que a língua não consiste se não na mudança? Qual é a relação dos sons com o sentido? (BENVENISTE, 1995). Para este autor, a Linguística Histórica não dava nenhuma resposta a estas perguntas, o que fez com que se começasse assim, a delinearem-se os primeiros passos que dariam corpo à "Linguística" como ciência.

Todavia, os linguistas começaram a se interessar pelas línguas não escritas e sem histórias, principalmente pelas línguas indígenas da América, e descobriram que os quadros tradicionais empregados para a linguística indo-europeia não se aplicavam a elas (BENVENISTE, 1995). O autor continua afirmando que se tratava de categorias absolutamente diferentes, que se escapando à descrição histórica obrigavam à elaboração de novo aparato de definições e novo método de análise.

No entanto, a afirmação da Linguística moderna como disciplina acadêmica viria a verificar-se nos princípios do séc. XX com a publicação póstuma de *Course de Linguistique Générale* de Ferdinand de Saussure (1916). Saussure foi um pesquisador e professor suíço da Universidade de Genebra que, através de seus estudos sobre a linguagem, fez com que a Linguística passasse a ser reconhecida como ciência. Comparando os estudos de Saussure às ideias descritas no subcapítulo anterior, Petter (2002) afirma que:

> Antigamente, a linguística não era autônoma, submetia-se às exigências de outros estudos, como a lógica, a filosofia, a retórica, a histórica, ou crítica literária. O século XX [com Saussure] operou uma mudança central e oral dessa atitude, que se expressa no caráter científico dos novos estudos linguísticos, que estarão centrados na observação dos factos da linguagem (PETTER, 2002. p. 13).

A autora acima ainda diz que o método científico proposto por Saussure supõe que a observação dos fatos seja anterior ao estabelecimento de uma hipótese e que os fatos observados sejam examinados sistematicamente mediante experimentação e uma teoria adequada. Este método consiste em observar e descrever os fatos a partir de determinados pressupostos teóricos formulados pela Linguística.

Com o reconhecimento da Linguística como ciência, com base nos estudos de Saussure (PETTER, 2002), a Linguística se torna descritiva, com o interesse em saber como as línguas funcionavam. As línguas passavam a ser encaradas em si mesmas e por elas mesmas, formando

um sistema que, por sua vez, valeria para toda e qualquer língua, qualquer que fosse sua cultura. Neste contexto, Altman (2013, p. 21, grifos nossos) ressalta que

> Saussure continua reverenciado pela comunidade acadêmica a Leste e a Oeste (cf. Koerner, 1992-1993), *como o grande filólogo comparatista do século XIX*, o que efetivamente foi no que escreveu e publicou, e *como um grande teórico da linguística geral e da Semiologia do sec. XX*, embora neste caso como se sabe, não tenha sido o autor efetivo do que foi publicado postumamente em seu nome.

Neste último caso, referenciado na citação acima, foi-lhe atribuída a autoria da obra Curso de Linguística Geral por dois grandes linguistas, Charles Bally (1865-1947) e Alberto Sechehaye (1870-1946), que recolheram as anotações dos cursos ministrados pelo mestre (o primeiro ministrado em 1907, o segundo entre 1908 e 1909, e o terceiro entre 1910 e 1911) para, a partir delas, reunir um material que fosse a síntese dos cinco anos do curso, a qual viria a ser publicada na obra acima, em 1916, com colaboração de Albert Riedlinger (1883-1978), com segunda edição em 1922 e terceira em 1931 (FIORIN; FLORES; BARBISAN, 2013).

O Curso é, para a Linguística, um discurso fundador, pois é nele que ela começa a ter um objeto de estudo, a língua. Como ainda referenciam Fiorin, Flores e Barbisan (2013, p. 7),

> A Linguística iniciada a partir do *Curso* leva em conta os princípios saussurianos de que a língua "é um sistema que conhece apenas sua própria ordem" (CLG: 31); "é um sistema do qual todas as partes podem e devem ser consideradas sem sua solidariedade sincrônica" (CLG:102); "é uma forma e não uma substância" (CLG:141) e de que a linguística "tem por único e verdadeiro objeto a língua considerada em si mesma e por si mesma" (CLG:217).

No entanto, com esta nova forma de olhar a Linguística pelo mestre genebrino, esta ciência começa a ter uma nova perspectiva, tanto que começa neste período a ser considerada uma disciplina científica independente das outras áreas de saber. O princípio central de Saussure é o de prioridade das relações entre os elementos e, por conseguinte, o de que as relações que definem o sistema formam uma hierarquia, cujas partes estão relacionadas entre si e mantêm relações com todo que engendram (FIORIN; FLORES; BARBISAN, 2013). Portanto, a língua passa a ser definida como "parte social da linguagem" e, consequentemente, a Linguística passa a ser classificada como uma ciência social.

Para Saussure, a língua não se confunde com linguagem. A língua é somente uma parte determinada, essencial e ao mesmo tempo um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social, a fim de permitir o exercício

dessa faculdade (ALMEIDA, 2002). Na perspectiva de Pietroforte (2002), para estudar a língua, Saussure dividiu os seus estudos em quatro (4) dicotomias, nomeadamente: sincronia e diacronia; a língua e a fala; significante e significado e paradigma e sintagma. Não descreveremos, neste trabalho, todas as dicotomias acima mencionadas. Contudo, é importante falarmos um pouco da dicotomia língua e fala, que Saussure considerava importante para o estudo da linguagem.

Para a teoria estruturalista de Saussure, a língua é um sistema de signos, ou seja, um conjunto de unidades que se relacionam organizadamente dentro de um todo. Por sua vez, o mestre genebrino também considerava este sistema de signos como arbitrário. A língua é "[...] a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, não pode ser modificada pelo falante e obedece às leis do contrato social estabelecido pelos membros da comunidade" (PETTER, 2002, p. 14). Para distinguir a língua da fala, Saussure diz que a fala é um ato individual que resulta das combinações feitas pelo sujeito falante utilizando o código da língua. A fala é, segundo Saussure (PETTER, 2002), expressa pelos mecanismos psicofísicos (atos de fonação) necessários à produção dessas combinações.

Embora distintas, estas duas partes (língua e fala), que se tornariam objeto de estudo da Linguística, segundo Saussure, são inseparáveis visto serem interdependentes, pois a língua é condição para se produzir a fala, mas não há língua sem exercício da fala. Daí a necessidade de dividir a Linguística em duas: a linguística da língua e a da fala, sendo a primeira a que Saussure focalizou mais em seu trabalho por tratar-se de um produto social depositado no cérebro da cada um e sistema supra individual que a sociedade impõe ao falante (PETTER, 2002). Eis a razão de o Curso de Linguística Geral ser o principal referencial teórico que demarca a Linguística como ciência, razão de Saussure ser considerado pai da Linguística Moderna.

Para terminar, Petter (2002) defende que Saussure elege como objeto de estudo a língua, conceituada como um sistema de signos, ou seja, um conjunto de unidades organizadas que forma um todo. Para ela, o signo é a associação entre significante (imagem acústica) e significado (conceito) e o laço que os une é arbitrário, convencional e imotivado. Portanto, "a linguística tem por único e verdadeiro objeto, a língua, considerada em si mesma e por si mesma" (CLG: 271, *apud* FIORIN; FLORES; BARBISAN, 2013, p. 8).

A descoberta de diferentes fontes ligadas à personalidade de Saussure, desde *arquivos ou coleção*, que incluem o Curso de Linguística Geral, cartas endereçadas a ele, lembranças, documentos de trabalhos identificados como pertencentes a outros autores etc., até o *corpus* que

inclui textos escritos pelo próprio Saussure como livros, artigos, notas, rascunhos, aulas, cartas etc. (ROSSITA KYHENG, 2007, *apud* NÓBREGA; BASÍLIO, 2013)[19], fazem com que o *Curso* e Saussure sejam considerados clássicos. Para Calvino (1988, citado por FIORIN; FLORES; BARBISAN, 2013, p. 9, destaques dos autores),

> "Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer (Calvino, 1988, p. 11)". [...] Saussure é mais atual do que nunca. [...]. O linguista genebrino é daqueles autores que "quanto mais pensamos conhecer, por ouvir dizer, mais se revelam novos, inesperados e inéditos (Calvino, 1988, p. 12)". Além disso, Saussure, como todo clássico, serve para compreender quem somos e aonde chegamos (Calvino, 1988, p. 16). Ele é fundamental para compreender a linguística moderna. Descobrimos nos clássicos aquilo que sempre ouvimos dizer, "mas desconhecíamos que ele (s) o dissera (m) primeiro" (Calvino, 1988, p. 12).

Salienta-se que atualmente existem muitos estudos que visam a investigar mais profundamente as teorias deixadas por Saussure, mas nenhum deles deixa sombra de dúvida de que o mestre genebrino é pai e fundador da Linguística Moderna.

Desde este período, várias teorias foram proliferando-se com o tempo, tornando, assim, o estudo da Linguística o que é até hoje, uma ciência estudada com diferentes facetas e pontos de vista. Destas subáreas e/ou teorias que foram surgindo, umas concordando, outras discordando das teorias de Saussure (1916), temos a destacar: A Linguística Gerativa ou Gerativismo, Linguística Textual, Linguística Cognitiva, Linguística Funcional, Sociolinguística, Hermenêutica, Linguística Aplicada e tantas outras, sendo que algumas até tendem a se desvincular da área de Linguística, embora os seus estudos ainda tenham a linguagem e/ou a(s) língua(s) como objeto de estudo.

Foi com esta proliferação das ciências que também se desenvolveram as disciplinas ou ciências designadas de Lexicologia e Lexicografia. Na verdade, a Lexicografia existe desde a Antiguidade, embora neste período não se tenham produzido obras lexicográficas no sentido com o qual hoje se usa esse termo. Como salienta Biderman (1984, p. 1, grifo da autora),

> Os únicos trabalhos de cunho vagamente lexicográfico daquelas eras são os glossários, sobretudo os produzidos pela escola grega de Alexandria e, entre os latinos, o *Appendix Probi.* Esses precursores do moderno lexicógrafo eram, na verdade, filólogos ou gramáticos, preocupados com a compreensão de textos literários anteriores, ou com a correção de "erros" lingüísticos.

[19] Para mais detalhes e informações sobre as discussões da repartição e categorização do acervo ou *corpus* de pesquisa sobre Saussure conferir Rossita Kyheng (2007) influenciado por Simon Bouquet (1999) ambos citaodos por Fiorin, Flores e Barbisan (2013).

No entanto, só depois de a Linguística se tornar ciência é que se começam a desenvolver trabalhos lexicográficos mais didáticos. Neste sentido,

> A verdadeira lexicografia, porém, só se vai iniciar nos tempos modernos. Os primeiros dicionários espanhóis foram: o *Universal Vocabulário* de Alonso de Palencia (1490) e os vocabulários *Latino Español* (1492) e *Español Latino* (1495) de Antônio de Nebrija, autor também da primeira gramática espanhola (BIDERMAN, 1984, p. 2, grifos da autora).

Com o desenvolvimento desta ciência ou disciplina nos tempos modernos, também começou a surgir interesse por alguns pesquisadores em estudar algumas combinações das unidades lexicais ou unidades lexicais complexas, com cunho cultural. Algumas destas combinações das unidades lexicais recebem a designação de fraseologias. A questão sobre o estudo das fraseologias nas disciplinas de Lexicologia e Lexicografia está vinculada aos mecanismos que devem ser usados para enquadrá-lo em diferentes tipos de dicionários.

Depois destas breves considerações sobre o desenvolvimento do estudo da Linguística desde o século XIX, até os nossos dias, na seção a seguir procuraremos descrever o percurso teórico sobre o estudo e concepções da(s) fraseologia(s) e/ou expressões idiomáticas e sua importância. Também iremos falar da paremiologia, a área que se interessa pelo estudo das parêmias, donde encontramos os provérbios que são o nosso objeto de estudo.

2.3 A(s) Fraseologia(s): a problemática da sua designação

Falar de fraseologias é fazer uma incursão sobre diferentes campos da Linguística como a Sociolinguística, a Lexicologia, a Lexicografia, Análise do Discurso, dentre outras áreas de estudos linguísticos bastante férteis neste campo de saber. Trata-se de um tema que tem sido objeto de estudo para alguns pesquisadores com interesse para a semântica e pragmática da língua(gem), como Xatara (1998), Macalane (2009), Chacoto (2012) Zavaglia (2014), entre outros, que oferecem linhas variadas nas suas pesquisa. Pelo fato de estarmos trabalhando com um termo polêmico (fraseologias e/ou expressões idiomáticas) e que dificilmente é de consenso entre teóricos que a ele se dedicam, faz-se necessário, antes, explicitar este conceito norteador e de extrema importância por nos manter centrados nos objetivos iniciais deste trabalho.

O estudo de fraseologias e dicionários fraseológicos remonta ao período antes do Curso de Linguística Geral do linguista Ferdinand de Saussure, de 1916. Segundo Xatara (1998, p. 14),

"teoricamente Saussure foi o primeiro a chamar atenção para a existência de *combinações não livres* (Saussure, 1969), mas as particularidades dessas combinações foram desenvolvidas, sobretudo por Bally (1951), ao instituir fraseologias como uma disciplina dentro da lexicologia".

Bem mais que os linguistas ocidentais, sublinha a autora (dentre eles destacam-se, como pioneiros, os alemães Thun e Hausermann e o norte americano Weinrich), os principais seguidores de Bally, quanto ao aprofundamento dos aspectos teóricos dessa questão, são os russos como Vinoghradov (ETTINGER, 1982; TRISTÁ, 1988, citados por XATARA, 1998). Portanto, o interesse pelas fraseologias não constitui assunto de hoje tanto que, nas pesquisas sobre linguagem, ele já vem sendo objeto de estudo também no período antes até de a Linguística se instituir como ciência.

Segundo Silva (2014, p. 25), "tendo se firmado como disciplina científica no início do século XX, a fraseologia, apesar de ser relativamente nova, já conta com várias vertentes que teorizam cada uma, sobre a delimitação de seu objeto de estudo". A autora acrescenta que entre uma vasta gama de denominações, que os teóricos da área conhecem bem, os fraseologismos continuam sendo um objeto de estudo esquivo, já que, incitam muita discussão a respeito de sua natureza. De acordo com Dobrovol'skij (2012, *apud* MARTINS, 2014, p. 119, grifos nossos),

> [...] embora os estudos na área de *fraseologia* tenham origem na década de 50, apenas nos anos 80 tal ciência torna-*se internacionalmente reconhecida*, quando o interesse desta área é expresso pela grande quantidade de publicações e eventos da área. Posteriormente, já no final da década seguinte, o estabelecimento da Sociedade Europeia de Fraseologia (EUROPHRAS) reafirma a necessidade do intercâmbio internacional entre as pesquisas.

Das últimas três citações, podemos constatar que, no século XX, além de a Linguística tornar-se ciência, pequenas áreas ou subáreas, como a fraseologia, também começam a ganhar interesse de estudo.

Para Xatara (1998), o estudo das fraseologias veio e vem adquirindo uma importância cada vez maior, tanto do ponto de vista teórico, na investigação das regras léxico-semânticas e gramaticais, como do ponto de vista prático, no ensino/aprendizagem das línguas nacionais e estrangeiras, e na elaboração de dicionários. Referimo-nos à pertinência de estudos das lexias compostas, complexas e textuais, principalmente no impacto da elaboração de seus dicionários para o ensino e aprendizagem. Como refere Greimas (1960, *apud* XATARA, 1998, p. 15), "a importância destes estudos é inegável, porque as expressões idiomáticas são unidades de base,

como as palavras simples, devendo ser integradas sistematicamente no inventário dos elementos lexicais constitutivos das estruturas semiológicas da linguagem".

A discussão sobre se fraseologias são ou não expressões idiomáticas e se a palavra fraseologia é sinônima de provérbio, ou ainda, se esta última faz parte de outra área de estudo chamada paremiologia também vem desde há muito. Para citar alguns exemplos, Silva (2014) diz que os fraseologismos são denominados de várias maneiras, de acordo com a abordagem adotada: *locuções fraseológicas, fraseolexemas, frasemas, idiomatismos, lexemas idiomáticos, expressões idiomáticas, lexias complexas,* dentre outras.

Para acrescentar a esta lista de denominações, Corpas Pastor (1996, citado por ALVEZ, 2014) aponta certa homogeneidade quanto ao emprego do termo fraseologia para designar o estudo do que ele chama de combinações léxicas e o problema em delimitar o seu objeto de estudo. À lista de Silva (2014), o autor (CORPAS PASTOR, 1996 *apud* ALVEZ, 2014) acrescenta termos como *frases feitas, locução, expressão pluriverbal, unidades fraseológicas*. Biderman (2001) acrescenta o termo *idiotismo,* enquanto Davel (2012) prefere usar o termo *expressões cristalizadas*; e ainda há outros que usam a expressão *léxico de usos*.

Na perspectiva de Xatara (1998), esta macroárea (fraseologia) vai dividir-se em fraseologias populares (como os idiomatismos, as gírias, os provérbios e afins) e em fraseologias técnico-científicos (em que se encontram as expressões terminológicas). O que podemos analisar dos autores acima é que enquanto Corpas Pastor (1996, *apud* ALVEZ, 2014) e Silva (2014) consideram fraseologia e expressão idiomática como termos que designam o mesmo objeto, Xatara (1998) considera fraseologia como um termo que designa uma ciência macro dentro da qual encontramos as expressões idiomáticas, as gírias, os provérbios.

Ainda nesta perspectiva da problemática de designação deste conceito, Zavaglia (2014) apresenta outra área, a paremiologia, onde podemos enquadrar as combinações léxicas designadas de provérbios, excluindo-as da área de fraseologia como os autores acima o fazem. Para diferenciar estas duas áreas (paremiologia e fraseologia), Zavaglia (2014, p. 6, grifos nossos) diz que,

> Os fraseologismos, *unidades de estudo da fraseologia*, entendidos como fórmulas coletivas e tradicionais, espelham a mentalidade de um povo, assim como sua história, seus costumes, crenças e estados afetivos, segundo a perspectiva daqueles que conseguem reconhecê-los e investigar a visão de mundo que refletem. No decorrer dos séculos, essas combinações cristalizaram-se num amplo

> número de expressões e hoje são portadoras das vivências de uma ou mais gerações aplicadas ao cotidiano.

Ao acrescentar que estes são discutidos e retratados tanto na língua geral como também no domínio específico, esta autora estaria a concordar com o ponto de vista de Xatara (1998) sobre a existência de fraseologias populares (de língua geral) e científicas (do domínio específico). Baseando-se na citação acima sobre fraseologia e para diferenciá-la da paremiologia, a autora acima citada acrescenta que,

> [...] a Paremiologia estuda os provérbios que representam um patrimônio cultural incomensurável que proporciona uma imensa riqueza de significados às línguas, fato esse que os projeta em uma dimensão histórica universal. Além disso, sintetizam o valor de incontáveis experiências humanas que, de certo modo, são levadas a uma reflexão pelas gerações futuras para que possam extrair úteis ensinamentos e apropriadas exortações, isto é, conselhos e avisos, para serem capazes de enfrentar, com maior serenidade e confiança em si mesmos, os pequenos, grandes e múltiplos desafios que a vida quotidiana lhes reserva. (ZAVAGLIA, 2014, p. 6).

Da distinção destas duas áreas por esta autora, constatamos que o termo fraseologia deve ser considerado como uma área mais geral, que inclui diferentes tipos de combinações lexicais, incluindo as unidades paremiológicas, enquanto que a paremiologia, que tem como unidade mínima as parêmias, vai ser a disciplina exclusiva e específica de provérbios e outros tipos de parêmias populares.

Com isso queremos dizer que apesar de expressões como “Raio X”, “dar tudo errado”, “ter muito trabalho nas mãos”, extraídas de Silva (2014), e “chorar pelo leite derramado”, “abarcar o mundo com as pernas” de Martins (2014), e “comer o pão que o diabo amassou”; “quebrar galho”, “descascar um abacaxi”, “tentar tirar leite de pedra”, “jogando verde para alguém”, “não dar bola para ninguém”, retirados de Ortiz Alvarez (2011), serem considerado fraseologias, eles não constituem provérbios.

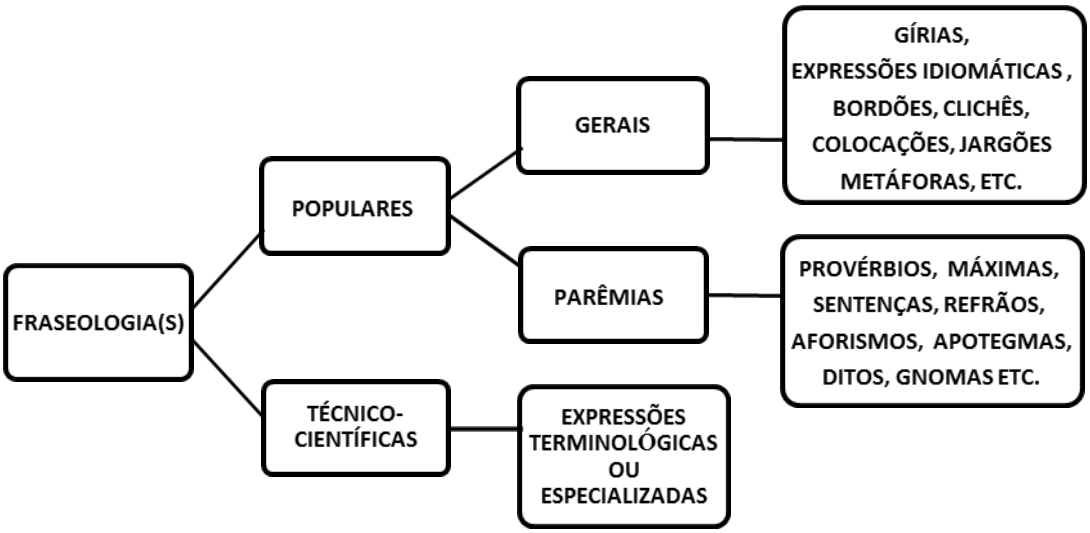
Embora sejam “o conjunto de modos de expressões característico de um idioma [...] [que] manifestam a mentalidade de um povo, de acordo com a perspectiva do grupo social que os produz, e ainda, em última análise exprimirem a visão de mundo de seus falantes” (PIRES, 2014, p. 82), elas (as expressões do parágrafo acima) não são expressões de “discurso cristalizado no tempo, com uma origem opaca de difícil recuperação e que se mantém surpreendentemente onipresente na memória de seus falantes, transmitindo o senso comum por meio de metáforas de uso coletivo” (XATARA, 1998, p. 21, *apud* PIRES, 2014, p. 82), como as expressões “mais vale

um pássaro na mão do que dois voando", "quem com ferro fere, com ferro será ferido", extraídas de Martins (2014). Ou, ainda, "Mãe não temeste, pai não tiveste, diabo te fizeste", "Mãe, a gente só tem uma", "Madrasta e enteada sempre andam a unhadas" de Moreira e Silva (2014); "Um velho que morre é uma biblioteca que arde" e "O cipó desentorta-se quando novo", tirados de Mota (1974) que podem, sim, ser considerados provérbios.

Portanto, todas as expressões apresentadas nos últimos dois parágrafos são fraseologias, mas nem todas são provérbios, pois apenas as últimas (do último paragrafo) é que podem ser tratadas como tal, pelo seu caráter tradicional, autônomo e incontestável, características que serão explicitadas detalhadamente doravante.

Não é objetivo deste trabalho diferenciar ou considerar sinônimos os termos expressão idiomática, fraseologia, provérbios, mas, baseando-nos nas leituras feitas, desenhamos um esquema que poderia nos ajudar a enquadrar os diferentes tipos de fraseologias, com vista a nos manter centrados e direcionados ao nosso objeto de estudo. Observemos:

Figura 6: Esquema da categorização das unidades fraseológicas



Fonte: O próprio autor

O esquema acima apresentado pode se interpretar da seguinte maneira: dentro da área ou ciência maior, a Fraseologia, encontramos dois tipos de fraseologias: populares e técnico-científicas. Nas primeiras, encontram-se as gerais (caso das gírias, bordões, clichês, colocações,

jargões, metáforas, das expressões idiomáticas ou idiomatismos) e, por outro lado, encontramos as parêmias (refrãos, provérbios, máximas, sentenças, aforismos, ditos etc.).

Nas segundas, temos as expressões terminológicas ou especializadas, as quais acreditamos que podem se encontrar em textos científicos específicos. Vale salientar que hoje a subárea responsável pelo estudo das expressões especializadas é chamada de *fraseologia especializada*, onde se estudam as unidades fraseológicas utilizadas na comunicação entre profissionais e/ou estudiosos de determinada área do conhecimento, exemplos da fraseologia musical, fraseologia jurídica, fraseologia aérea (aeronáutica), fraseologia ambiental, fraseologia computacional, a fraseologia da medicina, entre outras (CALDAS, 2014).

Portanto, para facilitar a compreensão deste trabalho, a partir do esquema acima, devemos sublinhar que, desde já estabeleceremos uma diferença entre fraseologia, fraseologias e provérbios. O termo fraseologia será usado polissemicamente, por um lado como a ciência geral ou macro (e dentro dela encontramos a paremiologia que estuda as parêmias), que estuda unidades lexicais designadas de fraseologias ou unidades fraseológicas. Por outro lado, poderá designar a fraseologia, uma unidade fraseológica no singular. E para o caso do termo provérbio, este é usado como uma unidade fraseológica específica, mas que não incluem todo tipo de parêmias, e muito menos todo tipo de fraseologias, conforme o esquema desenhado acima.

Depois de discutirmos sobre a designação, com vários termos, das combinatórias das unidades lexicais, a seguir conceituamos o termo fraseologia(s) e/ou expressão idiomática.

2.3.1 Conceptualização da(s) Fraseologia(s) e/ou da(s) Expressões Idiomática(s)

Segundo Mexias-Simon (2011), a origem mais remota da fraseologia popular encontra-se nos velhos berços da civilização, na China tradicional, no Egito, na Índia e na Pérsia e até na civilização greco-romana. Nas obras inspiradas pelo Cristianismo, sobretudo no livro conhecido como Imitação de Cristo, a Bíblia, também encontramos este tipo de fraseologismo. Já em Protágoras, “a maneira dos antigos sábios era caracterizada por uma espécie de concisão lacônica [...], sentenças concisas e dignas de memória [...], máximas que estão em todas as bocas” (PLATÃO, 1922, *apud* MEXIAS-SIMON, 2011, p. 60).

Entretanto, o estudo da disciplina de fraseologia surgiu no início do século XX e continua sendo um objeto de estudo esquivo que incita muita discussão a respeito de sua natureza. Os

fraseologismos são expressões cujo significado não depende da soma da carga semântica das palavras que os compõem (VILELA, 2002; VALE, 1999; WELKER, 2002 citados por MATIAS, 2008). Estas expressões são marcadamente fixas, idiomáticas e dotadas de uma tipicidade sintática e semântica. Eles funcionam como um processo de ampliação do léxico, servindo assim para a lexicalização da nomeação, conceptualização, categorização, qualificação da nossa experiência quotidiana (VILELA, 2002).

Dentre as várias características básicas de fraseologismos enumeradas por Corpas Pastor (1996, *apud* Matias, 2008), temos a destacar: (i) são expressões formadas por várias palavras; (ii) estão institucionalizadas, ou seja, se tornam convencionais devido ao uso frequente; (iii) possuem estabilidade, uma vez que seus componentes mantêm uma certa ordem; (iv) apresentam algumas particularidades semânticas ou sintáticas, isto é, podem conter significados metafóricos ou figurados, apesar de não ser uma característica de todas as unidades fraseológicas.

Na perspectiva de Cunha (1997, citado por TULLIO, 2005), na origem etimológica da palavra idiomática, *idio* significa elemento de composição derivado do grego *idio*, de ídios, isto é, próprio, pessoal, privativo; portanto, idiomático é aquilo relativo a uma determinada língua. Apesar de bastante usado em trabalhos sobre música, o termo idiomático não se encontra neles profundamente discutido. Por outro lado, acrescentam os autores acima, outras áreas o fazem com mais frequência, como a literatura, onde o termo está ligado às expressões e figuras de estilo, que deixam claras, em uma primeira leitura, as características básicas de um estilo poético ou de um determinado autor.

Na Linguística, Xatara (1998) define expressão idiomática como uma lexia complexa indecomponível, conotativa e cristalizada em um idioma pela tradição cultural. Segundo esta autora, para identificarmos uma expressão idiomática, devem-se considerar as seguintes características: a indecomponibilidade da unidade fraseológica (quase não existindo possibilidade de substituição por associações paradigmáticas), a conotação (sua interpretação semântica não pode ser feita com base nos significados individuais de seus elementos) e a cristalização (consagração de um significado *estável*).

No que refere à expressão idiomática como uma **lexia complexa indecomponível**, Xatara (1998, p. 18) diz que

> [...] as expressões idiomáticas são unidades locucionais ou frasais que constituem uma combinatória fechada, de distribuição única ou distribuição bastante restrita,

> pois se apresentam como sintagmas complexos que não têm paradigmas, ou seja, quase nenhuma operação de substituição característica das associações paradigmáticas pode ser aplicada.

Neste sentido, analisando uma expressão idiomática como um todo, veremos que há uma impossibilidade de substituir os elementos paradigmáticos, pois fazendo isso corremos o risco de não ter a mesma expressão, mas um conjunto de palavras, que embora tenham ou não sentido naquela língua, o seu significado não será o mesmo da expressão idiomática em causa. Por exemplo, na expressão idiomática da língua Tewe **Gunwe rimwe aricwhanyi inda,** cuja tradução literal seria "*Um dedo não mata piolho"*, não podemos substituir a palavra **Gunwe** '*dedo*' por outro membro do corpo humano como **moko** '*braço*', **dziso** '*olho'*, pois, ao fazermos isso esta frase não será a mesma e, consequentemente, não será uma expressão idiomática nesta língua. Daí se referir à sua distribuição única e bastante restrita.

No que tange à consideração das expressões idiomáticas como lexias complexas, Biderman (2001) chamara atenção a este ponto. Na perspectiva desta autora (p. 172-173), "além das lexias complexas, o português, como qualquer língua, possui um número muito grande de expressões idiomáticas ou idiotismos na terminologia da gramática tradicional". Concordando com Corpas Pastor (1996, *apud* MATIAS, 2008), citado anteriormente, a autora continua dizendo que tais idiotismos são *combinatórias de lexemas* que o uso consagrou numa determinada sequência e cujo resultado não é somatória das suas partes, isto é, não se pode chegar ao significado da expressão completa, somando-se os significados de cada um dos seus elementos constituintes (BIDERMAN, 2001).

O que percebemos desta autora em relação ao posicionamento de Xatara (1998) é que ela não considera as expressões idiomáticas como lexias complexas, mas como combinatórias de lexemas, considerando lexema a unidade léxica abstrata em língua que se manifesta no discurso através de lexias. Neste contexto, para esta autora, as lexias seriam as formas diferenciadas do lexema que aparecem no discurso. Biderman, (2001, p. 170, grifo nosso) afirma ainda que

> [...] existe toda uma gama de grau de "soldadura" entre os elementos daquilo que chamaremos lexia complexa, por oposição a lexias simples. Relativamente aos graus de aglutinação entre os elementos de uma lexia complexa, poderemos distinguir algumas perfeitamente soldadas e outras com forte índice de coesão interna.

Embora não convencida com a inconsistência do código escrito, ela considera as unidades como *bom dia, capa de chuva, mercado negro, dor de cabeça,* como lexias complexas e as diferencia das lexias simples que, segundo ela, será reservada para as unidades que são grafadas como um único segmento. Biderman, então, considera as unidades lexicais que compõem uma expressão idiomática como lexemas e não lexias complexas e acrescenta ainda que "as expressões idiomáticas são geralmente intraduzíveis de uma língua para outra, ou seja, não se pode fazer uma tradução literal de um idiotismo, pois o resultado seria absurdo e não correspondente ao significado global da expressão" (BIDERMAN, 2001, p. 173).

Ainda sobre a questão de considerar as expressões idiomáticas como lexias complexas ou não, Pottier (1965, citado por CARVALHO, 2014) acrescenta outro conceito, o de lexias textuais. Segundo este autor, a linguagem verbal é composta por lexias simples, compostas, complexas e textuais. As simples são compostas por apenas uma palavra, as compostas, por duas ou mais e são ligadas por hífen; as complexas seriam as combinações fixas e indecomponíveis, as chamadas expressões cristalizadas (todas as fraseologias); as textuais seriam pequenos textos como provérbios e orações (CARVALHO, 2014). Para esta autora, os fraseologismos estariam entre as lexias complexas e textuais e os provérbios como lexias textuais.

Voltando aos conceitos que Xatara (1988) considera como importantes para caracterizar uma expressão idiomática, o segundo conceito é de considerar uma expressão idiomática como **um sintagma conotativo**. Greimas (1960, *apud* XATARA, 1998, p. 20) diz que,

> [...] a cada segmento da cadeia sintagmática considerada uma expressão idiomática, convenciona-se a atribuição de uma significação segunda, ou de pelo menos um primeiro nível de abstração, que constitui transferência de significados de um lugar semântico a um outro, como significante continuando o mesmo.

Acrescenta a autora que se trata de um tipo de conotação extralinguística de uma paráfrase atualizada em unidades comutáveis com frases inteiras (XATARA, 1998). Tomando como exemplo novamente a expressão idiomática da língua Tewe **Gunwe rimwe aricwhanyi inda,** cuja tradução idiomática no português seria "*A união faz a força"* a informação que esta expressão traz nesta língua refere-se à potencialização do todo pela interação das partes, ou seja, o processo no qual se conseguem maiores/melhores resultados pela cooperação entre as pessoas.

Portanto, as fraseologias são expressões que, por mutação semântica, passam a constituir uma unidade porque os componentes do sintagma não podem mais se dissociar significando outra

coisa, ou seja, sua interpretação semântica não pode ser calculada a partir da soma dos significados individuais. No entanto, a expressão acima, na língua tewe significa, semanticamente, o processo no qual se conseguem maiores/melhores resultados através da cooperação entre as pessoas, e não a outro significado como *Um dedo não mata piolho,* como literalmente poderia se traduzir.

Por fim, no que refere à expressão idiomática como um **sintagma cristalizado**, Xatara (1998, p. 21, com destaques da autora) refere que

> [...] a frequência de seu emprego pela comunidade dos falantes, em outras palavras, é a sua consagração pela tradição cultural que o cristaliza em um idioma tornando-o estável em significação. Essa consagração de combinatórias inusitadas não se deve à competência linguística, responsável pelo critério gramatical, mas como as expressões idiomáticas sofrem um processo de "desgramaticalização" [...], a lexicalização é motivada pela lacuna lexical de uma língua para expressar, provocando um efeito de sentido (geralmente eufemístico, enfânico ou irônico), certas intenções estilísticas, certas nuanças de sentimentos, emoção, ou sutilezas de pensamento dos falantes, que retêm tais combinações em sua memória coletiva.

A autora acrescenta que é por isso que se diz que as expressões idiomáticas se perpetuam, passando do individual para o social, como patrimônio do dizer tradicional e cristalizado. Neste sentido, as expressões idiomáticas **Gunwe rimwe aricwhanyi inda** na língua tewe e **A união faz a força**, na língua portuguesa, são cristalizadas cada uma na comunidade de uso, tanto que o seu propósito (dar certas nuanças de sentimentos, emoção ou sutilezas de pensamento dos falantes) só é funcional e transmitido de geração em geração nas comunidades falantes destas línguas e não em outras comunidades que não as usam. Portanto, por este seu valor semântico especial, são distintas dos neologismos sintagmáticos, pois elas são lexicalizadas de muito nesta comunidade e não mais em vias de lexicalização (ALVES, 1991, citado por XATARA, 1998).

No seu artigo com o título "Estudo comparativo de expressões idiomáticas do domínio dos sentimentos no português brasileiro e no português europeu", Nogueira, Almeida e Pinheiro (2014) problematizam as características que Xatara (1998) considera *sine qua non* para interpretação destas expressões. Eles consideram as primeiras duas características (*sintagma conotativo* e *lexia complexa indecomponível*) como não consistentes, por apresentarem características do comportamento de uma parte das expressões idiomáticas como se fosse o comportamento padrão ou único. E sublinham que *a cristalização* é a única característica que se pode generalizar sobre as expressões idiomáticas e "esse critério está relacionado à

convencionalidade das expressões, ou seja, a consagração através do uso que é comum a todas as expressões independentemente da sua forma, grau de preenchimento/fixidez, etc" (NOGUEIRA; ALMEIDA; PINHEIRO, 2014, p. 225).

Na perspectiva de Nhaombe (2006, *apud* QUIRAQUE; PAULA, 2016), expressões idiomáticas estão correlacionadas com os significados pragmáticos culturalmente institucionalizados e ao uso social apropriado da língua no contexto. Se observarmos esta definição, principalmente no que se refere ao uso dos idiomatismos no seu contexto, devemos prestar muita atenção na busca de idiomatismos correspondentes de uma língua para outra. Para os autores acima, esta atenção deve incidir nas estratégias culturais ligadas não só às competências linguísticas e comunicativas das duas línguas, mas, também, ao conhecimento e às experiências da cultura da comunidade falante das línguas em questão.

Contudo, as expressões idiomáticas fazem parte de muitos e outros tipos de léxicos de usos, frequentes no dia-a-dia de diferentes comunidades no mundo. Estas vêm, desde muito, sendo objeto de estudo de vários linguistas que investigam a matéria de lexicologia e lexicografia, empenhados no estudo do léxico e da sua (in)traduzibilidade para diferentes línguas e culturas. Entendemos léxico de uma língua como "o repositório da cultura e da história de um povo que o (re)cria e dele faz uso e que está ativo nas práticas linguísticas cotidianas desses falantes, servindo-lhes a nomear e categorizar as múltiplas práticas de cultura" (SIQUEIRA, 2013, p. 5).

Parte das fraseologias gerais, as expressões idiomáticas "são construções peculiares de uma língua não traduzíveis, literalmente, para outra língua" (NTSANWISI, 1985, p. xi, citado por LANGA, 2007, p. 14). São expressões que funcionam como unidades singulares e cujo significado não é possível deduzir das suas partes em separado, o que lhe emprega a característica de idiomaticidade (LOPES, 2004), a possibilidade de interpretação de um significado único, que não dependa da interpretação de cada uma das partes constituintes.

Depois destas breves palavras sobre a problemática de categorização, definição e conceptualização dos diferentes tipos de combinatórias lexicais (fraseologias e expressões ideomáticas), em seguida apresentaremos uma pequena discussão em torno das parêmias, no caso específico de provérbios, que são objeto de estudo deste trabalho.

2.4 As parêmias: concepção e conceptualização de provérbios

Recuperando o esquema sobre a categorização das combinatórias das unidades lexicais que apresentamos anteriormente para servir de base no nosso trabalho, importa recordar que assumimos, neste trabalho, que os provérbios se encontram dentro das parêmias que, por sua vez, se enquadram como fraseologias populares. Retomando a problemática da designação e existência de diferentes termos para as combinações das unidades lexicais, com cunho único e em que a interpretação do seu significado não pode ser feita de forma separada, esta seção deste capítulo tem como objetivo trazer pequenas discussões e comentários fundamentados por diferentes autores sobre o estudo das parêmias, no nosso caso, os provérbios.

Na perspectiva de Chacoto (2012, p. 159, grifos nossos), "a confusão terminológica reinante, *na designação da combinação das unidades lexicais*, está na raiz da produção de obras de caráter 'híbrido' onde se misturam indiscriminadamente todos os tipos de compostos, embora *muitos deles* amiúde sob a designação de provérbios". A confusão terminológica que a autora faz destaque refere-se a diferentes designações que as combinações das unidades lexicais recebem de acordo com a abordagem teórica em causa, que podem ser: *locuções fraseológicas, fraseolexemas, frasemas, idiomatismos, expressões idiomáticas, expressões cristalizadas,* dentre outras mencionamos anteriormente.

Sobre a origem desta confusão reinante até os nossos dias, Chacoto ressalta:

> Émile Chasles (*apud* M. Maloux 1992: IX), na sua tese sobre Erasmo, defende que a confusão terminológica terá tido início justamente no século XVI, com a obra de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), ao publicar em 1500 os *Adagia*, onde inclui frases e expressões muito distintas (CHACOTO, 2012, p. 159).

A título de exemplo desta miscigenação terminológica, segundo consultas que fizemos no Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 5.0.3, constatamos o seguinte sobre o conceito de provérbio:

> Máxima ou sentença de caráter prático e popular, comum a todo um grupo social, expressa em forma sucinta e geralmente rica em imagens; adágio, ditado, anexim, exemplo, refrão, refrém, rifão. Ex: "Casa de ferreiro, espeto de pau"; "Quanto maior a nau, maior a tormenta" (FERREIRA, 2004).

Em outras consultas que fizemos ao Dicionário Houaiss sobre o mesmo termo encontramos o seguinte: "frase curta, ger. de origem popular, freq. com ritmo e rima, rica em imagens, que

sintetiza um conceito a respeito da realidade ou uma regra social ou moral (p. ex.: *Deus ajuda a quem madruga*)" (HOUAISS; VILLAR, 2009). Como vimos, enquanto neste dicionário o termo provérbio é definido isoladamente dos outros tipos de parêmias, isto é, os provérbios são definidos distintamente das máximas, refrão etc., para Ferreira (2004) todos eles são sinônimos.

No seu artigo intitulado "Fraseoparemiologia e Tradutologia", Chacoto (2012, p. 215, com destaques da autora) afirma que,

> Em português, são múltiplos os termos utilizados para designar as estruturas paremiológicas. Entre outras designações encontram-se nomeadamente as seguintes: *adágios, aforismos, anexins, apodos, apotegmas, axiomas, berbões, brocardos, conselhos, ditados, ensinanças, exemplos, gnomas, juízos, máximas, parêmias, prolóquios, provérbios, rifões, (rifães, rifãos), sentenças,* etc.

À lista de conceitos apresentados acima, Mota (1974) acrescenta outras várias formas e origens proverbiais tais como *brocardo*, *dito, estribilho*, *princípio, proposição, refrão* e até mesmo *parábola e enigma*; enquanto que *chufa, dictério, preceito e superstição* são outros termos acrescentados por Xatara e Succi (2008). Neste contexto, "percebe-se, logo à primeira vista, que esta cadeia dita sinonímica é, antes de tudo analógica, pois cada um destes termos apresenta matizes semânticos que os tornam inconfundíveis e válidos por si mesmos" (MOTA, 1974, p. 43).

A busca da definição do termo provérbio nos dicionários de Aurélio e Houaiss, completada com as citações de Chacoto e Mota, demonstra-nos a persistência da problemática da designação, com várias terminologias, às expressões que desde há muito vêm sendo utilizadas por diferentes comunidades do mundo para conduzir as suas vidas diárias, o que mostra a dificuldade bem visível de muitas tentativas, até hoje, em definir com rigor este(s) termo(s). Aliás, Chacoto (2012, p. 215) já sublinhara que "qualquer consulta a um dicionário de língua permitir-nos-á concluir o caráter subjetivo e a circularidade dos conceitos que remetem incessantemente de um termo para outro como se todos fossem mais ou menos sinónimos".

Com os argumentos acima, fica evidente que a problemática da "confusão" da designação, com várias terminologias às expressões que há muito têm sido objeto de estudo de vários pesquisadores, é um problema muito antigo que não será possível esgotá-lo neste trabalho.

Uma das problemáticas que também se tem verificado nos estudos destas unidades fraseológicas é a distinção entre o provérbio e a expressão idiomática. O que há em comum entre estes dois tipos de fraseologias é o seu carácter fixo, conotativo e semântico ditado pela comunidade linguística detentora. Assim, "[...] para os estruturalistas, os provérbios, à semelhança

das expressões idiomáticas fixas revelam, por um lado, uma certa rigidez de estrutura e, por outro, um funcionamento semântico que escapa muitas vezes aos princípios da semântica composicional" (MACALANE, 2009, p. 362-363).

A fronteira entre os provérbios e as expressões idiomáticas é bastante ínfima, o que faz com que muitas vezes se confundem mutuamente. Um aspecto que distingue estes dois tipos de fraseologias, ressaltado por autores como Ageno (1960), Taylor (1975), Norrick (1985) e Lopes (1992), citados por Macalane (2009), prende-se ao grau de *autonomia* dos dois, isto é, entende-se que os provérbios sejam mais autônomos em relação às expressões idiomáticas no conceito de frase/enunciado.

Os autores acima vão mais além ao afirmarem que os provérbios, por sua vez, distinguem-se ainda de outros tipos de parêmias como os aforismos, apotegmas e máximas pelo fato de serem *anônimos* e orais, contrariamente àquelas, que, para além de terem autores conhecidos, constituem textos escritos. Portanto, o que percebemos daqueles autores, é que enquanto que o caráter de *autonomia* (funcionar como uma unidade completa e que se autogoverna num ato de comunicação) diferencia os provérbios dos outros tipos de fraseologias/fraseologismos como as expressões idiomáticas, o caráter de *anonimato* (ausência de nome ou de assinatura de autor) e a *oralidade* diferenciam-nos dos outros tipos de parêmias. A respeito do seu caráter de anonimato (SANTOS, 2015, p. 10473), ressalta:

> O anonimato [dos provérbios], dificultando o reconhecimento exato de sua origem, torna-se ainda maior em países de imigração, uma vez que, originados em outras culturas, pode, com a miscigenação de raças, ter-se enraizado e naturalizado em outra língua, tornando o reconhecimento de sua origem quase impossível (Steinberg, 1985). Com isso, é possível presumir que os provérbios, inicialmente religiosos, foram criados por autores conhecidos, mas que, no decorrer dos séculos, foram perdendo autoria e caindo no domínio público.

Portanto, a *autonomia ou autoridade, o anonimato, a oralidade, as crenças* etc. tornam os provérbios mais tradicionais e batizados como expressões que nem de longe se podem refutar.

Se considerarmos a ideia de Chacoto (2012, p. 214), que defende que "as unidades fraseológicas ou fraseologismos também são designadas como expressões fixas, expressões cristalizadas ou idiomáticas" e ainda ressalta que "as parêmias são fraseologismos com características específicas, e delas se ocupa a paremiologia", percebemos que a fraseologia é uma área macro do estudo das combinações das unidades lexicais cristalizadas enquanto que a paremiologia vai ser uma área micro da fraseologia.

Nesta linha de ideias, enquanto Pires (2014) salienta que a *paremiologia* estuda arquilexemas que englobam os refrões, provérbios, máximas, sentenças, aforismos, ditos populares etc., Zavaglia (2014, p. 6) defende que a "paremiologia estuda os provérbios que representam um patrimônio cultural incomensurável que proporciona uma imensa riqueza de significados às línguas, fato esse que os projeta em uma dimensão histórica universal", como já havíamos citado nas páginas anteriores. Destas citações, entendemos que, por um lado, a primeira autora concebe a paremiologia como uma área que engloba outros pequenos tipos de unidades paremiológicas; por outro lado, a última autora defende que a paremiologia somente centra-se no estudo dos provérbios.

Para mediar a ideia das duas autoras acima, Chacoto (2012) traz outra abordagem sobre este termo. Nos dizeres desta autora, com o trabalho desenvolvido por Jesús Cantera, Julia Sevilla Muñoz e Manuel Sevilla Muñoz (2005), considera-se atualmente a existência de dois grandes grupos de parêmias: as *parêmias populares* ou *clássicas* e as *parêmias cultas*. Para eles, nas ***parêmias populares*** ou ***clássicas*** encontramos os *refrões,* os *ditos,* os *adágios,* os *dialogismos,* os *wellerismos* e as *frases proverbiais*; e nas ***parêmias cultas*** encontramos *as sentenças, as máximas, os apotegmas e os aforismos* (CHACOTO, 2012). Nesta ordem, os provérbios encontram-se dentro das parêmias populares ou clássicas.

Ademais, nos parece que Zavaglia (2014) não se distancia de Chacoto (2012), pois esta já sublinhara que, em português europeu, o termo mais utilizado para designar uma parêmia de caráter popular é *provérbio*. Neste sentido, em última instância, a Paremiologia é um estudo das parêmias populares e cultas, incluindo-se os provérbios.

2.4.1 A história e estudo dos provérbios: sua inter-relação com a cultura

Por ser um dos gêneros mais antigos, àquela época era difícil encontrar quem não usasse os provérbios, principalmente os políticos. Segundo Zavaglia (2010), esse gênero atraía muitíssimo os governantes, tendo as sautoridades política e a proverbial andado de mãos dadas desde a época de Salomão, podendo, por meio da história, haver uma compreensível confusão entre o provérbio e o *slogan* político, já que a predefinição desse último muito se aproxima da configuração proverbial.

A esta altura, para os políticos, usar provérbios nos seus discursos era a maneira mais eficiente para serem aceitos nas comunidades trabalhadoras mais baixas principalmente por estes (provérbios) serem autoritários e incontestáveis (ZAVAGLIA, 2010). A autora continua afirmando que por serem usados em massa pelos políticos nas cidades fez com que os provérbios não desaparecessem quando expostos ao processo de modernização, ao contrário de outros tipos de ditados (parêmias) que, na sua maioria, não sobreviveram à passagem de campo para cidade.

Quanto às produções literárias, vale salientar que tanto em Israel, na Rússia, na Inglaterra e na China, assim como com alguns escritores latinos da Idade Média, entre outros de vários países, os provérbios eram bastante usados nas obras literárias de vários escritores e recomendados em manuais de retórica. Aliás, isso fazia com que esses fossem considerados instrumentos básicos e de reconhecimento para qualquer bom escritor ou orador, o que fazia com que grandes escritores da época, tais como Rabelais, Cervantes e Shakespeare também fizessem uso desse gênero em abundância (OBELKEVICH, 1997, *apud* ZAVAGLIA, 2010).

Sobre a sua origem, argumenta-se que o termo provérbio vem do latim *Proverbiu(m),* que mais tarde passou para *provérbio* em português; *proverbio* em espanhol; *proverbe* em francês; *proverbi* em catalão; *proverbio* em italiano e *proverb* em romeno (MOTA, 1974), com uma etimologia que divide vários estudiosos, "pois para alguns, ela [provérbio] vem de 'probatum verbum'; para outros – a maioria – vem de 'pro verbum'. A forma proverbi (m) = proverbum, seria um resultado posterior" (MOTA, 1974, p. 42). Pode ser que o termo tenha sido escrito de outra forma, principalmente nas línguas das quais o latim tenha derivado.

Xatara (2002, p. 13 *apud* SANTOS, 2015, p. 10473), atesta que "o provérbio aparece pela primeira vez em textos do século XII, e o mais antigo estudo, assinado por Henri Estienne, data de 1579 – embora a mais antiga coleção de provérbios seja a do inglês John Heywood, de 1562". Ademais, "a existência dos provérbios tem origem muito mais remota, e só não [...] [foi] atestada antes porque os mesmos não puderam ser arquivados, pertenciam a uma tradição oral e se perderam tais documentações através do tempo" (SANTOS, 2015, p. 10473).

Na perspectiva de Zavaglia (2010, p. 115, citando OBELKEVICH, 1997), "na segunda metade do século XVI, os provérbios tiveram seu período áureo, coincidindo com o período de maior exuberância e vitalidade da língua, podendo surgir em qualquer lugar e sendo volumosamente repertoriados". Esse período áureo de interesse pelos mesmos decaiu no século XVII (ZAVAGLIA, 2010), principalmente pelo afastamento entre a elite e a classe popular

trabalhadora (a passagem da *sabedoria* para o *conhecimento*), o que provocou o quase completo desaparecimento dos provérbios nas literaturas e o surgimento de críticas acirradas contra o gênero, sendo depois tolerados os provérbios bíblicos e o seu uso para educação infantil.

Entretanto, somente no início do século XIX é que mais uma vez houve certo redescobrimento e reabilitação dos provérbios. No entanto, "por meio de uma 'intervenção tardia do romantismo', o provérbio foi resgatado das ideias preconcebidas que o denegriam" (ZAVAGLIA, 2010, p. 118), e neste período "o romantismo havia, finalmente, redescoberto que a poesia e sabedoria podiam ser encontradas tanto nas comunidades camponesas quanto no gênio solitário" (OBELKEVICH, 1997, p. 68 citado por ZAVAGLIA, 2010, p. 118).

De acordo com José Pedro Machado (1977, p. 450, *apud* CHACOTO, 2012, p. 159-160, grifos da autora), "a palavra *provérbio* é pela primeira vez atestada em português no século XIV, n'*A Demanda do Santo Graal* [...], num texto literário que se presume ser uma tradução de um texto francês e cuja datação varia entre meados do sec. XVIII e XIV". A autora salienta, porém,

> que se julga ser este texto uma tradução portuguesa de um romance arturiano francês, o que poderá talvez explicar a ocorrência deste termo no texto em questão. [...]. Por influência francesa ou não, o certo é que o termo permanece ainda hoje na língua portuguesa para designar uma parêmia popular (CHACOTO, 2012, p. 160).

No seu artigo sobre "figuras femininas de provérbios brasileiros", Moreira e Silva (2014) ressalta a função refletida pela carga ideológica intrínseca aos provérbios como pela herança cultural presente nesse tipo de parêmia. Nos dizeres de Pamies-Bertran e Iñesta-Mena (2002, citados por MOREIRA e SILVA, 2014), além de representarem a afirmação concisa de algo que parece verdadeiro e, continuamente, se adaptam aos valores e costumes de cada época, os provérbios "conduzem o falante nativo de uma língua, em determinados contextos, a atribuir um valor de verdade aos sentidos ali reverberados, pelas características formais desse texto e pelas concepções de mundo representadas em tais metáforas" (MOREIRA e SILVA, 2014, p. 17).

Assim, uma comunidade linguística utiliza-se de traços específicos dos provérbios para lexicalizar suas intenções. Ela usa essas expressões que nem de longe se podem tomar como separadas ou isoladas, mas que pelo contexto e pela aceitação no uso passam a representar uma intenção em situação comunicativa cultural da sua comunidade, entendendo cultura como "[...] o conjunto das práticas e dos comportamentos sociais que são inventados e transmitidos dentro do grupo [...]" (BAYLON, 1991, p. 47, citado por SIQUEIRA, 2013, p. 31). Esta maneira de

expressar estes conteúdos, modo de ser, de trabalhar etc., é manifestada através língua, e através desta podem-se revelar os modos de vida e valores culturais deste mesmo grupo, entendendo cultura como "o conjunto de práticas sociais, situadas historicamente, que se referem a uma sociedade e que a fazem diferente de outra" (PAULA, 2007, p. 74).

Neste sentido, uma comunidade linguística baseia-se nos provérbios para a construção social de sentidos a ações, crenças, hábitos, objetos que passam a simbolizar aspectos da sua vivência e convivência humana, parte da sua cultura. Neste sentido,

> [...] a cultura só se faz significativa porque intermediada e possibilitada por sua realização através da língua. É neste sentido que se afirma que a língua *é o principal canal* através do qual se transmite os modelos de vida e se aprende a atuar como membro de uma sociedade e adotar sua cultura, isto é, seus modos de pensar e de atuar, suas crenças e de seus valores etc (HALLIDAY, 1994, p. 18 *apud* PAULA, 2007, p. 92, grifo nosso).

O nosso grifo na citação acima chama atenção de que a língua não é o único meio pelo qual podemos transmitir a cultura, mas que é o principal, pois existem outras formas que podem ser usadas para tal, concordando assim com Caputo (2010, p. 1, citado por SIQUEIRA, 2013, p. 37, grifo do original) para quem "a língua é o instrumento mais usado por grupos de sujeitos e, como são heterogêneos, multifacetados e sujeitos a constantes modificações, a língua sofre a influência dessas mudanças, interna e externamente, conservando apenas a sua estrutura básica". Neste sentido, para além da língua, os gestos, as expressões faciais e corporais, a postura do corpo, dentre outras, são formas de que os falantes podem se socorrer para comunicarem entre si.

Texto armazenado na memória coletiva da comunidade, para Macalane (2009, p. 362, grifos do autor),

> [...] o provérbio tem sido encarado como um instrumento didático, através do qual se ditam normas de comportamento e se perpetuam valores axiológicos que funcionam como alicerce da vida comunitária. Como, aliás, afirma Rodegem (1972:689), o provérbio exprime uma verdade genérica que sugere necessariamente uma norma (*apud* Lopes op. cit: 24). Pode-se, portanto, afirmar que o provérbio evoca a experiência passada como um aviso indireto, um conselho ou até uma exortação – "(...) os provérbios são a voz da experiência" (Correia, et alii, s.d., 585).

Os provérbios nos fazem olhar para o presente, lembrando a experiência do passado, para perspectivar o futuro. Dito de outra maneira, a construção do presente é feita para futuro, mas sempre reconhecendo a cultura do passado. Segundo Delgado (2010, p. 56), "reconhecer o

passado, é também na dinâmica da história, construir o conhecimento, defender o presente e resguardá-lo como matéria prima para o futuro". Portanto, das muitas vezes que membros de uma comunidade linguística utilizam os provérbios, lembram a maneira pela qual eles eram educados no passado, para perspectivar o futuro das gerações do presente.

Por isso, ainda na pespectiva da autora acima, é preciso, quase sempre, mergulhar nas águas do passado, como

> [...] procedimento ativo de real importância para o reconhecimento dos interesses divergentes e convergentes da história que integram a vida humana em constante movimento, em permanente construção histórica. [...] O conhecimento sobre o passado enriquece o presente com resíduos ampliados sobre o tempo que já se foi [...]. Desta forma, passado e presente existem simultaneamente (DELGADO, 2010, p. 56-57).

Todo este processo que faz com que os diferentes tempos coexistam entre si de forma simultânea se dá na ou através da mente e, depois, é expresso pela língua e outras formas de comunicação, como mencionamos. Nesta perspectiva, para Kramsch (1998), a língua expressa, simboliza e incorpora a realidade cultural. Ela representa a realidade cultural na medida em que é através dela que se expressam fatos, ideias ou eventos que são comunicáveis e que se referem a um estoque de conhecimentos sobre o mundo que outras pessoas compartilham (KRAMSCH, 1998). Este estoque de conhecimento está retido e guardado no tempo que se foi e é recuperado pela memória no presente.

A memória lembrada pelos provérbios, como forma de conhecimento e experiência, é o caminho possível para que o sujeito percorra a temporalidade de sua vida, pois, de acordo com David Lowenthal (1998, p. 75, citado por DELGADO 2010, p. 59), "toda consciência do passado está fundada na memória. Através de lembranças recuperamos consciências dos acontecimentos anteriores, distinguimos ontem de hoje, e confirmamos que já vivemos o passado". Nesta perspectiva, "a memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana de reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total" (CHAUÍ 1995, p. 125, em citação de DELGADO 2010, p. 59).

Todo este processo que faz com que os diferentes tempos coexistam entre si de forma simultânea é feita na ou através da mente e depois expressos pela língua. Nesta perspectiva, para Kramsch (1998), a língua expressa, simboliza e incorpora a realidade cultural. Ela representa a realidade cultural na medida em que é através dela que se expressam fatos, ideias ou eventos que

são comunicáveis e que se referem a um estoque de conhecimentos sobre o mundo que outras pessoas compartilham (KRAMSCH, 1998). Este estoque de conhecimento está retido e guardado no tempo que se foi e é recuperado pela memória no presente.

Assim, os provérbios são expressões de uso coletivo que,

> [...] encerram um fundo condensado de experiências refletidas, são amostras de um "saber de experiências feito", experiências da alma humana, das relações sociais, dos fenômenos da natureza etc. Não há que discutir a legitimidade teórica ou lógica desse saber, um conjunto de verdades gerais adequadas à mentalidade média dos povos e expresso com a segurança da convicção (AMARAL, 1948, p. 219-220, *apud* SILVA, 2013 p. 19 [1998, p. 13], grifos do autor).

Desta feita, entendemos que os provérbios trazem um conhecimento incontestável na sociedade ou comunidade, como fruto das suas experiências, e é transmitido de geração em geração. Aliás, o velho provérbio que se diz que ser de origem africana, que dizia "Cada velho que morre é uma biblioteca que se incendeia", mostra a importância dos idosos que, quando morrem, junto com eles morre o precioso conhecimento por eles possuído ou adquirido com o tempo e que deveria ser transmitido a futuras gerações.

O provérbio deve ser reconhecido por suas características formais e semânticas. Para Rocha (1995, p. 11), "formalmente, é um verso ou quase verso, apresentando muitas vezes com rima, assonância, metáforas, estrutura geralmente bimembre, elipse etc." e, do ponto de vista semântico, "deve encerrar uma mensagem admoestadora ou conselho", citando M. Steinberg (1985). Cabe-nos advertir ainda a necessidade de se compreender o provérbio em bloco, "visto que a soma de seus elementos constituintes é insuficiente para estabelecer o seu sentido, que é um discurso pronto e acabado, que obriga o seu usuário a não alterá-lo" (DAHLET, 1995, p. 8 *apud* SILVA, 2013, p. 22), pois caso o altere, ele será mal compreendido.

A perspectiva tradicional confere ao provérbio certas características, a saber, a verdade, a atemporalidade, o *inventio* e o *elocutio*.

> A verdade reside no seu carácter verosímil; a atemporalidade explica-se pelo facto de o provérbio exprimir situações ou estados de coisas genéricos, i.e, não ancorados num determinado espaço e tempo. O inventio, um dos elementos da retórica, tem a ver com as provas, os lugares-comuns, os costumes oratórios, as paixões que norteiam o provérbio, e o elocutio, outro aspecto do discurso retórico, refere-se a arte do bem falar, que é também típica dos enunciados proverbiais (MACALANE, 2009, p. 361).

É este aspecto de cunho cultural e valorativo que se pretende ressaltar nos provérbios que serão analisads neste trabalho. São ideias, ensinamentos, tradições, provas, costumes, paixões pertencentes ao tempo passado e presente do povo tewe, que não o repugna em acreditar.

Para Ribeiro (1989, p. VII), os provérbios "são axiomas tirados da observação dos homens, dos animais e da natureza e, depois, aplicados a todos os casos idênticos com a mesma força de verdade e oportunidade". Os provérbios resumem as condutas humanas, sentenciam os procedimentos humanos, traçam caminhos a serem seguidos pelo homem, tornando-se expressões mais fina da filosofia popular que podem

> dirimir uma contenda, justificar uma ação, fundamentar um pedido, corroborar uma afirmação com força de argumento, desculpar uma falta, encerrar um conselho, censurar um procedimento, conter uma regra de educação, um costume da terra, uma lei da tribo (RIBEIRO, 1989, p. VIII).

A articulação da vida através do provérbio, texto armazenado na memória coletiva da comunidade, que contém coisas já ditas, ouvidas e recebidas através da língua, é matéria prima do conhecimento histórico. É a reflexão do homem sobre sua vida e seu tempo; é tempo de criação, de imaginação e de registros de tradições (DELGADO, 2010). As palavras da língua, expressas através das parêmias (provérbios) refletem nos seus atores atitudes, crenças, pontos de vista por eles partilhados.

As maneiras pelas quais as pessoas usam o vocabulário e visualizam o seu meio permitem que criem significados, que são entendidos no grupo a que elas pertencem. Os membros da comunidade falante percebem a sua língua como o símbolo da sua identidade social, de modo que a proibição do seu uso é frequentemente percebida pelo seu locutor como rejeição do seu grupo social e da sua cultura e identidade (KRAMSCH, 1998).

O conteúdo de discurso dos provérbios expressos pela língua, fez e faz parte das culturas humanas há muito tempo. Esta é a razão pela qual os provérbios, parte das fraseologias, se tornaram

> a expressão do conhecimento e da experiência do povo que se traduzem em poucas palavras, de maneira rimada e ritmada, muitas vezes com alegria e bom humor para revelar mitos, crenças coletivas, concepções, costumes, comparações e similitudes, constituindo, assim, uma parte importante de cada cultura porque incidem sobre as relações humanas na vida social, significando-as e nomeando-as. Assim, além de terem como objetivo a manifestação da sabedoria, das culturas, tradições e realidades vividas numa comunidade [...] expressam, também, críticas,

> conselhos, ironias contra o egoísmo, avareza, inveja, generosidade, sinceridade, grandeza, factos estes constantes em todas as culturas (NHAOMBE, 2006 citado por QUIRAQUE; PAULA, 2016, p. 148).

O provérbio é "*tradicional:* tem característica de ser antigo, sendo, por isso, transmitido de geração em geração; *didático:* vincula uma experiência passada que serve de aviso perante a vivência atual e futura" (NORRICK, 1985, citado por MACALANE, 2009, p. 366); *falado:* o que lhe caracteriza como um texto oral; *geral*: apresenta uma referência genérica, isto é, vinculam entidades, espécies, situações etc. não ancorados num período e espaço temporalmente definidos. A estas características acrescentamos as de *autor anônimo:* a dificuldade de identificar a sua origem e o seu criador e o fato de ser uma expressão *específica de uma comunidade:* vinculam entidades, espécies, situações etc.

Apesar de atribuirmos todas as características de provérbios mencionadas neste trabalho como um todo, não se pode esperar encontrar todas elas em um só provérbio, isto é, cada provérbio apresentará um número de características (pode ser uma, duas ou mais), dependendo do propósito do seu uso em um dado contexto.

Vale sublinhar que estudar provérbios de cada comunidade linguística é, em uma medida considerável, reconhecer e promover o multiculturalismo e plurilinguismo[20]. Segundo Capucho (2006, s/p),

> promover o multilinguismo será, pois, oferecer aos indivíduos a possibilidade de viver num espaço de diálogo das identidades e das culturas, permitindo desenvolver as várias "cores do arco-íris". [...]. Esta competência pluricultural abre o espaço à consciência da relatividade de conceitos e valores, à consciência da existência de outras formas de pensar e de organizar o mundo.

Portanto, pensar na relação entre língua, ambiente, provérbio e cultura é (re)pensar no seu papel da construção de identidades individuais e coletivas e, consequentemente, na comunicação intercultural de qualquer comunidade linguística.

Continuando com a discussão sobre a problemática da conceitualização do conceito provérbio, em seguida apresentamos, com diferentes teóricos, sobre a enunciação do provérbio, isto é, afinal, quem é o autor dos provérbios?

[20] Segundo Van e Craen e Perez-Vidal (2003, citado por CAPUCHO, 2006), em algumas literaturas anglo-saxônicas, o multilinguismo refere-se a sociedades onde são faladas mais de uma língua (podem ser oficiais ou não), enquanto que plurilinguismo refere-se ao fato de um indivíduo falar mais de uma língua.

2.4.2 Sobre o EU enunciador dos provérbios

O seu aspecto arcaizado, na sua construção e no léxico, constitui a intelectualidade dos provérbios. O povo acredita neles, pois são assim repetidos há várias gerações, sem se importar se se assentam em bases verdadeiras ou falsas, o que lhes torna incontestáveis.

Silva (2013, p. 18) define provérbio como *"*um discurso repetido de cunho moral, recolhido com a autoridade de convenção cristalizada na memória coletiva de uma sociedade. Em geral, são anônimos e antigos, sofrendo adaptações culturais nas comunidades em que se tornarem comuns". Ainda na perspectiva deste autor, a reunião de provérbios como registros documentais da sabedoria popular tem sido amplamente cultivada desde os tempos bíblicos.

Na consulta à Bíblia Sagrada, versão portuguesa, encontramos trinta e um (31) capítulos (com versículos que variam de dezoito (18) a trinta e seis (36) por cada capítulo), que sequenciam diferentes provérbios neste documento sagrado. Isto mostra a importância dos provérbios como discurso repetido com vista a transmitir conhecimento a diferentes gerações, inclusive nos textos sagrados. Aliás, nos evangelhos, inclusive, há numerosos casos em que se atribui a Jesus Cristo a utilização de provérbios para reforçar argumentos de seu discurso durante a sua estadia na Terra.

Entende-se por discurso repetido "tudo aquilo que na língua de uma dada comunidade se repete de forma mais ou menos idêntica, isto é, como um discurso já constituído, ou como uma combinação fixa, como fragmento curto ou longo de algo *já dito*" (COSERIU, 1980, p. 107, citado por ALVES, 2014, p. 90, grifo do original).

Como literatura oral, além de outras formas internas de repetição para facilitar a memorização (SILVA, 2013), os provérbios se caracterizam por estabelecer certo ritmo, mantendo o sentido lógico das situações da vida a que se aplicam. Eles estão à margem do uso normal da língua por suas características de forma e som, pelo afastamento das normas lexicais e gramaticais e por seus valores metafóricos particulares (SIMON, s/d).

Os argumentos acima enfatizam a ideia de que a sonoridade e a rima são aspectos muito importantes para difusão dos provérbios. "É a sonoridade agradável do provérbio fator essencial na sua difusão e sua memorização. [...]. A rima é um aspecto importante, pois se usa com muita frequência para marcar a censura. [...]. O povo neles acredita, pois são assim repetidos há várias gerações" (SIMON, s/d, p. 1-2). Portanto, a enunciação dos provérbios é feita de forma rimada e ritmada, fazendo com que o locutor e ouvinte estejam mais envolvidos no ato da sua enunciação.

Pelas discussões até aqui apresentadas, depreendemos que os provérbios são várias vezes repetidos, o que lhes deixa com um caráter popular, como um texto de autor anônimo, e que de uma forma implícita carrega certa autonomia (autogoverna-se) dentro do senso comum de um determinado meio cultural. Aliás, numa única frase, Chacoto (2012) resume que, do ponto de vista formal, o provérbio é uma frase fixa autônoma (um enunciado completo em si mesmo), que sofreu um processo de anonimização, e tem um valor genérico; é atemporal (não permitindo ancoragem no tempo), em geral bimembre e com rima interna.

No capítulo intitulado "O Provérbio, O Discurso do Outro", do seu livro "Enunciação dos Provérbios", Rocha (1995, p. 60) afirma que "os provérbios constituem por excelência o discurso do Outro, um discurso codificado e citado". Segundo o que percebemos nas palavras desta autora é que, na verdade, quando um indivíduo enuncia o(s) provérbio(s) encontramos os modos de dizer tais como "como diz", "como diz o povo", "como diziam os antigos", "como diz o ditado", "como dizia minha mãe/pai" etc., o que deixa uma ideia de que estas expressões não são de um indivíduo particular.

Ainda no encalço da autora acima citada, há sempre falta de uma autoria nos falantes dos provérbios em que "como se diz" é o modo de dizer mais comum encontrado neles e que os caracteriza como discurso do Outro por excelência. "O modo de *'como se diz'* integra o enunciador na comunidade, uma vez que é o modo da norma linguística" (REI-DEBOVE, 1978, citada por ROCHA, 1995, p. 68, grifo nosso). Isto é, nenhum falante, enunciador dos provérbios, se assume como autor, dono ou criador de um provérbio. No caso da língua e cultura tewe, há sempre uma marca ou maneira pela qual, antes de proferir um provérbio, os falantes atribuem a sua autoria aos *akuru* "os mais velhos", *madzitsekuro ne anambiya* "os vovôs", *anhu ekare* "pessoas mais antigas" ou "os antepassados".

Apesar de reconhecer a existência de alguns provérbios com marcas pessoais no francês e no português, Rocha (1995) ressalta claramente a tendência dos provérbios a se expressarem de modo impessoal na sua quase totalidade. Dos 1.168 provérbios destas línguas por ela estudadas, somente 42 (3,6%) tinham marcas pessoais, e o restante (1.126) que correspondia a 96.4%, aparecia com marcas impessoais, o que levou a autora a concluir mais uma vez que se trata de um discurso impessoal, que recusa o funcionamento das pessoas linguísticas.

Contudo, sobre o EU da pessoa que enuncia o provérbio, Rocha (1995, p. 82-83, destaques da autora) diz que

> temos toda razão para crer que deve haver um EU por detrás de cada provérbio, só que não podemos identificá-lo, pois não se trata de "eu" que usa o provérbio, o "eu" reenunciador que na realidade apenas cita o dito do outro EU, desconhecido, inacessável. [...]. Esta é uma das razões pelas quais o provérbio constitui um discurso de autoridade, ou um discurso autoritário: não apenas ele provém de uma sabedoria anônima incontestada, mas impõe-se pela força ao impedir a reciprocidade característica do intercâmbio lingüístico. [...]. Quanto ao reenunciador, chamamo-lo assim já que nunca produz seu enunciado, seu único mérito parece ser o de ter memorizado o provérbio e saber *citá-lo* em seu proveito num contexto adequado, sempre com a obrigação de referir-se ao enunciador de origem, o Outro, seja mencionando-o (minha avó, minha mãe, o povo, os antigos, os chineses, etc., que com certeza aliás não eram mais que reenunciadores também), seja lembrando-o implicitamente, pelo fato de usar uma entoação especial ao falar ou aspas ao escrever (mesmo quando não aparecem marcas gráficas de heterogeneidade, o que ocorre muitas vezes, o discurso citado é detectado pela competência cultural do receptor).

Para terminar a sua explanação sobre reflexões dos aspectos relativos ao enunciador dos provérbios, Rocha (1995) aponta como características do uso de provérbios em discurso: a) o emissor (locutor) não é o enunciador, ou se quisermos, é apenas reenunciador; b) o enunciador é um ente inacessível, anônimo, perdido no tempo; e c) fala-se ao alocutário de modo predominantemente impessoal: o uso de formas pessoais é raro.

Portanto, entendemos com esta autora que o EU enunciador dos provérbios apenas cita e reemprega a expressão, fazendo com que estas expressões tenham um carácter popular. Aliás, Macalane (2009) afirma que, dadas as condições que rodeiam o seu uso, o falante que anuncia um provérbio está a citar um texto alheio, pondo implicitamente em cena um enunciador indeterminado que muitas vezes se confunde com a própria comunidade.

É por ser do povo que o provérbio é classificado como uma expressão sem idade, pois passa de geração em geração transmitindo a sua sabedoria e verdade sem que o povo jamais tente contestar. Neste contexto, "a unidade de tempo é tão vasta para medir-lhe a idade, que não cabe no pobre entendimento do homem que não consegue passar de um século e meio" (MOTA, 1974, p. 48). Por isso, sublinha o autor, assim como as lendas e os mitos, é impossível precisar quando é que os provérbios surgiram, quando passaram a integrar a área da literatura oral.

Para fechar este subcapítulo sobre o EU enunciador do provérbio, com caráter popular, rematamos com a citação de Mota (1974), que afirma que

> [...] o provérbio tem pernas longas, além de grande poder de permeabilidade; viaja daqui-para-ali, de-lá-para-cá, num constante ir-e-vir, conseguindo às vezes varar distâncias imprevistas. E, para tal fim, nem sempre necessita de expressivas

> correntes humanas como veículos de transmissão; necessita apenas de um simples portador para que seja espalhado por este mundo a fora (MOTA, 1974, p. 29).

Baseando-se na citação acima, vale salientar que preferimos tratar as expressões usadas no nosso trabalho, por um lado de "provérbios em língua tewe" e não "provérbios da língua tewe" e, por outro lado, de "provérbios no Português usado no Brasil" e não "provérbios do Português usado no Brasil" (tal como sugere o título do nosso trabalho). Esta preferência justifica-se nas características apresentadas na citação acima que apontam que não se pode assumir com acerto ou certeza que um determinando provérbio pertence a uma dada língua, pelo seu caráter popular e uso sem fronteiras, ao ocorrer no mundo inteiro, extrapolando simples limites geográficos ou linguísticos que, às vezes, são usados, pelo ser humano, como identidade e/ou de pertença.

Depois destas breves considerações sobre a história e estudos dos provérbios e sua inter-relação com a cultura de um povo, nas próximas linhas discutiremos, de forma breve, sobre as noções de "correspondência" e "equivalência", justificando a nossa opção pelo uso do primeiro e não do segundo conceito para nosso trabalho.

2.5 Equivalência e/ou correspondência das unidades fraseoparemiológicas?

Este subcapítulo pretende discutir dois termos usados, muitas vezes como sinônimos, quando se trata de questões de expressões idiomáticas, gírias, provérbios, máximas, entre outras unidades fraseoparemiológicas[21]. A nossa intenção, nas próximas linhas, é discutir e fundamentar a escolha, neste trabalho, do segundo (correspondência) e não do primeiro (equivalência) termo na análise dos nossos dados.

Termos usados majoritariamente em estudos de Tradução e de Lexicografia, a equivalência e a correspondência têm sido matéria de discussão desde o início do presente milênio, embora na lexicografia prevaleça até então o uso frequente do termo equivalência. A discussão destes termos se justifica, primeiramente, porque algumas teorias usam os dois como sinônimos, isto é, como termos que indicam o processo através do qual um pesquisador vai para língua de chegada (LC) em busca de uma palavra sinônima à da língua de partida (LP). Segundo, porque nos estudos

[21] Deve se entender as unidades fraseoparemiológicas como o conjunto de expressões lexicais populares e gerais (expressões idiomáticas, metáforas, gírias, colocações, boldões etc.), incluindo as parêmias (provérbios, máximas, aforismos, ditos etc.) tal como discutimos e apresentamos até então no capítulo II.

atuais, principalmente da teoria de tradução, há uma tendência de demonstrar que apesar de serem conceitos com funções aproximadas, eles indicam processos diferentes.

Na Linguística, tanto no estruturalismo assim como no gerativismo, a noção de equivalência alcançou um estatuto bastante relevante e extremado entre os anos 1960 e 1980 pela importância e conservação do conteúdo que se atribuía ao texto de partida. Entre vários estudos e modelos que abordavam a noção de equivalência, Fujihara (2010) menciona três: (i) Nida (1964), que fazia a distinção entre equivalência formal e dinâmica; (ii) Catford (1980), que distinguiu a noção de equivalência textual e correspondência formal, e, por fim, ele destaca (iii) a teoria ou modelo de Toury (1980), que dividiu as noções de equivalência em teórica (que pode ser mínima e máxima) e empírica (FUJIHARA, 2010).

Entretanto, a noção de equivalência sugerida naqueles tempos e por aqueles autores no estudo do processo tradutório era, por um lado, vaga e pouco clara, e por outro lado, restringia o papel do tradutor na transferência da mensagem de um código para outro; quer dizer, caberia ao tradutor meramente a transposição daquilo que estaria explicitado no texto original para a língua de chegada (SOARES; GAMONAL; LANCERDA, 2011). Neste sentido, a equivalência era ou é vista na posição lógica das coisas, isto é, como relação entre duas ou mais proposições que têm o mesmo valor de verdade, e questões de tempo, espaço, cultura eram excluídas e tratadas como se não fossem relevantes para este processo (RODRIGUES, 1999, *apud* OLIVEIRA, 2007).

Com o passar do tempo, esta visão da noção de equivalência passou a ser criticada, principalmente com o aparecimento das teorias da sociolinguística variacionista (LABOV, 1972, 1982, 1994, 2001, *apud* SOARES; GAMONAL; LANCERDA, 2011) e a teoria desconstrutivista (JACQUES DERRIDA, STANLEY FISH e JACQUES LACAN, *apud* OLIVEIRA, 2007). Por um lado, a teoria da Sociolinguística variacionista contribuiu substancialmente para ratificar que a noção clássica de equivalência linguística realmente não dá/dava conta da atividade tradutória, isto porque

> [...] cada variedade reflete, de maneira bastante particular, a realidade sócio-cultural da comunidade linguística que a utiliza. Desse modo, por mais que o tradutor busque equivalências entre a língua de partida e a língua de chegada, nunca haverá uma representação efetiva e total da(s) variedade(s) linguística(s) que caracteriza(m) o texto original (SOARES; GAMONAL; LANCERDA, 2011, p. 2).

Por outro lado, a teoria desconstrutivista também se opunha a qualquer tipo de uso do termo equivalência entre textos originais e traduzidos. Esta teoria defende que a significação não é algo definido aprioristicamente, por um autor todo-poderoso (RODRIGUES, 2000 *apud* OLIVEIRA, 2007), pois o significado é baseado em diferenças entre os termos e não em propriedades intrínsecas dos próprios termos. Para os seus defensores,

> [...] não há o significado 'transcendental', que sobrevive ou se manifesta em línguas diferentes, o que põe um fim a tentativas de encontrar equivalentes [...], mas a transformação de um texto em outro, ambos com características próprias e ligadas por cadeias de significação que se suplementam, definem e redefinem um arremedo de similaridade, representativo do desejo de essência ou unidade que assombra o homem (GENTZLER, 1993, p. 144, *apud* FUJIHARA, 2010, p. 108).

Por isso, a equivalência ou outro nome utilizado, conclui Oliveira (2007), só pode ser analisada dentro de um parâmetro teórico específico, que estabeleça as bases para sua conceituação e os objetivos a serem atingidos pelo tradutor.

A partir deste momento, começaram a surgir diferentes visões e olhares para o processo de equivalência, principalmente porque cada sociedade tem características próprias que a diferenciam das demais, e assim, seu conteúdo cultural varia bastante de uma comunidade para outra, inclusive dentro de uma mesma comunidade, portanto, passa-se a se sugerir que sejam imprescindíveis o estudo e a análise dos valores culturais da língua alvo (ORTIZ ALVAREZ, 2011).

A questão da equivalência torna-se mais falaciosa quando se trata do estudo das unidades fraseoparemiológicas como provérbios, expressões idiomáticas, gírias, máximas, ditados etc., principalmente pelas suas características de cristalização, conotação e indecomponibilidade, referidas por Xatara (1998), formadas por estruturas sintagmáticas complexas, que carregam consigo questões semânticas e pragmáticas culturais também complexas, já discutidas no subcapítulo sobre os conceitos de fraseologias e de parêmias. Dadas estas características das fraseologias, no caso de provérbios, seria quando no nosso trabalho procurar uma relação de igualdade lógica (FERREIRA, 2004), ou o mesmo valor de verdade entre duas ou mais expressões das línguas em estudo.

A fim de minimizar ou atenuar esta carga de igualdade de valores, de força ou de peso que a noção de equivalência traz, os estudos atuais tendem a optar pelo termo correspondência quando se trata de converter questões de valores semânticos e pragmáticos encontrados nas diferentes unidades fraseoparemiológicas.

A correspondência seria o processo através do qual o investigador vai à língua de chegada em busca de elementos não sinônimos ou iguais, mas funcionais em nível cultural, lexical, semântico, pragmático, tendo em conta as diferenças culturais das duas línguas. O correspondente seria aquilo que se adequa a alguma coisa, conveniente, que pode se usar, e não necessariamente com o mesmo valor de verdade como o equivalente (HOUAISS; VILLAR, 2009). Aliás, porque as línguas são diferentes, variam e mudam, e ainda, cada uma delas traz valores culturais diferentes, seria ousadia ou vaidade procurar uma relação de igualdade entre elas ou entre seus elementos.

No caso de parêmias, Muñoz (2004) e Ortiz Alvarez (2011) sugerem o uso do termo correspondência quando se trata de estudos das fraseoparemiologias. Segundo estas autoras, correspondência é o enunciado que mais se achega ao sentido, ao uso e à forma das parêmias em questão. Este processo não consiste em procurar equivalências formais e igualdade entre as parêmias, mas em pretender encontrar, na língua de chegada, a parêmia que apresenta mais coincidência com a da língua original, sempre olhando para questões de uso contextual e cultural.

Por um lado, no seu estudo sobre "O concepto *correspondencia* na tradución paremiológica", Muñoz (2004) distingue dois tipos de correspondência: a literal e a conceptual. A correspondência literal (MUÑOZ, 2004) existe quando a parêmia da língua de chegada possui o sentido e a forma idênticos ou praticamente idênticos à parêmia da língua de partida. Exemplo: a parêmia do francês "*L'habit ne fait pas le moine*", com as parêmias do Castelan "*El hábito no hace al monje*" e do português "*O hábito não faz o monge*".

A este tipo de correspondência, Ortiz Alvarez (2011) chama de correspondência completa de componentes e de conteúdos, isto é, a morfologia e a sintaxe são idênticas nas três línguas e o conteúdo semântico, pragmático e metafórico presente em todas essas expressões também é correspondente. Entre algumas diferenças encontradas na correspondência literal, segundo Muñoz (2004), podemos encontrar a diferença nos sintagmas verbais e a existência de elementos lexicais subentendidos como o artigo ou o verbo, em alguns casos.

A correspondência conceptual ocorre quando a parêmia da língua de chegada coincide apenas no sentido e não na forma com a parêmia da língua de partida (MUÑOZ, 2004). Exemplo: a parêmia do castelán "*Un grano no hace granero, peo ayuda al compañero*" e a parêmia do francês "*Les petits ruisseaux font les grandes rivières*"[22]. Em muitos casos, as dificuldades que podemos encontrar no uso de correspondência conceptual é (1) a existência de parêmias com

[22] Conferir mais exemplos de correspondência literal e conceptual em Muñoz (2004).

vários sentidos e (2) a existência de várias parêmias com o mesmo sentido. Para este último caso, Muñoz (2004) recomenda o uso da parêmia hiperonímia (aquela em que o significado é mais genérico) dentre as demais para fazer a correspondência.

Por outro lado, no seu estudo com o título "Traduzir uma expressão idiomática não é quebrar galho, é descascar uma abacaxi", Ortiz Álvarez (2011) menciona cinco tipos de correspondência: (i) *Correspondência completa de componentes e de conteúdos* (que inclui aquelas expressões que possuem morfologia e sintaxe idênticas, e o conteúdo semântico, pragmático e metafórico, presente em todas essas expressões, é correspondente nas duas línguas); (ii) *Correspondência de conteúdo, mas não de estrutura* (encontram-se aquelas que possuem morfologia e sintaxe diferentes, em ambas as línguas, mas os signos motivadores das metáforas são idênticos (iguais), nas duas línguas em contraste).

Os outros tipos de correspondências defendidos por Ortiz Alvarez (2011) são: (iii) *Correspondências parciais com relação à forma* (não apresentam a estrutura idêntica, mas têm o mesmo sentido metafórico); (iv) *Correspondências parciais com relação ao seu valor semântico* (o valor semântico nessas expressões não é o mesmo, embora a morfologia e sintaxe tenham correspondência parcial); e (v) *Sem correspondência na outra língua* (composto por expressões idiomáticas da língua fonte que não possuem uma expressão que lhe corresponda de forma exata na língua-alvo (ou vice-versa))[23].

Entretanto, devido a características típicas (regionais, de temperatura, recursos naturais, meteorológicas, culturais etc.) de realidades que só podemos encontrar dentro da própria língua, podemos nos deparar com casos que Muñoz (2004) chama de "*inexistência de correspondência*" e Ortiz Alvarez (2011) chama de "*sem correspondência na outra língua*". As duas autoras são unânimes na ideia de que a falta de correspondência na outra língua, para diversas unidades lexicais, justifica-se pelas peculiaridades linguísticas e culturais inerentes a cada idioma.

Deste modo, para estes casos, enquanto Muñoz (2004) sugere (i) a recorrência a uma tradução literal (palavra por palavra) ou (ii) deixar na língua original seguida de uma breve explicação acerca do seu significado entre parênteses, Ortiz Alvarez (2011) somente sugere uma tradução por meio de uma definição ou de uma explicação pois, embora não haja uma correspondência exata de valores em geral entre as línguas (no sentido saussureano dos termos), há correspondência de significação.

[23] Conferir exemplos destes tipos de correspondência em Ortiz Alvares (2011).

Ademais, por tratar-se de línguas com estruturas completamente diferentes, combinamos os diferentes tipos de correspondência aprendidos e organizamos e analisamos os dados do nosso trabalho (os provérbios) com base em três (3) tipos de correspondência: (1) correspondência parcial, (2) correspondência conceitual e (3) inexistência de correspondência ou correspondência zero, como veremos na análise dos nossos dados no capítulo IV deste trabalho. Portanto, embora cientes de que vários modelos de teorias ou investigadores de diferentes áreas utilizem o termo equivalência para referirem-se (ou não) à correspondência e vice-versa, a preferência, neste estudo, pelo uso do termo correspondência, em vez de equivalência, deve-se aos seguintes motivos:

i) o termo equivalência traz em si uma etimologia de 'igualdade de valor' (RIVA e RIOS, 2002) e este não constitui nosso objetivo. Isto é, nosso objetivo neste trabalho não é encontrar um provérbio, na língua portuguesa, que tenha a mesma etimologia, mesma explicação de origem, mesma igualdade lógica, igual valor etc. Objetivamos, sim, encontrar provérbios que se adequam no seu sentido, provérbios convenientes e funcionais conceptualmente e com uma correspondência de sentido e ensinamento nas duas línguas;

ii) se os estudos atuais da fraseologia e da paremiologia tendem a evoluir e desvincular-se da área de tradução e da lexicografia, tornando-se independentes, é preciso, acima de tudo, que se criem terminologias que se adequem a realidades culturais subjacentes a estas áreas, que lidam diretamente com valores culturais que, além de variar de língua para língua, também mudam com o tempo. No entanto, sugerimos que, com o intuito de evoluir-se nos estudos das unidades fraseológicas, use-se o termo correspondência e não equivalência por motivos já referidos acima;

iii) o conceito de correspondência respeita o pressuposto de que estas expressões fraseoparemiológicas contêm e ilustram a sabedoria popular (ORTIZ ALVAREZ, 2011), pois eles são repositórios que carregam o peso da história de uma língua, transportando, ao longo do seu percurso, valores que se cristalizaram tornando-se estáticos e transparentes para o falante dessa língua. O termo correspondência respeita a ideia de que cada língua tem as suas expressões, as suas metáforas e as suas imagens que se referem às cores locais do povo que lhes deu vida, e, portanto, assumir que uma unidade fraseológica de uma língua é igual à outra unidade fraseológica de outra língua é substituí-las de forma incorreta por expressões de outra língua e, ao mesmo tempo, significaria perder a riqueza

> da língua e do povo de origem, em proveito (ou não) da língua e da riqueza do povo de chegada (ORTIZ ALVAREZ, 2011).

Por fim, o mais importante neste processo de escolha de terminologias a adotar num determinado trabalho não é escolher um termo do agrado do investigador, mas é, na perspectiva de Riva e Rios (2002), buscar elementos com que possamos compor instrumentos confiáveis para todos os interessados nas atividades interlinguísticas e interculturais.

CAPÍTULO III - PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Neste capítulo, pretendemos narrar os passos metodológicos percorridos para desenvolver a presente pesquisa, tais como a coleta de material oral da língua tewe (busca do conhecimento popular), sua transcrição para o escrito, descrição e análise dos dados coletados e selecionados para compor a pesquisa. O intuito de determinar e descrever os passos que seguimos para desenvolver esta pesquisa foi demonstrar que com os métodos específicos usados numa dada pesquisa, cada ciência se torna particular, distinguindo-se das outras.

3.1 A escolha dos métodos de pesquisa

O propósito metodológico da nossa pesquisa é fazer uma interface entre o conhecimento popular e o conhecimento científico, mostrando que este último não veio subestimar o primeiro; pelo contrário, o conhecimento científico tem oferecido subsídios para o enriquecimento dos estudos do conhecimento popular.

Rampazzo (2002) distingue quatro (4) níveis de conhecimentos, a saber: conhecimento teológico, filosófico, popular e científico, sendo o nosso foco, neste trabalho, centrado nos dois últimos. Por um lado, segundo aquele autor, o conhecimento popular

> é o conhecimento do povo, que nasce da experiência do dia a dia: por isso é chamado também de empírico. [...] sendo fruto da experiência circunstancial, esse conhecimento não vai além do lato em si, do fenômeno isolado: é um conhecimento metódico e assistemático. [...] O conhecimento popular ou empírico não pode ser menosprezado, pois constitui a base do saber e já existia muito antes de o homem imaginar a possibilidade da ciência (RAMPAZZO, 2002, p. 18-19).

Por outro lado, temos o conhecimento científico. Ainda na ótica de Rampazzo (2002, p. 19), "o conhecimento científico é uma conquista recente da humanidade, tem pouco mais de trezentos anos e surgiu no século XVIII com Galileu (1564-1642)". Este autor sublinha que isso não significa que antes não houvesse saber rigoroso pois, desde a Grécia antiga (séc. VII a.C.), os homens aspiram a um conhecimento racional que se distingua do mito e do saber comum, e abrangia todo tipo de conhecimento e se estendia por diversas áreas, como a matemática, a biologia, a física e a lógica etc. O conhecimento científico nasce "com a determinação de um

objeto específico de investigação e com o método pelo qual se fará o controle deste conhecimento *através da observação e experimentação*" (RAMPAZZO, 2002, p. 19, grifos nossos).

No que tange ao conhecimento científico, especificamente na fundamentação teórica do nosso trabalho, realizamos a revisão bibliográfica, em documentos impressos e digitais (livros, revistas, artigos, dissertações e teses etc.), que se debruçam sobre vários conceitos que serviram como base neste trabalho, tais como fraseologias, parêmias, provérbios, morfologia, correspondência de unidades lexicais (de uma língua para outra). Também percorremos, no capítulo 1, as obras científicas que se debruçam sobre a diversidade linguística e cultural de África e de Moçambique, a fim de contextualizar e localizar a língua tewe.

Como qualquer um, este método tem suas vantagens e desvantagens. Para Andrade (2004, citado por DIMANDE, 2012), a sua principal vantagem reside no fato de permitir ao investigador a consulta de uma gama de documentos mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente. Portanto, a finalidade do uso do método de revisão bibliográfica é colocar o pesquisador em contato com material já produzido e registrado a respeito do tema de pesquisa.

Como ponto fraco, o uso deste método pode levar ao encontro de dados equivocados ou processados erroneamente (ANDRADE, 2004, *apud* DIMANDE, 2012). E, para evitar estes casos, Dimande (2012) recomenda a consulta de maior número possível de obras bibliográficas mais específicas da área, ou ainda, a consulta a especialistas da área para clarificar algumas informações equivocadas, pois, além da experiência acumulada na área, se presume que estes tenham fontes bibliográficas atualizadas e outro olhar sobre o tema em estudo.

No que concerne ao estudo e observação do conhecimento empírico nos baseamos no fundamento de Kuhn (1970 e 1979 *apud* CORACINI, 1991, p. 31-32), segundo o qual

> [...] a ciência é como atividade envolvida num contexto histórico-social no qual se insere a comunidade científica. [...] É a comunidade científica que propõe os parâmetros, que escolhe e determina se uma teoria ou se uma experiência é valida ou não. [...] Fora da comunidade não se faz ciência: as novas pesquisas devem se coadunar com os padrões científicos existentes e aceitos pela comunidade [científica].

No entanto, foi na coleta de dados empíricos na comunidade de fala que, através da experiência dos sujeitos participantes da pesquisa, encontramos os provérbios, seus significados, sentidos e ensinamentos, exemplos sobre o seu uso em diferentes contextos para, depois, relacioná-los com o conhecimento científico.

Ademais, como salientamos na introdução deste trabalho, importa referir que também foi usado, neste trabalho, o método introspectivo. Segundo Ngunga (2004), o uso deste método consiste no apelo ao conhecimento do pesquisador sobre a língua em análise, em busca de elementos que possam enriquecer o trabalho. Portanto, como falante nativo da língua tewe, fizemos apelo à nossa competência linguística e comunicativa desde a coleta, transcrição, tradução, seleção, análise e processamento dos dados com intuito de enriquecê-los. Nesta ordem de ideias, a seguir descrevemos o perfil dos sujeitos participantes especificando o percurso e as técnicas utilizadas para a coleta do material oral e bibliográfico.

3.2 Local e perfil dos sujeitos participantes e as técnicas de coleta do material da pesquisa

Para a coleta de provérbios usados nas línguas objeto de estudo, a nossa pesquisa baseou-se em duas formas de coleta de dados, isto é, pesquisa de campo para a coleta de dados em áudio da língua tewe e pesquisa bibliográfica para os dados da língua portuguesa.

Partindo do princípio de que uma das línguas em estudo (tewe) não possui muitos registros de material bibliográfico em Moçambique e tendo certeza de que a mesma não possui falantes nativos no Brasil, a eficácia da pesquisa passou necessariamente por uma coleta de dados orais no local, neste caso na província de Manica, Moçambique, feita em gravações em áudio, baseando-se no argumento de Xatara, Riva e Rios (2001), que afirmam que para o caso do léxico de usos, em particular das fraseologias, é necessário uma ampla pesquisa que envolva não apenas obras bibliográficas, mas também informantes nativos, conhecedores de sua língua materna.

No início da pesquisa, idealizamos viajar e nos deslocar à cidade e distrito de Chimoio, distrito de Gondola, Vanduzi e Sussundenga para a gravação das construções linguísticas em que constassem os provérbios. Projetava, ainda, ficar com a comunidade durante algumas noites (período habitual nesta comunidade para se contar estes provérbios) e junto aos falantes locais poder perceber a essência cultural que elas trazem. Todavia, por causa dos conflitos políticos e militares que se faziam/fazem sentir em Moçambique entre a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), partido no poder, e a Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO), maior partido da oposição, preferimos na cidade de Chimoio para a coleta do material, ainda que deslocamento para esta cidade tenha sido um risco devido a estes conflitos,

pois parte da Estrada Nacional número 1, que liga os postos administrativos de Rio Save e Inchope, interligando a zona sul e o centro do país, é alvo de ataques militares.

Entre muitos episódios destes conflitos, um deles ocorreu na província de Manica, local da recolha de dados da nossa pesquisa, onde entre os dias 12 e 25 de setembro de 2015 as Forças Militares do Governo atacaram a coluna de viaturas que acompanhava o presidente do maior partido de oposição do país (RENAMO) quando este terminava de fazer os seus comícios normais e seguia para a província vizinha da Beira.

Neste sentido, os dados da língua tewe foram coletados no período de 20 de dezembro de 2015 a 30 de janeiro de 2016, somente na cidade de Chimoio, província de Manica, Moçambique, local de origem do pesquisador responsável, cuja língua materna também é a tewe, depois de o projeto ser aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa (CEP-UFG). Realçamos que apesar de os dados terem sido coletados na cidade de Chimoio, os participantes desta pesquisa são naturais de diferentes distritos (cidades) da província de Manica. Uns são nativos da cidade de Chimoio, alguns imigraram das zonas rurais e fixaram suas residências na cidade por causa da guerra, outros ainda são filhos de pais ou avós imigrantes do campo para a cidade.

Reconhecendo a questão de variantes da língua referenciada no primeiro capítulo deste trabalho, os nossos participantes falam variantes da língua tewe. Os sujeitos participantes 1 e 7 (S1 e S7) são falantes da variante *tewe Tsakara;* o S6 é falante da variante de *tewe Zambvi*; o S8 é da variante de *tewe Nyembwe;* e os S2, 3, 4, 5, 9 de *tewe Ngomayi*. Este fato fez com que os dados recolhidos neste trabalho abrangessem falantes de todas variantes (mesmo que não pudéssemos ir à zona rural da província de Manica), embora a maioria seja da variedade tewe ngomayi considerada "padrão" no III Relatório do Seminário sobre a Padronização das Línguas Moçambicanas, realizado em 2008 (NGUNGA; FAQUIR, 2011).

Quanto ao gênero dos informantes, infelizmente a nossa pesquisa não pôde coletar dados de falantes do gênero feminino. Alguns dos motivos são:

i) não pudemos viajar aos locais (zonas rurais) anteriormente planejados no projeto por motivos dos conflitos políticos e militares que já mencionamos acima, pois, acreditamos que, naquelas zonas, com certeza, encontraríamos informantes de ambos os gêneros conhecedores de provérbios;

ii) a maioria esmagadora de trabalhadores das instituições onde procuramos alguns sujeitos participantes era constituída por homens;

iii) o único caso em que nos deparamos com informantes do gênero feminino foi quando recebemos três (3) participantes, dos quais dois (2) eram mulheres. Estes, porém, apareceram muito embriagados, na perspectiva de que teriam algum benefício financeiro pela sua participação na pesquisa a fim de continuarem com a diversão nas "bebedeiras". Por esta razão, estes participantes não foram entrevistados. Primeiro, para respeitar as regras do CEP de que a participação na pesquisa não pode ser remunerada; segundo, porque, no que observamos no momento, as pessoas não estavam em condições de ter uma conversa lúcida e nos fornecer a informações de que precisávamos para a pesquisa.

Portanto, estas são algumas razões que fizeram com que não conseguíssemos incluir no nosso trabalho participantes do gênero feminino. Entretanto, todos os sujeitos participantes são naturais da província de Manica, residentes na cidade a nos arredores de Chimoio, porém, provenientes de diferentes distritos (exceto S9, que fixou sua resisdência na província de Maputo por motivos de trabalho).

Quanto aos seus perfis profissionais, o S2 é locutor e apresentador de programa radifônico em língua tewe na Rádio Moçambique (RM) Emissor Provincial de Manica; dois (S3 e S4), são locutores e apresentadores de programas radiofônicos na língua tewe na Rádio Comunitária Gesom (RCG), ambas rádios situadas na cidade de Chimoio; dois (S5 e S6) são participantes em programas de rádios locais como Chakafudza Nyumba Matenga da RCG, e Programa Cena Aberta da RM, Manica; dois (S1 e S7) são estudantes da UEM; um (S9) é docente da UEM; e o último (S8) é doméstico. Por uma questão de estratégias, a nossa pesquisa abrangeu falantes com idade superior a 18 anos, isso porque na maioria dos casos são os jovens, adultos e os mais velhos ou idosos, conhecedores de provérbios, que os usam ensinando os mais novos.

Porque a língua tewe não tem tradição escrita, não vertemos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) do CEP-UFG para tewe, pois este não seria legitimado como trâmite legal para esta pesquisa pelos seus falantes e que devesse ser assinado, embora estudos atuais tendam a trabalhar no sentido de reverter esta tradição. Mas, na prática ele foi explicado oralmente para o sujeito participante 8 (S8) porque este não falava a língua portuguesa e tinha apenas tewe como sistema de comunicação verbal. Os restantes participantes tinham tewe como língua nativa e o português como segunda língua.

Dos dez (10) participantes previstos no projeto, conseguimos conversar com nove (9). Chegado ao local previamente combinado com o sujeito participante, saudamos ou

cumprimentamos a pessoa a ser entrevistada, explicando os motivos da pesquisa, na língua tewe ou na portuguesa (conforme ela preferisse). Com a gravação em áudio deste momento inicial, as questões norteadoras aplicadas para a nossa entrevista giraram em torno de: 1- *Tipeyi tsumo dzomunoziya mumutawuro wociwutee?*) (Trad. port.: Quais são os diferentes provérbios que o/a senhor/a conhece na sua língua?) 2- *Ngayipi nguwa yopamazuwa munoso buya ngo tsumu idz*i?) (Trad. port.: Como e em que momento do dia esses provérbios são mais usados? 3- *Tsumi idzi dzinoreketeyi*?) (Trad. port.*:* O que este provérbio quer dizer na língua Tewe? 4- *Ngayipo mupango yomurikuda kupasa ngo tsumu idzi?*). (Trad. port.*:* Qual é o ensinamento que este provérbio traz para os falantes desta língua?).

No entanto, estas perguntas foram lançadas aleatoriamente dependendo da fluidez da conversa com o entrevistado como forma de ter mais informações sobre a cultura e língua tewe, sempre amparados na ideia de que os provérbios carregam um saber de gerações antigas (ensinamentos, costumes, comportamentos, crenças etc.) repassados para gerações futuras.

Referimos, no primeiro capítulo deste trabalho, que a língua tewe possui quatros (4) variantes, sendo algumas delas influenciadas por questões de divisão geográfica, o que condiciona a mistura de línguas. Assim, alguns participantes eram falantes da língua tewe com influência de outras línguas vizinhas e, em alguns casos, estes participantes nos forneceram informações de outras línguas aparentadas do tewe, como manyika, ndau etc. Por tratar-se de informação importante e também usada por falantes da língua tewe, ela não foi descartada.

Reconhecendo a existência de muitos estudos (inclusive realização de congressos nacionais e internacionais) que se têm realizado sobre unidades fraseológicas e paremiológicas em língua portuguesa no Brasil, confrontamos os provérbios em língua tewe com os dados em português usado no Brasil publicados em obras bibliográficas deste país. Utilizamos com ênfase a obra de Ático Vilas Boas da Mota (1974), intitulada "Provérbios em Goiás", onde encontramos vários provérbios em português por ele recolhidos no estado de Goiás.

Publicada em 1974, a obra possui um total de oitocentos e quarenta e seis (846) provérbios, dos quais seiscentos e oitenta e cinco (685) formas matrizes e cento e sessenta e um (161) formas variáveis, recolhidas no período entre 1963 a 1972, nas cidades goianas de Goiânia, Jaraguá, Jataí, Natividade, Arizona, Pedro Afonso, Ipameri, Perinópolis, Goiatuba e Cidade de Goiás. Segundo o autor, são cidades de um estado que, para além de ser capaz de ligar quase todas as regiões brasileiras, sua posição geográfica é ponto de equilíbrio de diversas culturas deste país (MOTA,

1974). A escolha destas cidades para a sua pesquisa não significa que sejam provérbios goianos, mas que são provérbios utilizados e pesquisados no estado de Goiás. Para isso, Mota (1974, p. 29-30, grifo do autor) justifica:

> De antemão esposamos também a ideia de serem os provérbios, bem como o mito, viajantes sem passaporte, podendo circular livremente pelos diversos continentes, sem respeitar de forma alguma as fronteiras ou alfândegas. Não se prendem a qualquer limitação territorial; não respeitam os compartimentos espaciais.

Por isso, acrescenta o autor,

> Não os batizamos com o título de PROVÉRBIOS GOIANOS, mas sim com o de PROVÉRBIOS EM GOIÁS, indo ao encontro da opinião do pesquisador gaúcho F. Maya d'Ávila: "... a significação de um maximário, considerado em sua profundidade e extensão de fato, nunca poderá ser apresentada como autóctone em sua plenitude" (F. MAYA da VILA, 1971, p. 4, citado por MOTA, 1974, p. 30, grifo do original).

Por isso, como referimos anteriormente, e voltamos a repetir, também consideramos os dados usados neste trabalho de "provérbios em língua tewe" e não "provérbios da língua tewe", e, por outro lado, de "provérbios no Português usado no Brasil" e não "provérbios do Português usado no Brasil" (tal como sugere o título do nosso trabalho), concordando com Mota (1974) sobre o cuidado que se deve tomar ao assumir um provérbio como nativo de uma comunidade ou de uma dada língua. Mais além, o autor ainda ressalta o seguinte:

> [...] tivemos o cuidado de denominar – voltamos a repetir – o nosso trabalho de "PROVÉRBIOS EM GOIÁS" e não "provérbios goianos", pois "não se poderá falar, a propósito, com prioridade rigorosa ou científica, em "*refraneiro espanhol (ou em rifoneiro português*) [...], por exemplo, a não ser tocante a alguns rifões do repertório deste povo, porque uma grande maioria das parêmias utilizadas por espanhóis e portugueses têm um nascedouro comum, isto é, fatos e verdades de procedência popular identicamente observado por aqueles povos e, por conseguinte, traduzidos na linguagem de cada um deles em formas de dizer próprias, mas análogas ou equivalentes" (VITOR RUSSOMANO, 1971, *apud* MOTA, 1974, p. 47-48, grifo do original).

Portanto, as três citações anteriores secundam a ideia de que, devido ao seu caráter popular e uso que extrapolam fronteiras, ao percorrerem o mundo inteiro, não se pode assumir com certeza que um determinado provérbio pertence a uma dada língua, mas que é vinculado dela. É neste contexto que o autor reuniu "uma quantidade de provérbios que pudesse servir de contribuição ao

enriquecimento de uma das seções da literatura popular ainda pouco estudada entre nós" (MOTA, 1974, p. 30).

Na afirmação acima, também se encontra uma das nossas motivações para a busca de provérbios correspondentes no português usado no Brasil, assumindo as diferenças linguísticas e culturais encontradas nesta variedade, que a diferenciam das da língua tewe. Isto é, por ser uma obra que junta um número maior de provérbios, acreditamos, a princípio, que seria possível encontrar provérbios correspondentes aos do tewe, pois tratam-se de expressões "que não obedecem a fronteiras, viajantes sem preconceitos, seguem livremente o seu caminho" (MOTA, p. 48), o que lhes caracteriza como expressões anônimas e sem idade.

No que concerne à organização da obra, o pesquisador listou os provérbios dividindo-os em categorias e subcategorias, o que ele chama de "tentativa de classificação geral dos provérbios", onde categorizou os provérbios em campos, a saber: moralidade, religião, ideias sociais, vida humana, costumes, profissões (incluindo ofícios como comércio), agricultura (incluindo pecuária e fauna), flora e mundo físico, história, grupos étnicos e sátira. E, dentro destas categorias maiores, também encontramos as subcategorias.

Também usamos os dois maiores dicionários gerais da língua portuguesa no Brasil: O Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2009) e o Novo Dicionário Electrônico Aurélio versão 5.0 (2004), ambos em versão eletrônica, mais como referência esporádica para obter significados de alguns provérbios no Brasil do que como *corpus* de comparação.

3.3 Técnicas de transcrição do material coletado

Desde o aparecimento das primeiras tecnologias para registro de som, na primeira metade do século XX, a tentativa de representação gráfica e a adoção e seleção das técnicas para a transcrição desses registros constituem um desafio para qualquer investigador que trabalha com material de linguagem verbal oral.

Primeiro porque a transcrição exige do pesquisador uma observação minuciosa e contínua dos dados "crus", disciplinando o trabalho de análise de tal maneira que ele passa progressivamente a enxergar aspectos linguísticos que até então lhe passavam despercebidos; segundo, o processo de transcrever a língua por meio de símbolos discretos e limitados promove uma "redução" ou simplificação dos dados, exigindo uma padronização, independentemente do

nível de detalhamento do sistema usado (McCLEARY; VIOTTI; LEITE, 2010), isto é, existem muitos elementos como as gesticulações, risos, as interjeições, os ideofones, os momentos de pausas, a entoação e tom da voz etc., que muitas vezes a escrita não consegue transcrever no completo.

Dentre várias questões de reflexão e barreiras levantadas pelo pesquisador após a coleta do material verbal oral, três (3) foram as mais frequentes: (1) O que transcrever?; (2) para que propósito transcrever? e (3) como transcrever?

As primeiras questões complementam-se, pois tudo o que precisamos transcrever dos dados orais depende efetivamente do propósito ou do objetivo da nossa pesquisa, embora seja "[...] inegável que a tarefa de decidir quais aspectos dos dados gravados são funcionalmente significativos e merecem ser transcritos seja árdua e, muitas vezes, arbitrária, mesmo no caso de transcrição de discursos feitos em línguas orais bastante estudadas (McCLEARY, VIOTTI, e LEITE, 2010, p. 268)". Para complementar a ideia destes autores, Cintra sublinhara que,

> Transcrever, contudo, não é uma tarefa mecânica, sujeita apenas à representação de sons por símbolos gráficos, mas sim "um posicionamento (ideológico) teórico, que permite estabelecer que fenômenos interessam à observação e por quê, quais de seus aspectos são relevantes para os fins pretendidos, e que grau de variação deles se pode ou poderia esperar (CINTRA, 2000, p. 165, citado por PAULA, 2007, p. 42).

Neste sentido, a tentativa de decidir se devíamos representar total ou parcialmente, no texto transcrito, a informação coletada no nosso trabalho constituiu um desafio, pois não havia limitação de assuntos na conversa com os participantes e estes tinham a liberdade de falar diretamente sobre o assunto do interesse da nossa pesquisa.

Entretanto, na transcrição dos nossos dados, optamos pela perspectiva de McCleary, Viotti e Leite (2010), que salientam que devemos ter consciência de que o objetivo de uma transcrição não deve ser – e nem poderia ser – o de registrar absolutamente tudo o que foi gravado, mas sim aquilo que é significativo para os usuários da língua e para o pesquisador. Portanto, importou-nos, neste trabalho, transcrever as passagens do áudio em que aparece, entre outros assuntos: (1) a percepção dos participantes sobre a língua e cultura tewe; (2) a sua percepção sobre provérbios, cultura e identidade; (3) os provérbios relatados e seus contextos de uso nesta cultura; (4) o significado e os ensinamentos de cada provérbio; (5) exemplos que ajudam a compreender,

aprender e apreender melhor estas expressões; e (6) as variantes da língua tewe e sua localização geográfica.

Ao optarmos por esta posição ou perspectiva, estávamos cientes de que não seguimos uma das regras básicas de transcrição descrita por Frenche (1991, citado por RAMIRO e FREITAS, 2001, p. 55), segundo a qual, ao transcrever "inclua tudo que esteja lá[24]". A não transcrição de toda informação das nossas gravações justifica-se pelo fato de pensarmos que, apesar de importante, seria uma informação que não usaríamos diretamente no desenvolvimento da pesquisa.

Neste sentido, foram excluídas da transcrição partes da gravação que, por exemplo, explicavam o propósito da pesquisa; conversas adicionais sobre questões ou assuntos que o pesquisador e o participante conheciam em comum e comentavam durante a conversa; a informação em que se fazia exposição implícita da vida particular do participante; chamadas telefônicas atendidas durante a pesquisa; conversa com pessoas que interrompiam a conversa para perguntar ou falar com o entrevistado; informações sobre desenvolvimento de trabalhos futuros em conjunto com os locutores da rádio e a comunidade etc.

Voltando às três questões de partida deste subcapítulo, concretamente sobre a questão número três (3) (como transcrever o texto oral), encontramos vários itens a considerar relacionados à pergunta, dentre os quais temos: a) a justificativa do modelo de transcrição a adotar; b) o sistema ortográfico a empregar; c) o posicionamento e atribuição das pausas no discurso; d) o tratamento dos risos na interação etc. (GAGO, 2002). Para acrescentar a esses itens, Ramiro e Freitas (2001) indicam: e) a representação dos enunciados simultâneos e f) a representação dos ideofones e as interjeições no texto transcrito.

A observância de todos ou de alguns itens acima apresentados pode ajudar o pesquisador a contribuir para a coesão da transcrição dos seus dados, isto porque, como referimos, existem muitos aspectos da linguagem não verbal como gestualizações, expressões faciais, o local e momento de uso, como e com quem usar, os risos, as interjeições, os ideofones, os momentos de pausas, a entoação e tom da voz etc. que, muitas vezes, ficam de fora durante a transcrição do material. A não representação destes elementos no texto escrito poderá, em alguns casos, contribuir para a não compreensão do texto pelo leitor.

[24] Tradução nossa do original: (ii) "Do include everything that is there". A outra regra estabelecida por este autor é: (i) "Don't type anything that isn't there" (*trad. port.:* "Não transcreva nada que não esteja lá").

Neste sentido, é preciso estar ciente de que

> [...] os textos transcritos das narrativas são intenções de aproximação da fala, que sabidamente não conseguem cumprir as marcas lingüísticas como se dão oralmente porque a língua varia de tal modo, em todos seus níveis de realização, que demandaria vasto recurso para codificá-la (PAULA, 2007, p. 41).

Portanto, todas as decisões tomadas relativamente ao método de transcrição influem no resultado final do projeto e no seu posterior aproveitamento (RAMILO; FREITAS, 2001), assumindo que a transcrição não é um processo acabado, depende de cada audição humana de quem for transcrever. Nas páginas que se seguem serão apresentadas algumas estratégias e bases de fundamentação teórica usadas na transcrição dos áudios gravados, lembrando que uma boa transcrição não é aquela que engloba todos os itens acima referenciados, mas a que consegue representá-los de melhor forma possível de maneira que esta se torne legível e inteligível para os seus leitores.

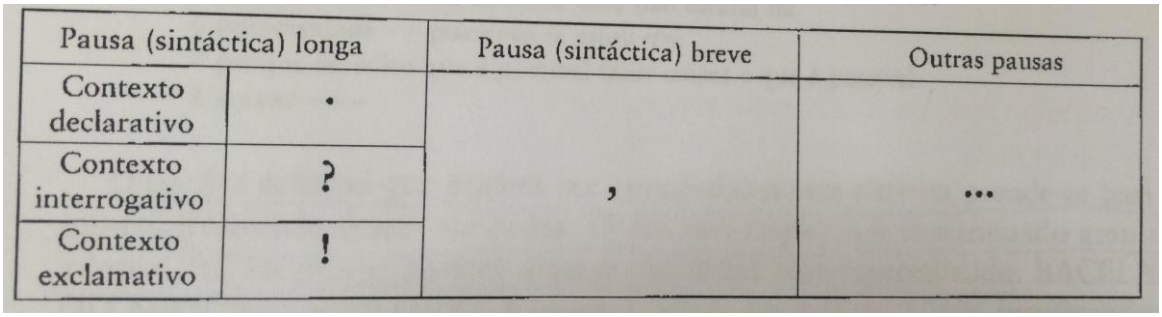
As pausas são um elemento muito importante durante o discurso de uma ou mais pessoas. Para Gago (2002, p. 100),

> Do ponto de vista articulatório as pausas são definidas como um período de não-atividade das cordas vocais, de silêncio. Seu conteúdo proposicional é literalmente igual a zero. [...] muito longe de serem apenas um fenômeno biológico ou uma categoria semântica vazia, sem significado, são um elemento muito relevante na interação, capaz de mobilizar ação responsiva organizada dos participantes [de um discurso], em trajetórias reais de ação e em posições específicas de suas falas.

Entende-se por pausa o período em que, durante o processo de discurso ou fala, o indivíduo pára para pensar, para respirar ou, ainda, para repousar, durante a sua fala. Ora, na perspectiva de Bacelar de Nascimento (1987, citado por RAMILO e FREITAS, 2001), os textos não pontuados tornam-se praticamente incompreensíveis. Ademais, nem todos os autores concordam com este ponto de vista e muitos defendem que a representação dos elementos de trasncrição usando os diferentes sinais de pontuação depende da perspectiva de cada investigador e do seu projeto de pesquisa, principalmente quando se trata de transcrição de material oral, gravado com um propósito de pesquisa.

Dos vários modelos usados em vários projetos e *corporas* por nós apreciados[25], o nosso trabalho optou pelo modelo usado pelo *Corpus* REDIP[26], apresentado por Ramilo e Freitas (2001, p. 58). Vejamos o modelo do quadro abaixo na figura 7:

Figura 7: Modelo de representação das pausas na transcrição do texto oral usado pelo *Corpus* REDIP.



Pausa (sintáctica) longa		Pausa (sintáctica) breve	Outras pausas
Contexto declarativo	.	,	...
Contexto interrogativo	?		
Contexto exclamativo	!		

Fonte: Ramilo e Freitas (2001, p. 58).

A este quadro do modelo por nós utilizado como base para as nossas transcrições, acrescentamos o sinal de reticências dentro de parênteses (...). Este sinal significa que temos uma informação excluída na transcrição e esta exclusão baseou-se nos critérios de exclusão já mencionados acima. As principais vantagens deste modelo verificam-se ao nível da sua inteligibilidade, dada à proximidade com a ortografia vigente, e somente as pausas motivadas podem ser representadas por ponto final ou vírgula, havendo em todos os outros casos recurso às reticências (RAMILO; FREITAS, 2001).

Ademais, para estes autores, as desvantagens deste modelo surgem nas sequências em que há fronteiras sintáticas que não são marcadas, no discurso, por nenhuma pausa, pois, para este caso, o sistema fica aquém do seu caráter eminente ortográfico, o que motiva alguma inconsistência na transcrição. Apesar de não ser muito detalhista e se distanciar um pouco do contínuo sonoro do oral, acreditamos que este modelo seria simples e claro para as nossas

[25] Conferir as normas de transcrição compiladas e apresentadas por Marcuschi (1986, p. 10-13, *apud* MANZINI, s/d). Vale também conferir vários modelos de transcrição usados em diferentes projetos como o NURC; GARS; NERC-47; NERC-50; CHAT e Val.Es.Co, apresentados por Ramilo e Freitas (2001, p. 57-61).

[26] REDIP - Rede de Difusão Internacional do Português: rádio, televisão e imprensa, desenvolvida pelos Instituto de Linguística Teórica e Computacional (ILTEC), Centro de Linguística da Universidade de Lisboa (CLUL), e Universidade Aberta (UA). Entre vários, este projeto objetivou a criação de um *corpus* de registros discursivos dos meios de comunicação social (rádio, televisão e imprensa) através da transcrição dos textos orais (rádio e TV), e disponibilização de uma base de dados do PE. Disponível em: http://www.iltec.pt/projectos/concluidos/redip.html e <http://www.clul.ul.pt/sectores/linguistica_de_corpus/projecto_redip.php>. Acesso em: 27 abr 2016.

transcriçõs, pois para além de ser considerado o mais conservador em relação à ortografia, facilita a compreensão do texto.

Outro elemento importante nas transcrições de áudio está relacionado à adoção da grafia. "Por sistema gráfico, entende-se ao conjunto de símbolos utilizados para se representar na escrita o discurso produzido originalmente na modalidade oral" (GAGO, 2002, p. 95). Segundo o autor, existem dois tipos de sistemas que podem ser utilizados no processo de transcrição: a escrita padrão (a que efetua a grafia da fala em registo-padrão culto[27]) e a modificada (onde procura-se incorporar os detalhes da pronúncia da produção verbal nas transcrições) (GAGO, 2002).

Dependendo da exigência e do objetivo do estudo em causa, pode-se optar pelo sistema padrão ou modificado, ou ainda pode-se optar pelo sistema misto – aquele que utiliza os dois tipos de sistemas gráficos. Por exemplo, se o projeto em causa tem como objetivo analisar as variações linguísticas ou as diferentes construções sintáticas ou morfológicas em falantes de uma língua, etc., recomenda-se que se faça o uso do sistema modificado, que pode ser representado por dialeto gráfico[28] ou pelos símbolos do Alfabeto Fonético Internacional (IPA).

No caso da transcrição dos dados de línguas ágrafas, como a língua tewe, nós acrescentamos, ao sistema modificado, o sistema gráfico livre. Este é um sistema em que o pesquisador tenta por si, a partir dos símbolos gráficos da língua (baseadas no IPA), fazer a combinação de símbolos para representar os sons que não estão previstos no sistema padrão da escrita desta língua.

A transcrição da linguagem verbal oral para escrita dos áudios do nosso trabalho baseou-se no sistema mist, que incorporou (1) o sistema da escrita-padrão e (2) o sistema modificado concretamente, o sistema livre. A transcrição usada tendo em conta o sistema da escrita-padrão baseou-se no sistema da escrita do III Relatório da Ortografia Padronizada das Línguas Moçambicanas, fruto do Seminário sobre a Ortografia das Línguas de Moçambique de 2008, que geralmente acontece de dez em dez anos (NGUNGA; FAQUIR, 2011).

Trata-se de um relatório de várias discussões que têm sido levados a cabo por pesquisadores da área das línguas bantu em Moçambique em colaboração com algumas

[27] Entenda-se o termo culto aqui à luz de discussões contemporâneas sobre o assunto e não a norma descrita nas gramáticas, mas a prática efetiva de escritores da atualidade (BAGNO; STUBBS; GAGNÉ, 2002, *apud* GAGO, 2002).

[28] Segundo Gago (2002, p. 96), "dialeto gráfico (eye dialect do inglês, "dialeto de olho" na tradução literal), [...] é uma tentativa impressionista de se captar na escrita com o alfabeto convencional os detalhes de pronúncia, no qual representariamos a variante da norma culta", ou seja, o dialeto gráfico, é o usado quando representamos o oral tal como percebemos da pronúncia do falante (ex: "ondi ocê tá" que seria "aonde você está" no sistema padrão culto).

associações políticas, religiosas etc., que trabalham diretamente com estas línguas, a fim de encontrar ou convencionar uma maneira de escrita capaz de representar as variantes das diferentes línguas faladas no país.

Contudo, foi evidente, durante a nossa transcrição, a necessidade de se manter este seminário como forma de formalizar e atualizar a escrita desta língua, pois para além de encontrarmos casos de símbolos que não se aproximavam da representação do som oral convencionado pelo III seminário, também encontramos, durante a transcrição, alguns sons da língua tewe cujos símbolos não foram previstos pelo terceiro relatório.

Entretanto, para estes casos, utilizamos o que chamamos, neste trabalho, de sistema gráfico livre, isto é, fizemos combinações de símbolos tirados do quadro das consoantes e vogais simples, que aparece no III relatório, para representar estes sons[29]. Estes casos deverão ser reportados no IV Seminário sobre a Ortografia das Línguas de Moçambique, previsto para decorrer em 2018, a fim de serem discutidos e incluídos na ortografia padronizada da língua tewe. Vale salientar que, segundo Gago (2002), embora o sistema misto seja o mais recomendado na transcrição de dados orais, recomenda-se o uso de forma majoritária da ortografia-padrão, sem com isso se ignorar a produção oral.

Por se tratar de uma coleta de material em gravações que somente envolviam um participante de cada vez, o critério de representação de enunciados em simultâneo (sobreposição das falas numa transcrição unilinear) não foi considerado na nossa transcrição, tanto que as leituras por nós feitas recomendam a observância deste item quando tratarem-se de casos de entrevistas que envolvem mais de um participante na gravação do mesmo áudio.

Os risos na interação entre diferentes falantes é uma prática comum. Entendem-se os risos como a "atividade vocal que pode acompanhar a emissão sonora de uma parte do segmento linguístico, ou podem figurar como única atividade do turno conversacional" (GAGO, 2002, p. 107). Estas atividades são espontâneas e podem ser motivadas por diferentes emoções, dependendo do momento, lugar e estado psicossocial do indivíduo.

[29] Exemplo: Na palavra ku**thw**asana '*endireitar'* e awupe**thw**i '*não se dobra'* temos a combinação de dois símbolos (-t-, -h-,) seguida por uma semivogal (-**w**-) fruto da sequência de vogais -**u**- e -**e**- resultando no processo de resolução de hiatos (semi-vocalização (-**w**-)) para resolver a sequência desagradável de vogais, que não é aceita nestas línguas. Também foi acrescentada a consoante fricativa glotal não vozeada (-h-) em algumas palavras como c**h**iro 'coisa', ts**h**enzi 'gazela', ts**h**iku 'dia' pois, embora o traço de aspiração não seja contrastivo nesta língua e este grafema não tenha sido previsto pelo III relatório para esses casos, os falantes desta língua pronunciavam as palavras acima de forma sempre aspirada.

O seu registro na transcrição do texto oral é de extrema importância, pois "faz parte do ritual de polidez dos anfitriões do texto oral" e, por constituir "um sinal de participação na interação, [...] [os risos] devem ocupar lugar central na transcrição, como atividade socialmente organizada como as demais atividades em interação" (JEFFERSON; SACKS; SCHEGLOFF, 1987, *apud* GAGO, 2002, p. 107).

A representação dos risos no texto escrito pode variar de uma região para outra, de um país para outro, de uma língua para outra ou mesmo de um grupo social para outro. Na nossa apreciação, as redes sociais como Facebook, e outros grupos sociais da rede WhatsApp, no Brasil e em alguns países da América latina falantes de Espanhol, o riso geralmente é representado por <kkkk...>. Enquanto os Peruanos representam o riso por <jajaja>; em Moçambique no geral, este é representado por <kakaka...>, e na América do Norte pela sequência <hahahah...>. Em outros grupos sociais criados no WhatsApp, algumas pessoas marcam o riso pelo símbolo "kikiki..." e outras ainda por "eheheh...". Os falantes de Citshwa, Xichangana e Xirhonga (línguas bantu moçambicanas) representam o riso pela sequência "helelele...", e alguns falantes da língua tewe representam o riso por <gagaga...>, por aí em diante.

Portanto, dadas as variações acima, a marcação formal destas manifestações emocionais orais nos textos escritos requer sempre uma atenção, primeiro porque o transcritor terá de decidir sempre a relevância da sua representação para o seguimento em causa, atribuindo-lhe lugar de maior ou menor importância no seu texto (GAGO, 2002), e segundo, saber se a língua já dispõe de um símbolo já codificado e conhecido ou não para representá-lo em nível da escrita.

Por se tratar de uma língua ágrafa, optou-se pela representação dos risos no nosso texto transcrito pela sequência <kakaka...>, primeiramente porque a maioria dos falantes desta língua encontra-se em Moçambique, sobretudo onde ela é mais falada (província de Manica) e, segundo, porque a maioria de falantes que souber ler nesta língua também saberá ler e falar a língua portuguesa falada naquele país. Portanto, a sequência <kakaka...> foi usada para representar os risos no texto transcrito das gravações da língua tewe, embora, em poucos casos, alguns participantes tenham usado a língua portuguesa durante a sua fala na gravação. Para terminarmos de falar dos itens sobre a transcrição em função da questão de transcrever os dados orais, de seguida apresentamos breves considerações sobre como transcrevemos os ideofones.

Termo usado pela primeira vez por Doke (1968), em um estudo sobre as línguas do grupo Shona, "os ideofones são definidos como a associação entre determinado som, cor, estado, dor,

intensidade, etc e a consequente reação ou construção psíquica dos mesmos na cabeça do indivíduo" (DOKE, 1968, citado por NGUNGA, 2014, p. 223).

Segundo Ngunga (2014), pelo fato de não ter se descoberto a ocorrência dos ideofones em línguas clássicas e europeias, tampouco em línguas ocidentais usadas como referência nos estudos das línguas Bantu, os estudos ocidentais não incluíram os ideofones na lista das categorias gramaticais uma vez que outros estudos (como os de HYMAN, 1975; MARIVATE, 1981; e SITOE, 1996, citados por NGUNGA, 2014) argumentam que estas são palavras específicas das línguas bantu. Porém, estudos atuais das línguas da Ásia e da América argumentam o contrário. Nos seus estudos anteriores ao de 1968, Doke (1931, 1935) incluía os ideofones no grupo de onomatopeias, geralmente definidas como palavras que imitam ou reproduzem ruídos produzidos por pássaros, animais, coisas etc. (NGUNGA, 2014).

Exemplos da língua tewe: gogogo (som de bater a porta ou de correr); pwaaa (som de quebrar (em estilhaços)); cheee ou jeee (imagem de cor branca); zviii (imagem de cor preta); ndeee (de olhar intensivamente), tsereee (do som de escorregar) etc. Em muitos casos, estas construções podem derivar um verbo ou nome nestas línguas. Exemplo: o ideofone *gogogo* derivou o verbo ku**gogo**ma '*correr*' ou ku**gogo**dza '*bater*' *à porta*'; o ideofone *pwaa* derivou o verbo ku**pwa**nya '*partir*' etc.

Juntamente com as interjeições e onomatopeias, segundo Ramilo e Freitas (2001), este tipo de sons constitui um problema para os transcritores que, muitas vezes, não sabem como reagir perante tais produções para transcrevê-las. Este processo constitui um desafio principalmente para línguas em que eles ocorrem com frequência, como a língua tewe. Ressaltamos que o nosso desafio se faz maior porque encontramos o uso de ideofones tanto em provérbios, assim como em alguns exemplos durante as explicações dos significados pelos participantes.

No entanto, neste trabalho, os ideofones foram transcritos como pronunciados pelos participantes. Aliás, a sua produção, ou seja, a sua construção ou materialização psíquica pelos sujeitos participantes variava a depender da sua visão do mundo naquele contexto. Isto quer dizer que o mesmo ideofone podia ser produzido no mesmo provérbio, mas de forma diferente pelos participantes. Exemplo: "*Jetetee, miti yokuwonera kure"* do S1P12: [11:16 - 12:07] e "*Chechetee, miti yokuwonera kure"* do S2P16: [25:35 - 26:59]. Portanto, como se observa nestes exemplos, transcrevemos o ideofone *Jetetee* e *Checetee* (referentes à cor branca), tal como cada participante ia pronunciando, sem seguir nenhuma grafia orientada, tanto que nem o III Seminário de

Padronização das Línguas Moçambicanas previu com exatidão ou clareza sobre a sua representação na escrita.

Para cumprir com as regras do CEP-UFG, os provérbios foram representados em códigos que incluem letras (letra "**P**") e números. Por outro lado, para representar o Sujeito de Pesquisa ou Sujeito Participante, usamos a letra "**S**". Assim, usamos os números cardinais para indicar a ordem do sujeito participante ou a ordem do provérbio do sujeito em causa a depender da posição do número. Por exemplo: **S2P6** significa sujeito participante de número dois (S2) provérbio número seis (P6); **S3P5** significa sujeito participante número três (S3) provérbio número cinco (P5), e assim sucessivamente.

Dos nove (9) participantes com quem conversamos, no total deteve-se um número de cento e quarenta e um a (141) expressões fraseológicas distribuídas da seguinte maneira: S1 com 31 expressões; S2 com 29 expressões; S3 com 9 expressões; S4 com 19 expressões; S5 com 22 expressões; S6 com 15 expressões; S7 com 4 expressões; S8 com 6 expressões; e S9 com 6 expressões. Salientamos que, como era de esperar, algumas expressões eram repetidas por dois ou mais participantes, mas isso não nos impediu de coletá-las, pois em muitos casos as explicações do significado do contexto de uso e exemplos dados eram diferentes.

Para facilitar a localização do provérbio dentro do áudio gravado, depois dos códigos do sujeito participante e do provérbio, incluímos o momento em que o sujeito profere e explica o provérbio em causa, isto é, o período (tempo) da gravação onde podemos localizar ou encontrar o provérbio. Este tempo foi apresentado entre colchetes seguindo o modelo utilizado por Gago (2002) na transcrição de dados no seu artigo sobre "Questões de transcrição em análise de conversa". Exemplo: **S4P5: [24:36 - 26:45]** significa que o provérbio número cinco do sujeito participante número quatro se inicia no minuto vinte e quatro e trinta e seis segundos, e termina nos minutos vinte e seis minutos e quarenta e cinco segundos.

Por fim, porque qualquer documento audiovisual tem suas limitações e falhas, consequentemente qualquer tipo de transcrição está sujeito ao fracasso, pois, na perspectiva de Queiroz (1983, p. 85, *apud* MANZINI, s/d) "o vivido é irrecuperável em sua total vivacidade". Portanto, o pesquisador deve saber quais são os seus objetivos e assinalar o que lhe convém para análise, isso porque definir com clareza o quê e quando assinalar elementos de uma conversação oral para o escrito é uma questão muito complexa (MARCUSCHI, 1986, citado por MANZINI, s/d), o que condiciona a inexistência da melhor transcrição.

3.4 Tradução do *corpus* transcrito em Tewe para Português

Tal como as outras, a etapa de tradução do *corpus* já transcrito na língua tewe para o português também constituiu um momento de aprendizado. Primeiro, porque sendo o português a segunda língua de aprendizagem do pesquisador e tewe a sua primeira língua, nos deparamos com alguns obstáculos, principalmente na conversão de alguns termos e explicação de questões de uso cultural típicas do tewe. Isto é, porque se tratou de uma tradução de textos que explicavam o sentido e ensinamento no uso dos provérbios – unidades que por si só já trazem uma gama dos elementos culturais, de identidade e realidades próprias dos seus falantes – em algum momento a tradução destes elementos não atingia a perfeição desejada pelo pesquisador. Segundo, pela característica polissêmica do termo tradução.

O modo de conceituar a tradução varia, de acordo com as diferentes perspectivas dos teóricos desta área. Na perspectiva de Souza (1998), ao termo *tradução* é polissêmico, pois pode se referir: i) ao *produto* (ou seja, o texto traduzido); ii) ao *processo do ato tradutório*; iii) ao *ofício* (a atividade de traduzir); ou iv) à *disciplina* (ao estudo interdisciplinar e/ou autônomo). Portanto, neste subcapítulo, pretendemos tecer considerações sobre a tradução não como disciplina e nem como ofício, mas como processo ou ato de traduzir e, também, como o produto (o texto da língua tewe já traduzido para a língua portuguesa).

A tradução é, segundo Locati (1997, p. 64), "um processo que consiste na mudança de um estado de palavras de uma língua para a outra". Na ótica de Catford (1965, *apud* VALHO, 1995), tradução é um processo que consiste no relacionamento entre duas línguas e é tida como um processo unidirecional da língua fonte para a língua alvo. Partindo das duas definições acima, pode-se dizer que a tradução consiste em transmitir palavra, frases ou ainda textos de uma língua para outra, sem interferir, perturbar ou deturpar a informação da língua fonte. O objetivo de uma tradução "não é mostrar a posição ou a capacidade do tradutor, mas trazer as linhas gerais da língua de saída (língua fonte)" (EDUARDO, 1999, p. 31).

Jakobson (1971, *apud* ORTIZ ALVAREZ, 2011) distingue três (3) maneiras de interpretar um signo verbal: ele pode ser traduzido em outros signos da mesma língua, em outra língua, ou ainda em outro sistema de símbolos não-verbais. Neste caso, teríamos a tradução intralingual, a interlingual e intersemiótica, respectivamente. Entretanto, na ótica dos autores acima, 1) a tradução intralingual ou *reformulação* ("rewording") consiste na interpretação dos signos verbais

por meio de outros signos da mesma língua; 2) a tradução interlingual ou *tradução propriamente dita* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua; 3) a tradução intersemiótica ou *transmutação* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais (JAKOBSON, 1971, *apud* ORTIZ ALVAREZ, 2011).

A tradução, para português, do material oral coletado e já transcrito na língua tewe baseou-se na tradução interlingual. Dentre os três (3) tipos de traduções interlínguas que pesquisamos (tradução literal, tradução idiomática ou oblíqua (também chamada de livre) e tradução literal modificada), para a tradução do material da nossa pesquisa, nos centramos nos primeiros dois (2) tipos de tradução que passamos a descrever.

Segundo Tendai (1991, p. 119), tradução literal "é a maneira de transmitir uma informação, palavra por palavra". Eduardo (1999, p. 201) acrescenta dizendo que, neste tipo de tradução, "não é preciso um grande esforço do tradutor". Para Manjate (1997, p. 6), na tradução literal "a forma na língua alvo tem uma correspondência com a forma da língua fonte, resultando muitas vezes, num texto incompreensível, porque não considera as diferenças gramaticais entre as duas línguas". A tradução literal reproduz os traços da língua fonte com alta consistência e consequentemente ela não comunica adequadamente a mensagem ao leitor que não conhece a língua fonte.

A tradução idiomática ou oblíqua ou, ainda, livre "verifica-se quando há um esforço para comunicar o sentido do texto da língua fonte (natural) para língua-alvo" (LARSON 1984, citado por MABASSO, 1999, p. 13). Diferentemente da tradução literal, na tradução oblíqua ou livre, o tradutor preocupa-se em transmitir o significado da língua fonte usando os traços gramaticais e lexicais naturais do texto na língua alvo. De acordo com Valho (1995, p. 6), a tradução idiomática ou oblíqua "irá corresponder mais à forma da língua receptora", isto é, ela baseia-se no significado, tendo em consideração a estrutura gramatical e as expressões que a língua alvo usa para transmitir a mesma mensagem.

Esta parece ser a técnica mais adequada e mais comunicativa para se transferir toda a mensagem da língua fonte para a língua alvo, uma vez que ela transmite a informação, sem pôr em causa a instabilidade social e produzir palavras que não correspondem à realidade de cada contexto. Mas, tanto a naturalidade como a fidelidade são indispensáveis sempre que se pretende fazer uma boa tradução deste gênero. Uma das advertências na tradução livre é que o tradutor deve

ilustrar os "horizontes" que vêm no texto original, sem se preocupar em avançar aquilo que vem na sua mente ou que parece estar certo para ele.

Essas técnicas de tradução foram cruciais para a conversão do nosso material principalmente por se tratrar de línguas com nível de inteligibilidade bastante afastado, embora no contexto moçambicano ambas estejam a ser usadas em simultâneo pela população urbana. A *priori*, tentamos converter, para o português, tudo quanto foi transcrito para língua tewe, isto é, as expressões, os sentidos, ensinamentos e exemplos fornecidos pelos participantes e já transcritos para tewe. No entanto, a tradução das 141 expressões fornecidas pelos participantes foi baseada na tradução literal, isto é, traduzimos todas as expressões, palavra por palavra, da língua tewe para língua portuguesa. E as explicações do sentido, os ensinamentos e os exemplos foram transcritos nos dois tipos de traduções (literal e idiomática).

Traduzimos tanto a informação sobre a língua tewe quanto o conteúdo de todas as 141 expressões desta língua para língua portuguesa da maneira mais fiel possível, segundo o nosso ponto de vista. Mas, como qualquer tradução, nos deparamos com algumas dificuldades. Uma delas foi, por exemplo, o fato de encontrarmos palavras cujo correspondente não conhecíamos, ou mesmo não existia na língua portuguesa.

Só para citar alguns exemplos, o uso nos provérbios ou nos seus exemplos, de certos nomes de animais mais frequentes na cultura tewe ou em África como *Tshenzi, Dzoma, Hudo, Hanga* etc. Para estes casos acima ou usamos as próprias palavras da língua tewe ou fizemos uma tradução do significado para o português. Nesta linha de ideias, para o termo *Tshenzi* usamos a palavra *Ratazana*[30]; para o termo *Dzoma* usamos o termo *Cabrito do mato*; para os termos *Hudo* usamos *Hudo* mesmo; e para o termo *Hanga* usamos a palavra *Galinha do mato,* como chamado nas zonas urbanas em Moçambique, ou Galinha de Angola como é chamado pelos brasileiros, e assim sucessivamente.

Como se pode notar, tanto a tradução literal quanto a tradução idiomática foram úteis para a tradução ou conversão do material do tewe para português. A tradução literal foi usada com maior frequência para a conversão dos próprios provérbios; a idiomática foi utilizada com maior frequência para casos de conversão do sentido, ensinamento e exemplos.

[30] *Tshenzi* é um tipo de rato, maior que o rato comum, que vive no buraco feito por si, geralmente nas machambas (roças). A população caça este animal com armadilhas próprias e o consome normalmente. O termo ratazana é usado para designar este tipo de ratos no português falado em Moçambique.

3.5 Seleção de dados

Antes da descrição morfológica, selecionamos os dados que deviam compor a nossa pesquisa. Como dissemos, foram 141 expressões extraídas do nosso material bruto durante a transcrição para tewe. Deste número, somente 59 compõem os dados de estudo. Para a seleção destes provérbios no conjunto das fraseologias, consideramos (conforme discutido em 2.3 e 2.4) provérbios as lexias textuais autônomas, atemporais, orais, anônimas e que primam por ser discursos de autoridade que ensinam sobre realidades típicas dos costumes, hábitos, questões geográficas, da comunidade tewe, com vista a explorar mais o lado cultural destes falantes.

Estas características foram encontradas nos trechos tanto de provérbios, como nos exemplos dos nossos participantes quando explicavam sobre as práticas diárias daquela população sobre a caça dos animais no mato, formas de casamentos, cerimônia no cultivo nas machambas (roças), o uso e aproveitamento das florestas, resolução de problemas na família, o respeito aos membros hierárquicos da família, pelo próximo etc.

Ressaltamos que alguns provérbios foram repetidos por mais de um participante, havendo aqueles que foram mencionados por quatro participantes. Estas ocorrências nos mostraram, pelo menos com os poucos dados de que dispomos no *corpus*, que pode haver provérbios mais comuns ou prediletos na comunidade, ou seja, mais conhecidos e usados por aquela população.

3.6 Bases para a descrição da estrutura morfológica dos dados e sua análise

Para a descrição morfológica dos provérbios deste trabalho nos baseamos no estudo de autores que se debruçam sobre a disciplina de Morfologia. Neste contexto, importa, em poucas linhas a seguir, tecer algumas considerações sobre a Morfologia e sua unidade mínima, o morfema.

Etimologicamente, o termo morfologia é constituído por duas partes, morfo “forma” e logia “ciência”, significando ciência que estuda as formas. Segundo Coelho (2011, p. 18), “a palavra morfologia só apareceu em 1830, criada por Goethe, com a finalidade de designar o estudo das formas referentes a organismos vivos”. Para secundar esta citação, vale ressaltar que,

> Do termo originalmente biológico, passou a ser utilizado nos estudos linguísticos, em 1860, no sentido de *estudo das formas das palavras*, por influência do

> biologismo darwiniano que dava a tônica ao pensamento dos filólogos e gramáticos da época (MATTHEWS, 1980, p. 14-15; LAROCS, 1994, p. 11-12; PETTER, 2003, p. 60, citados por COELHO, 2011, p. 19).

As duas citações diretas acima mostram que o uso do termo morfologia não foi ou é usado exclusivamente na linguística; pelo contrário, este começou a ser utilizado nesta área três décadas depois do seu surgimento.

Em linguística, morfologia refere-se "à análise das formas que uma palavra de uma dada língua pode assumir" (AZUAGA, 1996, p. 215, *apud* LANGA, 2013, p. 30). Para aquela autora, a morfologia é uma disciplina linguística que tem a palavra por objeto, e que estuda, por um lado, a sua estrutura interna, a organização dos constituintes e, por outro, o modo como estas estruturas refletem a relação com outras palavras, que parecem estar associadas a ela de maneira especial.

A morfologia analisa, então, as formas das palavras, ou melhor, as alterações sistemáticas, na forma destas unidades e que estão relacionadas com mudanças no sentido das mesmas (AZUAGA, 1996).

Para Ngunga (2004, p. 99), "morfologia pode ser definida como o estudo dos morfemas, das regras que regem a combinação na formação da palavra e da sua função no sintagma e na frase". Assim, a morfologia tem como objeto de estudo e análise o morfema, sendo este "a unidade linguística mínima, portadora de significado – é o menor signo existente" (COELHO, 2011, p. 25).

Ademais, sobre o conceito de morfema, que é uma das bases de estudo do nosso trabalho, Ngunga (2004, p. 99) o define como "a menor unidade da língua portadora de sentido (lexical ou gramatical) na hierarquia da palavra". Na perspectiva de Azuaga, (1996, p. 224) "o morfema é, portanto, realizado por algo de natureza diferente: não se pode ouvir ou pronunciar um morfema, só se pode ouvir e pronunciar o que realiza este morfema, ou seja, o morfe". Como referimos em algures no nosso trabalho, o morfe vai ser a forma física que representa um morfema, isto é, enquanto "o morfema é uma unidade significativa abstrata da língua que se realiza no morfe, unidade da fala, o morfe por sua vez, constitui o material físico observável que nos permite a análise linguística das unidades significativas que são os morfemas" (COELHO, 2011, p. 34).

As definições e citações acima mostram que dentro de uma palavra ou estrutura de forma verbal qualquer, primeiramente identificamos os morfes, unidades físicas, e só através destes é que analizamos o(s) tipo(s) de morfema(s), unidades abstratas que estes morfes representam.

Não será objetivo deste trabalho discutir sobre morfes e/ou morfemas ou ainda sobre morfemas livres e presos. É nosso intuito descrever a unidade mínima em cada palavra que constitui cada unidade lexical (provérbio) tanto da língua tewe como da língua portuguesa em busca do seu correspondente. Esta unidade mínima encontrada será designada de morfema, independentemente de, em alguns casos da língua tewe e muitos casos dos provérbios da língua portuguesa, encontrarmos um morfe com diferentes morfemas.

Portanto, fizemos uma decomposição morfêmica de cada provérbio das duas línguas para, em seguida, com ajuda do método comparativo, mostrar que em termos da sua classificação (tipologia nas línguas do mundo), são línguas completamente diferentes, pois a língua Tewe é uma língua aglutinante[31], isto é, a palavra se compõe de morfes, sendo que cada um representa um morfema; e o português é uma língua flexional ou flexiva[32], isto é, possui uma tendência acentuada a recorrer à flexão. Não se trata de uma diferença de estrutura gramatical entre as duas línguas, mas do modo como as unidades gramaticais mínimas das palavras são representadas.

Para a descrição da estrutura morfológica dos provérbios da língua tewe, nos baseamos no modelo usado por Muluwa e Bostoen (2007 e 2008) na descrição da estrutura morfológica de 218 e 125 provérbios em dois trabalhos intitulados *Un Recueil de Proverbes Nsong* (Uma Coleção de Provérbios Nsong) e *Un Recueil de Proverbes Mbuun D'imbongo* (Uma Coleção de Provérbios Mbuun D'imbongo), línguas também bantu que, segundo a classificação de Guthrie (1967-71), fazem parte do grupo Tende-Yans (B80) com códigos B.85F[33] e B.87, respectivamente. Estas línguas do grupo Bantu são faladas na Província de Bandundu, República Democrática do Congo, em África.

As descrições foram representadas por glosas ou glossas[34] por baixo de cada unidade lexical (provérbio) tanto do tewe como do português. As glosas indicam a unidade mínima de

[31]Reforçamos, mais uma vez, os exemplos de outras línguas aglutinantes: O Turco (Turquia), o Japonês (Japão) e o Húngaro (Hungria), Finlandês (Finlândia), Zulu (África do Sul), Malaio (Malásia) Tupi-guarani (México), todas as línguas Bantu (faladas no sul do continente africano).

[32]Igualmente, ratificamos os exemplos de outras línguas flexionais ou flexivas: O Russo (Rússia), o Latim (Vaticano) e línguas neolatinas, e o Grego Antigo e Moderno (Grécia).

[33]Acreditamos que a codificação desta língua com o número B.85F foi feita numa versão revista das línguas faladas na República Democrática do Congo por este ou outros autores, pois na classificação de Guthrie (1967-71) não consta esta língua, tendo terminado na língua Mpur com o código B.85e.

[34]Anotação entre as linhas ou na margem de um texto para explicar o sentido de uma palavra ou esclarecer uma passagem obscura (HOUAISS; VILLAR, 2009). Para o nosso trabalho, as glosas ou glosas, serão usadas como notas da categorização gramatical que pertence a cada elemento frásico, segundo as regras de descrição morfológica de cada língua.

significação encontrada em cada provérbio ou em cada palavra que compõe o provérbio, baseando-se nas regras do estudo morfológico de cada língua. Estas glosas também ajudaram a demonstrar que quando traduzidas literalmente da língua Tewe para língua portuguesa, estas expressões perdem o seu significado anterior da língua de partida e, como consequência, em alguns casos, ocorre a perda do seu sentido original.

Dentro das glosas, a separação dos elementos que compõem cada provérbio será representada pela barra inclinada ou corte representado pelo sinal (/), chamado de *slash* em inglês. Dentro de cada palavra que constitui cada provérbio, cada morfema será separado com o hífen (-) comumente usado nos estudos linguísticos descritivos. Estes símbolos serão usados convencionalmente desta maneira neste trabalho como estratégia de representar a nossa descrição morfológica.

Por se tratar de línguas majoritariamente ágrafas, com poucos estudos ainda, vale salientar que os pesquisadores destas línguas tendem a remeter-se aos estudos de outras línguas com pesquisas mais avançados como o inglês, francês, ou próprio português, para ter bases sobre estudos descritivos anteriores. Portanto, o presente estudo não foi uma exceção neste fenômeno, pois, em casos de limitações na descrição morfológica dos provérbios da língua tewe recorremos aos estudos morfológicos da língua portuguesa para poder perceber como o fenômeno em causa ocorre nesta língua e depois percebê-lo na língua tewe.

CAPÍTULO IV - DESCRIÇÃO MORFOLÓGICA E ANÁLISE DE DADOS

A fim de encontrar as estratégias de correspondência dos nossos dados, primeiramente o presente capítulo visou descrever e analisar os provérbios da língua tewe e do português usado no Brasil. O subcapítulo a seguir (4.1) foi reservado para a descrição da estrutura morfológica dos provérbios das duas línguas, em busca dos seus correspondentes, e no subcapítulo 4.2 agrupamos os provérbios em seus tipos de correspondência (parcial, conceptual e correspondência zero), apresentando o sentido e ensinamento dos provérbios.

4.1 Descrição morfológica dos provérbios em língua tewe e no português usado no Brasil em busca de seus correspondentes

Como mencionado no capítulo sobre a metodologia, a descrição da estrutura morfológica dos provérbios da língua tewe baseou-se no modelo de Muluwa e Bostoen (2007 e 2008). Para torná-lo mais coeso e claro, fizemos acréscimos a este modelo. A título de exemplo, incluímos as marcas do sujeito (MS), que são frequentes na estrutura de forma verbal das línguas bantu. Este morfema ocorre como concordância dos nomes, isto é, dependendo da classe nominal a que o sujeito frásico pertence, os outros elementos da estrutura frásica vão carregar consigo a marca do sujeito, que pode ser um prefixo idêntico ou não ao do nome em causa e que geralmente ocorre na posição inicial dos elementos da estrutura frásica.

Quanto à organização dos nossos dados na descrição morfológica, primeiramente as expressões estão ordenadas em números cardinais (ex: 1, 2, 3, assim sucessivamente). A seguir, a cada número, temos o código do provérbio (ex: P1, P2, P3 etc.), que aparece junto à informação do sujeito participante em causa (ex: S1, S2, S3 etc.), seguidos da informação do momento (tempo) onde podemos encontrar o provérbio dentro do áudio gravado (ex: S1P4: [34:43-36:56] ou S6P2: [45:40-48:51], ou ainda S3P7: [12:46-13:55] etc.).

A seguir a esta informação, encontramos o provérbio da língua tewe como língua de entrada, (representando por *Prov.Tw.:),* seguido da sua descrição morfológica (representada por *Desc. Morf.:).* A descrição da estrutura morfológica dos dados em tewe foi feita para todos os provérbios, mesmo para casos em que não encontramos o seu correspondente na língua portuguesa. Uma linha após a descrição morfológica, encontramos a tradução literal para português (representado por *Trad. Lit.:).* Trata-se de uma tradução que não se interessou pelo

conteúdo e nem pela escrita da "norma" correta das frases, mas por trazer aquilo que seria uma visão literal dos provérbios tewe em português, tanto que em muitos casos as frases traduzidas literalmente ou são agramaticais ou são incompreensíveis.

Depois da informação da tradução literal, quando possível, apresentamos imediatamente a expressão correspondente na língua portuguesa, variedade brasileira como língua de chegada (representada por *Corr. Port.:),* também seguida da sua descrição morfológica (representados por *Desc. Morf.:*). Vale ressaltar que a legenda sobre a descrição morfológica dos provérbios de ambas as línguas se encontra nas primeiras páginas deste trabalho.

Um item importante nesta etapa foram casos em que encontramos o mesmo provérbio com diferentes sentidos e ensinamentos, ou ainda diferentes provérbios com sentidos iguais ou aproximados dentro da mesma língua (portuguesa). No entanto, a pergunta que aparecia era: que provérbio escolher ou selecionar? Para este caso, Muñoz (2004) sugere o uso das expressões hiperônimas, isto é, aquelas com sentido mais genérico em relação a outra, ou hipônima, que tem o sentido mais específico, embora para caso de parêmias esse critério seja ainda discutível.

A seguir, listamos a descrição morfológica dos cinquenta e nove (59) provérbios selecionados na língua tewe e, quando possível, do seu correspondente encontrado no português usado no Brasil. Com vista ao enriquecimento dos estudos descritivos da língua tewe tanto em pesquisa como no ensino e porque, como dissemos, é língua ágrafa sobre a qual ainda se tem estudos escassos, fizemos a descrição morfológica de todos os provérbios tewe, incluindo os casos em que não encontramos o seu correspondente em português.

1.
S1P28: [23:35 - 25:06]

***Prov. Tw.*:** **U-n-o nyoka u-no-wat-a ku-mu-suwo.**
Desc. Morf.: MS1(PI)-ter-MT(A) / diarreia / MS1- MT(A)-dormir-VF / PLD17-PN3-porta

Trad. Lit.: *Quem tem diarreia dorme na porta.*

2.
S1P31: [29:33 - 30:15]

Prov. Tw.: **Mw-ana w-o-ku-sar-a u-no-wat-a (w)-aka-tsam-ir-a mu-goti?**
Desc. Morf: PN1-filho / MS1-MT(A)-PV-deixar-VF / (MS1)-MT(A)-dormir-Ext.Apl.-VF / MS1- MT(A)-encostar-VF / PN3-maçador

Trad. Lit.: *Filho deixado (enteado) dorme encostado no mugoti*[35]

3.
S2P1: [2:33 - 3:22]

***Prov.Tw*:** **ø-Butsu y-a-nya-kwend-a ha-yi-kwan-i mu-ø-tsoka.**
***Desc. Morf.*:** PN9-Sapato / MS9(Prep.)-MS2(PI)-Agent.-morrer-VF / MN-MS9-servir-MN / PLI18-PN9-pés

Trad. Lit.: *O sapato dos que foram (morreram) não serve aos pés.*

***Corr. Port.*:** **Um velho que morre é uma biblioteca que arde.**
Desc. Morf.: Art.Indef. / Subs. / Pron.Rel. / Verb. (3ªp. Sing.) / Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Indef. / Subs. / Pron.Rel. / Verb.(3ªp. Sing.)

4.
S2P2: [3:24 – 3:55]

Prov. Tw.: **Ku-f-a ke-hanga ma-nda a-row-a.**
Desc. Morf.: PV15-morrer-VF / MS15-galinha-do-mato[36] / PN6-ovo / MS2-perder-se-VF

Trad. Lit.: *Morrer da galinha do mato, os ovos perderem-se.*

***Corr. Port.*:** **Um velho que morre é uma biblioteca que arde.**
Desc. Morf.: Art.Indef. / Subs. / Pron.Rel. / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Indef. / Subs. / Pron.Rel. / Verb.(3ªp. Sing.)

5.
S2P3: [5:56 - 6:56]

Prov.Tw.: **Mw-ana w-a-ps-a pa-ø-diti, mayi w-o-ps-a ku-mu-sana.**
Desc. Morf.: PN1-Criança / MS1-MT(A)-queimar-VF / PLS16-PN5-Peito / Mãe / MS1- MT(A)-queimar-VF / PLD17-PN3-Costas

Trad. Lit.: *A criança queimou no peito, a mãe queima nas costas.*

6.
S2P10: [17:37 - 18:39]
Pro. Tw.: **Chi-tiyo kw-end-a ku-tsare ku-won-a nga a-pswari**

[35]Instrumento de pau usado para amassar a Xima, massa feita de farinha de milho. Também é conhecido por massador de xima no português em Moçambique.
[36] No Brasil, este animal é conhecido por galinha de Angola.

Desc. Morf.: PN7-Pinto / PV15-ir-VF / PLD17-canto / PV15-ver-VF / Art.Def / PN1-Mãe

Trad. Lit.: *Pinto ir no canto é ver a mãe.*

Corr. Port.: **A pior cunha é a do mesmo pau.**
Desc. Morf.: Art.Def. / Adj. / Subs. / verb. (3ªp. Sing.) / Pron.Dem. / Prep.(+Art.Def.) / Art.Def. / Subs.

7.
S2P15: [24:00 - 25:29]

Prov. Tw.: **ø-Simbi i-no-pfur-w-a i-cha-pisa.**
Desc. Morf.: PN9-Ferro / MS9-MT(A)-endireitar-Ext.Pass.-VF / MS9-Conj.-quente

Trad. Lit.: *O ferro é endireitado enquanto quente.*

Corr. Port.: **O cipó desentorta-se quando novo.**
Desc. Morf.: Art.Def. / Subs. / Verb. (3ªp. Sing.)-Pron.Refl. / Adv. / Adj.

8.
S2P20: [30:42 - 34:41]

Prov. Tw.: **ø-Dikiti danzi ndi-ro ri-n-o mbewu**
Desc. Morf..: PN5-Abóbora / primogênita / Ser-MS5 / MS5-ter-MT(A) / semente

Trad. Lit.: *A primeira abóbora é que tem semente.*

Corr. Port.: **Coco velho [é que] dá leite.**
Desc. Morf.: Subs. / Adj. / [Verb. (3ªp. Sing.) / Pron.Rel.] / Verb.(3ªp., Sing.) / Subs.

9.
S2P25: [39:45 - 40:50]

Prov. Tw.: **Rudo mu-ti u-no-mer-a pa-wu-no-d-a.**
Desc. Morf.: Amor / PN3-árvore / MS3-MT(A)-germinar-VF / PLS16-MS3-MT(A)-querer-VF

Trad. Lit.: *O amor é uma árvore que nasce onde ela quer.*

Corr. Port.: **O amor é uma flor roxa que nasce no coração do[s] trouxa[s].**
Desc. Morf.: Art.Def. / Subs. / Verb. (3ªp. Sing.) / Art.Indef. / Subs. / Adj. / Pron.Rel. / Verb.(3ªp. Sing.) / Prep. (+Art.Def.) / Subs. / Prep. (+Art.Def.)[pl.] / Subs.[pl.]

10.

S2P27: [44:18 - 46:39]

Prov. Tw.: **ø-Nvura i-no-kurir-w-a i-ci-ri mu-ma-bvi**
Desc. Morf.: PN9-Água / MS9-MT(A)-evitar-Ext.Pass.-VF / MS9-MT(A)-estar / PLI18-PN6-Joelho

Trad. Lit.: *A água evita-se enquanto estiver no joelho.*

Corr. Port.: **Mais vale prevenir do que remediar.**
Desc. Morf.: Morf.Desc. / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(Inf.) / Prep. / Morf.Desc. / Verb.(Inf.)

11.
S3P1: [12:06 - 13:53]

Prov. Tw.: **Ch-aka-fukidz-a n-yumba ma-tenga.**
Desc. Morf.: PN7(PI)-MT(A)-cobrir-VF / PN9-casa / PN6-asa

Trad. Lit.: *O que cobriu a casa são as asas.*

Corr. Port.: **Entre marido e mulher ninguém meta colher.**
Desc. Morf.: Prep. / Subs. / Conj. / Subs. / Pron.Indef. / Verb.(3ªp. Sing.) / Subs.

12.
S3P3: [15:24 - 16:53]

Prov. Tw.: **Chi-si cha-ko ma-simba ma-shoma.**
Desc. Morf.: PN7(PI)-MN / MS7-teu / PN6-esforço / MS6-pouco

Trad. Lit.: *O que não é teu o esforço é menor.*

13.
S3P5: [20:54 - 23:05]

Prov. Tw.: **W-a-tema ri-mwe ndi mu-kwambo**
Desc. Morf.: MS1(*PI*)-MT(A)-cortar-VF / PN5-Num. / Ser / PN1-genro

Trad. Lit.: *Quem cortou um é um genro.*

14.
S4P2: [5:27 - 6:45]

Prov. Tw.: **Nya-ku-ramb-a ku-zw-a w-akazo-won-ek-a no mbonje**

Desc. Morf.: Agent.-PV15-negar-VF / PV15-ouvir-VF / MS1-MT(A)-ver-Ext.Est.-VF / Prep. / cicatriz

Trad. Lit.: *Quem nega ouvir, foi visto com cicatriz*

Corr. Port.: **Quem não ouve conselho, ouve: "coitado!"**
Desc. Morf.: Pron.Indef. / *Adv.* / Verb.(3ªp. Sing.) / Subs. / Verb.(3ªp. Sing.) / Interj.

15.
S1P13: [12:10 - 13:01]

Prov. Tw.: **ø-Gono ku-pet-a n-yanga, ku-teer-a ma-gwaro**
Desc. Morf.: PN5-Macho / PV15-dobrar-VF / PN9-chifre / PV15-seguir-VF / PN6-caminho

Trad. Lit.: *O macho dobrar chifre é seguir o caminho.*

Corr. Port.: **Quem pede conselho, não erra o caminho...**
Desc. Morf.: Pron.Indef. / Verb.(3ªp. Sing.) / Subs. / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Def. / Subs.

16.
S4P5: [13:00 - 15:40] e S9P1: [0:05 - 0:42]

Prov. Tw.: **Mu-ti u-no-zikan-w-a no mi-chero y-ayo**
Desc. Morf.: PN3-árvore / MS3-MT(A)-reconhecer-Ext.Pass.-VF / Prep. / PN4-fruto / MS9-Poss.

Trad. Lit.: *A árvore é conhecida pelos frutos dela.*

Corr. Port.: **Quem boa cama fizer, nela se há-de deitar.**
Desc. Morf.: *Pron.Indef. / Adj. / Subs.* / Verb.(3ªp. Sing.) / Prep. (+Pron.Pess.). / Pron.Refl. / Verb.(3ªp. Sing.)-Prep. / Verb.(Inf.)

17.
S4P14: [43:07 - 44:53]

Prov. Tw. **Ku-shat-a ko-mu-nhu ku-ri mu-moyo**
Desc. Morf.: PV15-feiura-VF / MS15-PN1-pessoa / MS15-estar / PLI18-coração

Trad. Lit.: *A feiúra da pessoa está no coração.*

Corr. Port.: **Nem tudo o que é feio, é mau.**
Desc. Morf.: Adv. / Pron.Indef. /Pron.Dem. / Pron.Rel. / Verb.(3ªp. Sing.) / Adj. / Verb.(3ªp. Sing.) / Adj.

18.
S5P1: [11:50 - 13:16]

Prov. Tw.: **ø-Gwasha ra-shat-a, ra-shat-a ne ø-huni dz-aro**
Desc. Morf.: *PN5*-Floresta / MS5-feíce-VF / MS5-feíce-VF / Prep./ PN10-lenha / MS10- Poss.

Trad. Lit.: *A floresta está mal, ficou mal com as suas lenhas.*

19.
S5P7: [20:16 - 21:43]

Prov. Tw.: **Ku-gar-a u-mambo ku-shing-a**
Desc. Morf.: PV15-sentar-VF / PN14-Rei / MS15-coragem-VF

Trad. Lit.: *Sentar na chefia é coragem.*

20.
S5P12: [27:40 - 28:05]

Prov. Tw.: **Mayi ndi mayi, cha-wu-no-d-a u-no-rey-a**
Desc. Morf.: Mãe / Ser / Mãe / PN7(PI)-MS1-MT(A)-querer-VF / MS1-MT(A)-dizer-VF

Trad. Lit.: *Mãe é mãe, o que você quer você diz.*

Corr. Port.: **Mãe é sempre mãe**
Desc. Morf.: Subs. / Verb.(3ªp. Sing.) / Adv. / Subs.

21.
S5P14: [29:42 - 31:00]

Prov. Tw.: **Ku-nong-a ø-Hamba ku-hamb-a**
Desc. Morf.: PV15-apanhar-VF / PN9-Cágado / MS15-andar-VF

Trad. Lit.: *Apanhar cágado é andar.*

Corr. Port.: **Roda rodando é que marca a estrada**
Desc. Morf.: Subs. / Verb.(ger.) / Verb.(3ªp. Sing.) / Pron.Rel. / Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Def. / Subs.

22.
S5P15: [31:02 - 33:00]

Prov. Tw.: **Ku-bat-a ø-Ndogwe ku-fumir-a**

Desc. Morf.: PV15-pegar-VF / PN9-Ndogwe / MS15-madrugar-VF

Trad. Lit.: *Pegar Ndongwe é madrugar.*

23.
S5P19: [38:30 - 39:45]

Prov. Tw.: **Cha-w-a-won-a bat-isis-a mu-dzimu a-a-p-i kayiri.**
Desc. Morf.: MS7(PI)-MS1-MT(A)-ver-a / pegar-Ext.Int.-VF / PN1-espírito / MN-MS2-dar-MN / Num.

Trad. Lit.: *O que você viu pega bem, o espírito não dá duas vezes.*

24.
S5P22: [42:40 - 44:20]

Prov. Tw.: **Ku-ry-a cho-mu-ngozva ku-pend-a mw-ana**
Desc. Morf.: PV15-comer-VF / PN7(PI)-PN1-ngozva / MS15-assegurar-VF / PN1-criança

Trad. Lit.: *Comer de mungozva é cuidar da criança.*

Corr. Port.: **Sabe mandar quem sabe obedecer.**
Desc. Morf.: Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(Inf.) / Pron.Indef. / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(Inf.)

25.
S6P5: [16:53 - 19:12]

Prov. Tw.: **Chi-mbeya gar-is-ik-a, u-thende u-no-wiy-a no dutu**
Desc. Morf.: PN7-ratazana / ficar-Ext.Cau.-Ext.Est.-VF / PN14-riqueza / MS14-MT(A)-vir-VF / Prep. / vento

Trad. Lit.: *Rato ficar/sossega, a riqueza vem com o vento.*

Corr. Port.: **Com paciência tudo se ajeita.**
Desc. Morf.: Prep. / Subs. / Pron.Indef. / Part.Apass. / Verb.(3ªp. Sing.)

26.
S6P8: [23:50 - 26:00]

Prov. Tw.: **Nya-ku-jor-a ma-teko a-a-kanganw-i, nya-ku-ry-a u-no-kanganw-a**
Desc. Morf.: Agent.-PV15-recolher-VF / PN6-casca / MN-MS2-esquecer-MN /

Agent.-PV15-comer-VF / MS1-MT(A)-esquecer-VF

Trad. Lit.: Quem recolhe o lixo não esquece, mas quem come esquece.

Corr. Port.: **Quem dá esquece, quem apanha lembra.**
Desc. Morf.: Pron.Indef. / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(3ªp. Sing.) / Pron.Indef. / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(3ªp. Sing.)

27.
S6P11: [30:28 - 32:32]

Prov. Tw.: **W-a-kwey-a mu-tanga, w-a-kwey-a no ma-tanga a-wo**
Desc. Morf.: MS1(PI)-MT(A)-puxar-VF / PN3-abobora, / MS1-MT(A)-puxar-VF / Prep. / PN4-abóbora / MS2-Poss.

Trad. Lit.: *Puxou aboboreira, puxou com as suas abóboras.*

28.
S7P1: [0:20 - 1:00]

Prov. Tw.: **ø-Gunye ri-mwe a-ri-wuray-i ø-inda**
Desc. Morf.: PN5- Dedo / MS5-Num. / MN-MS5-matar-MN / PN9-Piolho

Trad. Lit.: *Um dedo não mata piolho.*

Corr. Port.: **De união nasce a força.**
Desc. Morf.: *Prep. / Subs. /* Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Def. / Subs.

29.
S1P18: [16:34 - 17:26]

Prov. Tw.: **ø-Ndarira i-mwe a-yi-rir-i**
Desc. Morf.: PN9-Ndarira / MS9-Num. / MN-MS9-chorar-MN

Trad. Lit.: *Um Ndarira não toca.*

Corr. Port.: **Uma andorinha só, não faz verão.**
Desc. Morf.: Art.Indef. / Subs. / Adj. / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.) / Subs.

30.
S4P4: [8:45 - 10:27]

Prov. Tw.: **Chi-n-o ma-n-yanga a-chi-putur-w-i**

Desc. Morf.: PN7(PI)-ter-MT(A) / PN6-PN9-chifre / MN-MS7-embrulhar-Ext.Pass.-MN

Trad. Lit.: *O que tem chifre não se embrulha.*

***Corr. Port.*:** **Mais depressa se apanha um mentiroso que um coxo.**
Desc. Morf.: Morf.Desc. / Adv. / Part.Apass. / Verb.(3ª p. Sing.) / Art.Ind. / Subs. / Morf.Desc. / Art.Ind. / Subs.

31.
S8P4: [2:26 - 3:05]

Prov. Tw.: **ø-Howe i-no-f-a no mu-romo w-ayo**
Desc. Morf.: PN9-Peixe / MS9-MT(A).-morrer-VF / Prep. / PN3-boca / MS1-Poss.

Trad. Lit.: O peixe morre com a boca dele.

***Corr. Port.*:** **O peixe morre [é] pela boca**
Desc. Morf.: Art.Def. / Subs. / Verb.(3ªp. Sing.) / [Verb.(3ªp. Sing.)] / Prep. (+Art.Def). / Subs.

32.
S9P6: [2:36 - 3:17]

Prov. Tw.: **Nya-ku-sodz-a u-no-f-a nge pfuti y-ake**
Desc. Morf.: Agent.-PV15-caçar-VF / MS1-MT(A)-morrer-VF / Prep. / arma / MS9-Poss.

Trad. Lit.: O caçador morre com arma dele.

33.
S1P4: [5:10 - 5:40]

Prov. Tw.: **Ku-zw-a ø-nhata dzo mu-gowero ku-wat-emo**
Desc. Morf.: PV15-ouvir-VF / PN10-pulgas / MS10(Prep.) / PLI18-gowero / MS15-dormir-SLI

Trad. Lit.: Ouvir pulgas de mugowemo é dormir lá.

***Corr. Port.*:** **A calúnia e mentira, de Deus provocam a ira**
Desc. Morf.: Art.Def. / Subs. / Conj. / Subs. / Prep. / Subs. / Verb.(3ªp. pl.) / Art.Def. / Subs.

34.
S2P16: [25:35 - 26:59]

Prov. Tw.: **Chechetee, mi-ti yo-ku-won-er-a ku-re**
Desc. Morf.: Ideo.(cor branca) / PN4-árvore / MS9(Prep.)-PV15-ver-Ext.Apl.-VF / PLD17-longe

Trad. Lit.: Chechetee, são árvores de ver de longe.

Corr. Port.: **Nem tudo que reluz é ouro.**
Desc. Morf.: Adv. / Pron.Indef. / Pron.Rel. / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(3ªp. Sing.) / Subs.

35.
S2P6: [10:53 - 12:58]

Prov. Tw.: **Thangwe a-ri-wuray-i mu-na w-aro**
Desc. Morf.: Problema / MN-MS5-matar-MN / PN1-dono / MS1-Poss.

Trad. Lit.: Problema não mata o dono dele.

36.
S2P7: [13:00 - 14:18]

Prov. Tw.: **ø-Tshenzi y-aka-gar-a y-aka-tem-a**
Desc. Morf.: PN9-Ratazana / MS9-MT(A)-ficar-VF / MS9-MT(A)-cortar-VF

Trad. Lit.: Ratazana fica enquanto cortou.

37.
S2P8: [14:26 - 16:06]

Prov. Tw.: **U-sa-ramb-e mbiya y-ako, nge mhandwe y-a-wuy-a k-o-kwiy-a njera**
Desc. Morf.: MS1(PI)-MN-negar-MN / avó / MS9-Poss./ Conj. / menina / MS1-MT(A)-vir-VF / PV15-MT(A)-moer-VF / milho

Trad. Lit.: Não negue sua velha por uma jovem que veio moer milho.

Corr. Port.: **Não deixe o amor velho pelo novo.**
Desc. Morf.: Adv. / Verb.(3ªp. Sing.), / Art. Def. / Subs. / Adj / Prep. (+Art.Def). / Adj.

38.
S7P4: [2:32 - 3:30]

Prov. Tw.: **ø-Mhanza a-yi-kur-i ne ø-zuwa ri-mwe**
Desc. Morf.: PN9-careca / MN-MS9-crescer-MN / Prep. / PN5-dia / MS5-Num.

Trad. Lit.: A careca não cresce em um só dia.

Corr. Port.: **De grão em grão enche a galinha o papo.**
Desc. Morf.: Prep. / Subs. / Prep. / Subs. / Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Def. / Subs. / Art. Def . / Subs.

39.
S3P6: [23:06 - 24:54]

Prov. Tw.: **W-a-hamb-a w-a-pot-a**
Desc. Morf.: MS1(PI)-MT(A)-andar-VF / MS1-MT(A)-sair-VF

Trad. Lit.: Quem andou, se foi.

40.
S5P2: [13:25 - 14:35]

Prov. Tw.: **U-sa-shor-e chi-tiyo ngo ku-nay-ir-w-a**
Desc. Morf.: MS1(PI)-MN-desprese-MN / PN7-pinto / Conj. / PV15-chover-Ext.Apl.-Ext.Pass.-VF

Trad. Lit.: Não despreze o pinto por estar molhado.

41.
S5P3: [14:40 - 15:33]

Prov. Tw.: **Mu-sa-ndi-yit-e chi-kuku watawat-a mayi a-yend-a ku-jero**
Desc. Morf.: MS1(PI)-MN-MO-fazer-MN / PN7-Ideof.(de cobrir) / dormir repetidamente(Vrb.Red.)-VF / Mãe / MS1-ir-VF / PLD-rio

Trad. Lit.: Não me façam chikuku dorme dorme a mãe foi no rio.

42.
S5P8: [21:48 - 22:46]

Prov. Tw.: **Ku-no-d-a mwoyo, ø-gwanza a-ri-gum-i**
Desc. Morf.: PLD17-MT(A)-querer-VF / coração / PN5-estrada / MN-MS5-chegar-MN

Trad. Lit.: Onde o coração quer, a estrada não chega.

Corr. Port.: **Querer é poder.**
Desc. Morf.: Verb.(Inf.) / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(Inf.)

43.

S5P9: [22:47 - 23:54]

Prov. Tw.: **Mwoyo u-ngo-d-a ishwa, ch-uru chi-no-fus-a ha-pa-n-a**
Desc. Morf.: Coração / MS1-MT(A)-querer-VF / PN7-montanha / PN7(PR)-MT(A)-cavar-VF / MN-PLS16-ter-MN

Trad. Lit.: O coração quer ishwa, mas a montanha que tira não tem.

Corr. Port.: **O homem e o que quer ser.**
Desc. Morf.: Art.Def. / Subs. / Conj. / Pron.Dem. / Pron. Rel. / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(Inf.)

44.
S1P21: [18:50 - 20:02]

Prov. Tw.: **Mutoro u-no-rem-a w-a-a-kud-a ku-gum-a**
Desc. Morf.: Bagagem / MS3-MT(A)-pesar-VF / MS3-MT(A)-Conj.-querer-VF / PV15-chegar-VF

Trad. Lit.: A bagagem pesa quando estiveres quase a chegar.

Corr. Port.: **Água mole em pedra dura, bate-bate até que fura.**
Desc. Morf.: Subs. / Adj. / Prep. / Subs. / Adj. / Verb.(3ªp. Sing.) / Verb.(3ªp. Sing.) / Prep. / Conj. / Verb.(3ªp. Sing.)

45.
S4P19: [60:42 - 66:00]

Prov. Tw.: **Nzoo a-yi-rem-er-w-i ngo mu-chinga w-ayo.**
Desc. Morf.: Elefante / MN-MS9-pesar-Ext.Apl.-Ext.Pass.-MN / Prep. / PN3-boca / MS3-Poss.

Trad. Lit.: O elefante não é pesado pela tromba dele.

Corr. Port.: **A Lã não é pesada ao carneiro.**
Desc. Morf.: Art.Def. / Subs. / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.) / Adj. / Prep. (+Art.Def). / Subs.

46.
S3P7: [24:57 - 28:40]

Prov. Tw.: **Ma-dziso zvi-wone mu-moro chi-nyarar-a**
Desc. Morf.: PN6-olho / PN8(PI)-ver / PN3-boca / PN7-calar-VF

Trad. Lit.: Olhos veem, boca cale.

47.
S5P10: [24:01 - 24:25]

Prov. Tw.: **Ziy-ir-a mu-mwoyo ku-sambir-a ko-yimbwa**
Desc. Morf.: saber-Ext.Apl-VF / PLI18-coração / PV15-nadar-VF / MS15(Pre.)-cão

Trad. Lit.: Saiba no coração, nadar de cão (cachorro).

***Corr. Port.*:** **O segredo é a alma do negócio**
Desc. Morf.: Art.Def. / Subs. / Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Def. / Subs. / Prep.(+Art.Def). / Subs.

48.
S9P5: [2:10 - 2:34]

Prov. Tw.: **U-ka-gogom-er-a shiri mbiri nguwa i-mweyo, u-no-ruz-a dze-se**
Desc. Morf.: MS1(PI)-MT(A)-correr-Ext.Apl.-VF / pássaro / Num. / horas / PN9-mesma ou única/ MS1-MT(A)-perder-VF / MS10-todo

Trad. Lit.: Se correres atrás de dois pássaros ao mesmo tempo, vais perder todos.

***Corr. Port.*:** **Quem muito quer, tudo perde.**
Desc. Morf.: Pron.Indef. / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.), / Pron.Indef / Verb.(3ªp. Sing.)

49.
S2P21: [34:52 - 35:55]

Prov. Tw.: **Ku-nak-a ke-zvi-mweni ku-shat-a ke-zvi-mweni**
Desc. Morf.: PV15-amargar-VF / MS15(Prep.)-PN8-outra / PV15-amargar-VF / MS15(Prep.)-PN8-outra

Trad. Lit.: O bem de outras coisas é o mal de outras coisas.

***Corr. Port.*:** **Morre o cavalo para alegria de urubu.**
Desc. Morf.: Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Def. / Subs. / Prep. / Subs. / Prep. / Subs.

50.
S2P22: [36:00 - 37:23]

Prov. Tw.: **Ku-mba a-ku-tsur-i maninji**
Desc. Morf.: PV15-casa / MN-MS15-provocar-MN / azar

Trad. Lit.: Em casa não dá azar.

Corr. Port.: **O bom filho à casa volta.**
Desc. Morf.: Art.Def. / Adj. / Subs. / Prep. / Subs. / Verb.(3ªp. Sing.)

51.
S2P23: [37:29 - 37:58]

Prov. Tw.: **Ci-ri-po ci-ri-po ø-zizi a-ri-f-i nge mhepo**
Desc. Morf.: PN7(PI)-ter-SLS16 / PN7(PI)-ter-SLS16 / PN5-moncho / MN-MS5-morrer-MN / Prep. / frio

Trad. Lit.: Tem tem alguma coisa, o mocho não morre de frio.

Corr. Port.: **Onde há fumaça há fogo.**
Desc. Morf.: Adv. / Verb.(3ªp. Sing.) / Subs. / Verb.(3ªp. Sing) / Subs.

52.
S2P28: [46:43 - 52:34]

Prov. Tw.: **Mu-kuru mu-kuru, ø-Hanga a-yi-mat-i pa-ø-pfunde**
Desc. Morf.: PN1-idoso / PN1-idoso / PN9-Galinha-do-mato / MN-MS9-morrer-MN / PLS16-PN5-mapira

Trad. Lit.: Mais velho é mais velho, a galinha do mato não pousa na mapira.

Corr. Port.: **Oiça Salomão com barba, mesmo que a sua seja maior.**
Desc. Morf.: Verb.(3ªp. Sing.) / Subs. / Prep. / Subs. / Conj. / Art.Def. / Pron.Poss. / Ver. (3ªp. Sing.) /Adj.

53.
S2P25: [52:38 - 53:53]

Prov. Tw.: **Mu-nhu, mu-nhu, ø-tshiki a-ri-tum-w-i**
Desc. Morf.: PN1-pessoa / PN1-pessoa / PN5-tronco / MN-MS5-mandar-Ext.Pass.-MN

Trad. Lit.: Pessoa é pessoa, não se manda num tronco.

54.
S2P9: [16:15 - 17:32]

Prov. Tw.: **Mw-ana u-si-ka-chem-i u-no-f-ir-a mu-m-berek-o**
Desc. Morf.: PN1-crianca / MS1-MN-Conj.-chorrar-MN / MS1-MT(A)-morrer-Ext.Apl.-VF / PLS16-PN3-upar nas costas-SLS

Trad. Lit.: Criança que não chora morre nas costas.

***Corr. Port.*:** **Quem não chora não mama.**
Desc. Morf.: Pron.Indef. / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.) / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.),

55.
S9P3: [1:22 – 1:40]

Prov. Tw.: **Cho-zuro a-chi-nyaradz-i mw-ana**
Desc. Morf.: PN7(PI)-ontem / MN-MS7-calar-MN / PN1-criança

Trad. Lit.: O de ontem não faz calar a criança.

***Corr. Port.*:** **Águas passadas não movem moinhos.**
Desc. Morf.: Subs.(pl) / Adj.(pl.) / Adv. / Verb.(3ª p. pl.) / Subs.(pl.)

56.
S4P13: [38:30 - 41:53]

Prov. Tw.: **Mutombo u-no-bat-a pa-n-o chi-ronda**
Desc. Morf.: Remédio / MS3-MT(A)-pegar-VF / PLS16-ter-MT(A) / PN7-ferida

Trad. Lit.: Remédio surte efeito onde tem ferida.

***Corr. Port.*:** **Praga de urubu não pega em beija-flor.**
Desc. Morf.: Subs. / Prep / Subs. / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.) / Prep. / Subs.

57.
S1P24: [22:02 - 22:29]

Prov. Tw.: **Dayi nd-a-yi-ziy-a a-a-tungamir-i**
Desc. Morf.: Conj. / MS1-MT(A)-MM-saber-VF / MN-MS1-adiantar-MN

Trad. Lit.: Se eu soubesse não adianta.

***Corr. Port.*:** **Se eu soubesse, não tem casa nem moradia.**
Desc. Morf.: *Conj. / Pron.Pess. /* Verb.(1ªp. Sing.) / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.) / Subs. / Adv. / Subs.

58.
S8P6: [4:00 - 4:25]

Prov. Tw.: **Chi-n-o u-mambo chi-n-o ma-gum-o**
Desc. Morf.: PN7(PI)-ter-MT(A) / PN14-chefe / MS7-ter-MT(A) / Nom.-chegar-Nom.

Trad. Lit.: O que tem chefia tem termina.

***Corr. Port.*:** **Não há bem que sempre dure, nem mal que nunca se acabe.**
Desc. Morf.: Adv. / verb.(3ªp. Sing.) / Subs. / Pron.Rel. / Adv. / Verb.(3ªp. Sing.), / Adv. / Subs. / Pron.Rel. / Adv./ Part.Apass. / verb.(3ªp., Sing.)

59.
S5P5: [17:30 - 18:42]

Prov. Tw.: **A-won-an-i ndi-wo a-ziy-an-i**
Desc. Morf.: Nom.-ver-Ext.Rec.-Nom. / Ser-MS1 / Nom.-conhecer-Ext.Rec.-Nom.

Trad. Lit.: Os que se veem, são eles que se conhecem.

***Corr. Port.*:** **Entre marido e mulher ninguém põe a colher.**
Desc. Morf.: Prep. / Subs. / Conj. / Subs. / Pron. Indef. / Verb.(3ªp. Sing.) / Art.Def. / Subs.

4.2 Análise dos níveis de correspondências dos provérbios em língua tewe para o português brasileiro e seus sentidos e ensinamentos

Depois da discussão, no capítulo dois, sobre a opção pelo uso do termo "correspondência" e não "equivalência" no nosso trabalho, neste subcapítulo, agrupamos os provérbios já descritos morfologicamente, em diferentes tipos ou níveis de correspondência segundo o seu sentido e ensinamento, e o conteúdo da forma das unidades lexicais dentro de cada provérbio. As três categorias ou tipos de correspondência que os provérbios serão agrupados são: correspondência parcial, correspondência conceptual e correspondência zero ou inexistência de correspondência.

No entanto, não serão incluídos neste trabalho casos de correspondência literal, tanto que, pelas características genealógicas e tipológicas das línguas, objeto de estudo deste trabalho, seria deliberado procurar encontrar provérbios que tenham, além do sentido, o conteúdo estrutural taxativamente igual ou idêntico entre dois provérbios destas línguas. Aliás, Muñoz (2004) e Ortiz Alvarez (2011) mencionaram que este tipo de correspondência (literal) é mais evidente em línguas aparentadas ou com um grau de inteligibilidade mútua.

Para organização das parêmias em níveis de correspondência, os provérbios foram organizados da seguinte maneira: primeiro, encontramos o número da parêmia na língua tewe seguindo a enumeração do código do provérbio', e o tempo em que podemos encontrar a parêmia no áudio gravado. Após esta informação, encontramos o provérbio da língua tewe e logo abaixo o seu correspondente na língua portuguesa. A abreviação e os acrônimos usados na organização dos dados até esta fase são apresentados na descrição morfológica dos provérbios (ex: *2.; S1P31: [29:33 - 30:15]; Prov. Tw.:; Corr. Port.:*) e constam na "Lista de legenda da descrição morfológica dos dados", nas páginas iniciais.

Porque a categoria correspondência zero não tem o seu correspondente de sentido e de forma, somente constará as parêmias de língua tewe seguidas da sua tradução literal (*Trad. Lit.:)* no português, como advertem Muñoz (2004) e Ortiz Alvarez (2011), que são unânimes ao sugerir que, para estes casos, deve-se incluir a tradução literal ou, ainda, uma explicação na língua de chegada. Portanto, incluiremos a tradução literal, por serem casos de provérbios que não possuem o seu correspondente no português.

Após estas informações, de seguida apresentamos o sentido, ensinamentos e, em alguns casos, apresentamos exemplos culturais de uso de cada provérbio na língua tewe e na língua portuguesa (esta última representada por *Inter. Port.:).* Vale salientar que a interpretação feita na língua portuguesa, foi uma tentativa do pesquisador de trazer para o leitor do nosso trabalho a ideia que o nosso sujeito participante quis transmitirmos sobre o ensinamento do provérbio em cuasa. Portanto, foi uma interpretação baseada na tradução idiomática, como referimos anteriormente, mas, em muitos casos, o leitor poderá notar a existência de algumas sentenças ou frases que podem não fazer sentido quando observadas de forma rigorosa, tendo em conta a gramática do Português. Também notará, algumas vezes, o tom de discurso direto, que mantivemos para se perceber o modo como os sujeitos da nossa pesquisa explicaram sobre os provérbios.

Embora tenhamos dado mais ênfase nos significados (sentido e ensinamentos) da língua tewe, como língua de partida, assumimos que estes servem para todas as línguas, porém, procuramos ver dentro de cada cultura como estes provérbios são usados e para que fins (ensinamento, alerta, momentos etc.).

Partindo do princípio de que o foco sobre o sentido e ensinamento dos provérbios é o da língua de entrada, tewe, incluímos com frequência exemplos de uso do contexto desta língua e não

da língua portuguesa, pois o importante na língua portuguesa foram encontradas expressões correspondentes contextualmente e mostrar que apesar de as duas línguas possuírem provérbios que diferem morfologicamente, pode-se, através do estudo da sua cultura, encontrar provérbios com sentido e ensinamento aproximados.

Ainda no que tange ao processamento da informação semântica, do sentido e dos ensinamentos dos provérbios, em algum momento haverá marcas da oralidade na versão traduzida e/ou convertida para a língua portuguesa. Estas marcas, deixadas na escrita, objetivam mostrar que as explicações em causa são traduções e/ou interpretações de um discurso que partiu de dados orais da língua tewe. Ou seja, foi assim que os falantes nativos, nossos sujeitos participantes, forneceram-nos a informação em tewe e, depois, tentamos transmiti-la para português, sem interferir no seu conteúdo principal.

Por fim, sempre que possível incluímos no fim de cada provérbio uma nota do pesquisador (*Nota do Pesq.*:). Estas notas são fruto do método introspectivo usado na coleta e transcrição dos dados como falante nativo da língua tewe, que servirão de auxílio para esclarecer alguns contextos culturais específicos do uso de alguns provérbios nquela língua. Explicamos da maneira como entendemos ou crescemos a ouvir a explicação do provérbio em causa, sobretudo no que concerne a algumas realidades concretas do uso da expressão na cultura tewe. Ainda nas notas do pesquisador, também mencionamos, com base em Mota (1974), outros provérbios do português que podem ser usados como variantes e/ou correspondentes aos da língua tewe. A seguir, listamos os provérbios distribuídos nos seus três (3) níveis de correspondências.

4.2.1 Correspondência parcial

Consideramos correspondência parcial para casos de provérbios da língua tewe que, além de terem o sentido e o ensinamento idênticos ou aproximados, isto é, funcionais contextualmente aos do português, algumas lexias simples que constituem o provérbio de cada língua possuem conteúdo (significado) também idêntico, quando analisados separadamente e traduzidas literalmente de uma língua para outra. Preferimos usar o termo “correspondência parcial” e não “correspondência literal” usado por Muñoz (2004), ou ainda “correspondência completa de componentes e de conteúdos” usado por Ortiz Alvarez (2000), pois os dois últimos nos remetem ao conceito ou ideia de exato ou taxativo, o que, por razões das características genéticas e

tipológicas das duas línguas, não encontramos na análise dos seus provérbios. A seguir, listamos, pois, os provérbios com correspondência parcial.

9.
S2P25: [39:45 - 40:50]

Prov. Tw.: Rudo muti unomera pawunoda

Corr. Port.: O amor é uma flor roxa que nasce no coração do[s] trouxa[s].

Sentido e Ensinamento

Tewe
Kazhinji nosizwa anhu acheti aahh ish muti uu washayisha pokumera hhuumm, apa apa ndirikuda kukanda nyumba yangu apa, maji muti ndayiwuda maningi. Nowakamerera ngaa apa. Pamunodepo imwimwi andipona pawunoda. Iwona wada ipona apapa apa. Ndizvozvimwezvo norudo. Anhu angati eeshi uu zvitambo zvomurumbwana uu, musikama waayenda koowakewo wayideyi, wasiririye apo? Chii chaasirira kamare? Mwanakadzi uu mureberero waakayitero, ne maguro haana, wayemura chinyi apo?... Iyena ndizvo zvaada, ndipo paada apona, rudo ndipoparayenda koobwerera apano, rayenda apona. Saka akuru akati rudo muti, muti unoyenda koomerera pawudoda. Musikanawo, chimusikana zvitambo zvomwanakadzi, wayenda koowakwa ndingana, wasisireiyi apona. Chii chaarikuda? Hum hum ndipo paada, rudo ndipo parayenda koobwerera.

Interp. Port.:
Muitas vezes ouço as pessoas a dizer que hhaa essa árvore nasceu em lugar errado, aqui preciso construir minha casa, mas ao mesmo tempo gosto muito desta árvore. Aí onde você quer, não é onde a árvore quer, ela quer aqui mesmo. É igual ao amor. As pessoas podem dizer que hhuum este é um homem muito bonito que não merece a moça com quem ele casou etc. Ou pode acontecer o contrário. Podem perguntar o que ele quer mesmo com essa mulher, mulher alta, sem ideia, o que ele apreciou mesmo lá etc. Mas ele a escolheu como mulher ideal, o amor dele foi cair aí mesmo onde vocês falam mal. Por isso, os mais velhos sempre diziam que o amor é como uma árvore (ou semente), pois ele vai cair (nascer) onde quiser.

Nota do Pesq.
Outros provérbios do português brasileiro que podem ser usados como correspondentes são: "Amor é cego"; "Amor e fumaça ninguém tapeia"; "O que é de gosto é regalo da vista".

17.
S4P14: [43:07 - 44:53]

Prov. Tw.: Kushata komunhu kuri mumoyo

Corr. Port.: Nem tudo o que é feio, é mau

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kureya kuti akuna munhu wakashata so wakashatira mumwoyo mwakemo, zvanooyita ayena, kuyitira amweni ake, kakuti uu wakashata maning, uu unochitema kamare. Unomuwona munhu wakarungama deretu, mamuwona eyihamba zvitambo bem, mwanarume jovem bonito, bem comportando, maji mumwoyo makemo muno uroyi, unoroya, no bibvu, tsumbi, kuyitira umweni zvakashata. E puriso munhu wakashatira mumoyo, aazi kushatira paganda. Kunza apana wakashata, nada, wakashatira mumwoyo.

Interp. Port.:
Quer dizer que não existe pessoa feia nesta vida, a sua feiúra está no coração. Os seus atos ou aquilo que você faz para os outros é que podem te fazer ser feia. Você pode ver uma pessoa a andar bem limpo, jovem bonito, mas no coração, ele é muito mau, egoísta, faz coisas feias para as pessoas. Por isso, uma pessoa não pode ser julgada por causa da sua cor, beleza, ou do seu porte físico e corporal, mas pelos seus atos. A pessoa só é feia ou bonita dentro coração.

Nota do Pesq:
Este provérbio expressa a ideia de que não é pelas aparências que se julga a bondade/bondosidade ou a maldade de uma pessoa, ou de uma coisa, pois a verdade está no coração. Este provérbio aconselha-nos para que julguemos as pessoas não pelo que elas parecem, mas pelos seus atos de cada dia, pois o externo da pessoa não nos diz nada. Não confiemos facilmente nos nossos amigos sem que saibamos o que de facto eles pensam de nós. Quando interpretado na cultura Tewe, este provérbio aconselha aos jovens a não apreciarem os homens e nem as mulheres pela parte exterior, pois, primeiro devem olhar para os seus corações (sentimentos) antes de fazer um juízo de valor. Outros provérbios em português que podem ser usados como correspondentes são: "Quem vê cara não vê coração"; "As aparências enganam"; "Cada cabeça é um mundo".

20.
S5P12: [27:40 - 28:05]

Prov. Tw.: Mayi ndi mayi, chawunoda unoreya

Corr. Port.: Mãe é sempre mãe

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Hinoreketa kuti hayi: pasayi respeito kuna mayi ngokuti mayi ndiwo ega, akuchinazve amweni. kuti, kana udidi udidi mayi ndimayi, zveese zvowunoda unokumbira mayi.

Interp. Port.:

Quer dizer o seguinte: Respeite a sua mãe porque mãe é única, nunca haverá a mesma. Mesmo que faças algo errado ou saias para algum lugar, mãe é mãe, tudo o que você quiser vai pedir.

Nota do Pesq:
Outro provérbio do português que pode ser usado como correspondente é: "Mãe, há só uma".

29.
S1P18: [16:34 - 17:26]

Prov. Tw.: Ndarira imwe ayiriri

***Corr. Port.*:** Uma andorinha só, não faz verão

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Tirikuti shiri, pana shiri dzinodayinzwa ndarira dziya idzi. Imwe ayiriri. Tiri kuti munhu ega aadzimutsiri. Munhu tekupswaga umweni akubatsire. Yakayezana na iya inoti *gunwe rimwe arichuanyi inda*, para kuti ichwanye tekuti tibatanidze makunwe mayiri kuti ichwanye. Iwewe wega apana chowunoyita. Apana. ***Muyezaniso 1:*** munhu wapindwa ngo cirombo mudziso, ungadzifuridza wega? Unoyita mafuridzireyi? Azviiti. ***Muyezaniso 2:*** Wabayiwa ngo munzwa pasi potshoka kakudzipeta mesmo kuna kuti idzikwene? Azviiti. ***Muyezaniso 3:*** urikupfikwa musana umu, musana wapfikwa, kakupeta nyara kamare kuti udzikwene? Izviiti. Tekupsaka munhu akukwene akubetsere.

Interp. Port.:
Existe um tipo de pássaro chamado Ndarira (trad. Lit.: *Chorei*). Quando esta ave está sozinha, não canta. Este provérbio se parece com aquele que diz*: "um dedo não mata piolho"*. Para matar piolho é preciso ajuda do outro dedo para se apoiarem. ***Exemplo 1:*** Se entrar um bichinho no seu olho, é possível se soprar sozinho? Como vai se soprar? Não. ***Exemplo 2:*** Se fores picado com algo perfurante o pé, você vai se inclinar para retirar o pico? Pode ser possível, mas difícil. ***Exemplo 3:*** Quando alguém sente comichão nas costas é possível dobrar as mãos para se coçar? Não. Ele deve procurar outra pessoa para lhe ajudar a coçar.

Nota do Pesq:
O ensinamento deste provérbio é semelhante ao que explicamos no provérbio 28. Ambos os provérbios parecem evidentes, pois sublinham a potencialização do todo pela interação das partes. Elas estão associadas ao processo no qual se conseguem maiores/melhores resultados de ensinamentos através da cooperação entre as pessoas. Uma pessoa sozinha nada faz, é necessário que tenha ajuda dos outros para trabalharem em comum, de modo a desenvolverem o país, o mundo, a comunidade, o bairro, a escola etc.

31.
S8P4: [2:26 - 3:05]

Prov. Tw.: Howe inofa no muromo wayo

***Corr. Port.*:** O peixe morre [é] pela boca

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kuda kutawura kuti munhu zviya, tinofarira kunyarara murona, kuti zvetino reketa, tingatongwa kana kupinzwa mujere. Kuti zvetinoreketa zvinga urayisa isusu. Saka tinoti tiwone zvetinoreketa mumuromo. Tee kutarisa zvetinotawura tisati tatawura. Zvirinane kugara takanyarara, do que kutawura, zvisina zvisina, zvokuti mangwana zvinotipa mhozva, zvakashata, tinozogumisira taa mujeri.

Interp. Port.:
Quer dizer que temos que prestar atenção Ao que falamos porque há outras consequências (podemos ser julgados e presos). Por isso temos que pensar antes de falar. Melhor é ficarmos calados do que falarmos demais, porque amanhã isso pode nos causar problemas e sermos presos.

Nota do Pesq:
Outro provérbio variante no português brasileiro que pode ser usado como correspondente é: "Pela boca morre o peixe".

45.
S4P19: [60:42 - 66:00]

Prov. Tw.: Nzoo ayiremerwi ngo muchinga wayo

***Corr. Port.*:** A Lã não é pesada ao carneiro

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Mushinga muromo wayo wiya kamare, wakareba wiya. Munhu zvowunoyita, munhu aziikuremeri. Kazhinji zvayibuyiwa paa anakadzi, baba pamuzi mwanakadzi unonga wakabereka mwana kumusana, nomimba, makambowona mwanakadzi echiti mimba yangu irikundiremera? Mwana urikurema? Nada. Nzoo ayiremerwi ngomuchinga wayo. Ayikuremeri ngokuti ukati warema, kuti urikuda kupswaka wokupasa, aani? Apana. Kanga kuri kupasa riziyo kuwana anotanga kubara aya ari anoko. Kuti mwana urikurema, kakuti iii aguenta. Ne wabara ana ayiri, atatu, wakagara, aangazowambi wakuremera kuyita kuti haya aneya i dispesa kusapota anewo, aneya awanda. Maji awanda ngaani? Aguenta. Baba ayaite kumutsa muromo uu, kuti aahh imwimwi makawanda pano, andikwanisi kumusimidza. Iisshh wakaabara ndiyani? Baba aareketi zvenezvi.

Interp. Port.:
Mushinga é a fossa (boca) do elefante, aquela comprida. O que é para seu benefício, não é difícil, não pesa. Muitas vezes esse provérbio quer educar a mulheres. Geralmente as esposas, enquanto grávidas, carregam uma criança nas costas e ainda com bagagem na cabeça. Mesmo grávida não reclamam que isto está a pesar. Se disser que está a pesar as pessoas vão perguntar: vai entregar a quem? Ninguém. Então, aguenta. Este provérbio também serve para alertar as meninas que começam gerar filhos com menor idade, de que o que é seu nunca é pesado, você só precisa suportar. Mesmo quando você gera dois ou três filhos, eles nunca vão pesar para você, são seus filhos. Um pai nunca deve dizer que estes filhos são custosos, ou dão despesa demais porque são muitos. Por que você gerou? Um pai nunca deve falar isso.

Nota do pesq:
Outro provérbio do português que pode ser usado como correspondente é: "A carga não pesa ao dono"

57.
S1P24: [22:02 - 22:29]

Prov. Tw.: Dayi ndayiziya aatungamiri

***Corr. Port.*:** Se eu soubesse, não tem casa nem moradia

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kazhinji anhu anoyita zviro kakuzoti iisshh, dayi ndayiziya. si fosi ndayidakaziya wanga ari wokutanga, anhu anga asikazi kushayisha. Dayi ndayiziya ndayida kuyita zvirozvo? Nada. ***Muyezaniso:*** Woyita ubhandido wotema munhu, waamukadeya, wozoti dayi ndayiziya ndanga ndisikadi kutema munhu. Dayi ndayiziya aatungamiriri.

Interp. Port.:
Muitas vezes as pessoas usam a expressão "se eu soubesse...". Se se eu soubesse adianta-se, não haveria o mal. Se eu soubesse teria feito isso? Não. ***Exemplo:*** Você torna-se bandido ou ladrão e mata outra pessoa, aí será preso. Outro dia dirá: "se eu soubesse não mataria pessoa". Se eu soubesse não adianta para frente.

Nota do Pesq:
Apela às pessoas a pensarem e refletirem bem antes de tomar uma decisão ou fazer alguma coisa. Isso para depois não se arrependerem e dizerem que se soubessem não teriam feito isso ou aquilo.

4.2.2 Correspondência conceptual

Ao contrário da correspondência parcial, neste tipo de correspondência iremos agrupar os provérbios que, quando analisados separadamente, seus componentes (as lexias simples ou palavra), em cada uma das línguas, são completamente diferentes. No entanto, os provérbios (nas duas línguas) possuem sentido e ensinamento funcionais contextualmente. Isso fica evidente quando tentamos fazer a tradução literal para o português e, em muitos casos, a frase traduzida ou é agramatical ou remete o leitor a outro contexto de fala; quando comparados no seu sentido e ensinamento são idênticos, ou aproximadamente idênticos. De seguida, listamos os provérbios em língua tewe e seus correspondentes conceptuais no português usado em terras brasileiras.

3.
S2P1: [2:33 - 3:22]

***Prov. Tw.*:** Butsu ya anyakwenda hayikwani mutsoka

***Corr. Port.*:** Um velho que morre é uma biblioteca que arde.

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Butsu yaanyakwenda hayikwani mutsoka, kureya kuti zvayiyita zviya akutisiya isusu atichakwanisi kuzviyita. ***Muyezaniso 1:*** Kureya kuti gadhi raakasiya riya isusu atichakwanisi kuririma, awona ega acipo ayikwanisa kuririma. ***Muyezaniso 2:*** Pamweni paya kudayi tayirya pawu mazuwa ari esse ngokuti tsekuru anga aripo, ndiwo ayitenga pawudziya, oofa, hino akuchina mumweni uchatenga pawu dziya.

Interp. Port.:
Este provérbio quer dizer que aquilo que faziam os que morreram, nós não conseguiremos fazer de igual maneira. ***Exemplo 1:*** Se quem morreu é nosso avô, a machamba (horta ou farma) que ele deixou nós não conseguiremos cultivar da mesma maneira, mas quando ele estava vivo, conseguia cultivar toda ela. ***Exemplo 2:*** Às vezes, se comíamos pão todos os dias quando o avô estava vivo, porque é ele quem comprava pão, se morreu não há outra pessoa que pode comprar aqueles pães.

Nota do Pesq:
Na zona rural, o pão é considerado um alimento de prestígio. É considerado alimento de quem pode ou quem tem mais dinheiro. Outro provérbio variante que pode ser usado como correspondente em português é: "Cada velho que morre é uma biblioteca que se incendeia".

4.
S2P2: [3:24 - 3:55]

Prov. Tw.: Kufa kehanga manda arowa

***Corr. Port.*:** Um velho que morre é uma biblioteca que arde.

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Manda mazanda. Kureya kuti hanga ndiyo inotanga yechikanda mazanda, kana kuti tsekese. Yafa tsekese, amucharyi mazanda, ngokuti jongwe aribari mazanda. Ndiyo imwe imweyo nokuti butsu yanyakwenda ayikwani mutsoka, afa awona taamundzara, ngekuti wayirima wuya nditsekuru, afa aya.

Interp. Port.:
"*Manda*" significa 'ovos'. Quer dizer que quando hanga[37] (galinha do mato ou caipira) morre enquanto já havia começado a pôr os ovos, vocês já não comerão mais ovos, porque o galo não põe os ovos. Este provérbio é o mesmo com o que diz *Butsu ya anya kwenda hayikwani mutsoka* "O sapato dos que morreram não servem aos pés*"*. Portanto, morreu avô, estamos em fome porque quem cultivava é o avô que morreu.

Nota do Pesq:
Este provérbio tem o mesmo ensinamento com o do provérbio 2 deste trabalho cujo significado é o mesmo. Lamenta a perda dos mais velhos e enfatiza a sua importância, pois aquilo que faziam e ensinavam-nos não conseguiremos fazer de igual maneira.

6.
S2P10: [17:37 - 18:39]

Prov. Tw.: Chitiyo kwenda kutsare kuwona nga apswari

Corr. Port.: A pior cunha é a do mesmo pau

Sentido e Ensinamento

Tewe
Kureya kutiyo chitiyo chooda zviya kuyita matoto, choyenda kumuchetoyo iyoo, kuwona tsekese, apsari akhona anonga echiyita zvimwezvimwezvo. Kureya kutiwo pamuzipo kazhinji anositi ana e asikana akazina apenga, anosipasa ndaa madzimayi pamweni paya. ***Muyezaniso:*** Ngekuti mayi akazina aangarara pamuzipo, akunda awo eciwona, akunda awo anoyitawo zvimwezvimwezvo zvirikuyita apswari zviya. Ngokuti anoti ndizvo zvinoyizwa. Mayi pamuzi, acibufutiyari mwamuna wawo akunda awo eciwona, achayendawo kooyita zvimwezvimwezvo kaanoyenda koowakweyo, ndaa anoti ndizvo zvinoyizwa, mayi angu ndizvona zvayiyita. Saka akuru akati Chitiyo kwenda kutsare kuwona nga apsare.

[37] No Brasil, este animal é conhecido por galinha de Angola.

Interp. Port.:
Muitas vezes quando um pinto quer defecar, se ele for ao mato (no canto do quintal de casa), é porque a sua mãe faz a mesma coisa. Por isso, se os filhos, principalmente as filhas, de uma casa não ouvem ou tem mau comportamento, as pessoas culpam as suas mães. ***Exemplo:*** Se numa casa a mãe não for bem-comportada, as suas filhas irão ver e imitar as mesmas coisas quando forem aos seus lares. Isso porque elas irão ter esses atos como bons porque a mãe assim fazia.

Nota do Pesq:
Devemos ser bons exemplos para os nossos filhos para que eles possam nos ver como bons exemplos futuramente. Outros provérbios correspondentes na língua portuguesa são: "Tal Pai, tal filho"; "Pela árvore se conhece bom fruto"; "Pelo fruto se conhece a figueira"; "Filho de Peixe, peixinho é"; "É filha de peixe, tem que saber nadar".

7.
S2P15: [24:00 - 25:29]

Prov. Tw.: Simbi inopfurwa ichapisa

Corr. Port.: O cipó desentorta-se quando novo

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Simbi inopfurwa ichapisa kureya kuti kudayi mwana ashayisha, chiriporipocho muuziiseyi kuti apa apa apa washayisha apo, kuti akure echizviziya kuti ichi chakashata ichi, ichi chakanaka. Musamuregere echindoyita zvimwezvimwezvo, mangwana kakuzomubvunza kuti hayi ichi chakashata ichi rataadoda, aachazwi, unonga atira. Saka unodikana kuziisa chiriporipocho, wayita chakashata munoti ne, apa apa washeyamisa, apa pakashata apa. Wokura echizviziya kuti chakashata ichi. Saka simbi inopfurwa ichapisa, ngekuti ikazina yatonhora amuchayikwanisi, inonga yabamba.

Interp. Port.:
Este provérbio quer dizer que se os nossos filhos errarem ou praticarem um mal, é preciso lhes informar e educar naquele exato momento, para que eles cresçam sabendo que aquilo é errado e o que é certo, isso é correto. Não o deixe a fazer coisa errada e lhe aconselhar amanhã dos atos errados praticados anteriormente. Isso está errado. Não o informe enquanto ele já está crescido porque ele não compreenderá porque já será adulto. Por isso, *o ferro é endireitado enquanto quente* quando está mole, porque se o mesmo arrefecer não conseguiremos endireitar mais, pois já estará duro.

Nota do Pesq.
Outro provérbio do português que pode ser usado como correspondente é: "É de pequeno que se entorta o pepino".

8.
S2P20: [30:42 - 34:41]

Prov. Tw.: Dikiti danzi ndiro rino mbewu

Corr. Port.: Coco velho é que dá leite.

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Akuru akati dikiti danze ndiro rino mbewu. Mukadzi wokutanga ndiye wozvirokwazvo gokuti ndiye unozviziya zvizhinji zvenyu, kunaka nokushata. Unowuya pamusoro, pamweni ununga echida zvese zviya zvechiduradura, ngokuti pamweni paya wamugumira maanonyumba, maano cikaru, hasi aazvizii kwezvakadza, aazii mararamire amayiyita imwimwi kuti muzoguma pachidanho ichona ichochi. Cibasa. Hino kureya kuti mukadzi wokutanga ngookutanga kamare, unosiyana. ***Muyezaniso:*** Toti mukoma imwimwi mune mukadzi wenyu, mabvunzirana mowaka mukadzi wenyuwo uno uu, murimwese. Iyena uu, unonyasa kuziya zvakanaka, imwimwi muno mare, nee musikadzi kumubvunza kuti mune mare, nge zviito zvenyu iyena unozviziya kuti aahh mwamuna wanguu unomare. Musina amudikani kumubvunza imwimwi kuti andina mare, iyena ega ngozviito zvenyu unozviziya kuti ne, mwamuna wangu uno aana mare. Kudayi mahamba kunza imwimwi, unozviziya kuti imwimwi mahamba kunza, ngozviito zvenyu, zvinochiinja. Ngokuti kazhinji anarume pamweni paya aakwanisiwo kudzibata, akazina ayita chimwanakadzi kunzeyo anochinja chiitiro. Unotangisa kuzviwona kuti neh munhu uu unowu itire rake rino chiripo chiripo, *zizi arifi ngo mhepo,* kunochayitika kunzeyo. Ehh wiyezve unozviziya kuti mwamuna wangu unoo, padhina akasama kugumira sadza pano apa hhuumm apagariki. Saka ena muma onzora muya (gumi na imwe dzomachibesi) unonga aakutangisa kusandayira kusandyira kuti rizokwana dina, sadza ragara, mogumira kusvusvura mukapedza motopetuka kwenda kubasa. Unozviziya kuti machibesi mwiya munodikana kudzisirwa nvura kuti musambe. Unonga echiziya zvese, ndemo dzenyu dzese iyena unodziziya, mukadziwuno aasi mukazina marambana naye, kana ngekudawo kamurungu wotorwa, kutungamira, kufa, aahh mungazowaka henyu wochipiri, aasi ngokunetsana naye, azviiti zvimwezvimwezvo, ngekuti aadzizii ndemo dzenyu imwimwi. Zvamudoda imwimwi iyena aazvizii, zvinotora nguwa kudakuti azonyasa kupinda muchunu, pamweni paya aazotozvikwanisi. Techiti dikiti danze ndiro rino mbewu, kuti tizosimazve amweni matikiti.

Interp. Port.:
Os mais velhos diziam "a primeira abóbora é que tem sementes". Isto quer dizer que a primeira esposa é que é a verdadeira, porque ela é quem sabe quase todos seus hábitos do bem e do mal. A esposa que vem mais tarde, talvez ela goste de coisas caras, porque às vezes ela encontrou ou conquistou o marido já com muito dinheiro, ou com carro. E ela não sabe como tudo isso chegou às suas mãos, não sabe qual foi a maneira que você vivia para ter tudo isso. ***Exemplo:*** A sua esposa sabe muito bem. Por mais que você não lhe diga que você tem dinheiro, só pelo seu comportamento ela já sabe que o meu marido tem dinheiro. Quando você não tem nem precisa lhe informar que não tenho dinheiro, ela sozinha sabe pelo seu comportamento. Se você andar fora (trair), ela descobrirá logo que você lhe traiu porque seu comportamento com ela pode mudar. Porque às vezes os homens não se asseguram. Quando já tem uma amante lá fora, ele muda de comportamento, e a mulher começa a ver que o comportamento dessa pessoa mudou, tem alguma

coisa errada, o mocho não sente frio, alguma coisa aconteceu lá fora com seu esposo. E também ela sabe que se o seu marido não encontrar comida as 12horas, ele não vai gostar. Por isso, lá para 11horas a comida já está na mesa, para ele chegar, almoçar e voltar ao serviço. A esposa sabe que nas manhãs é preciso aquecer água para o marido tomar banho, sabe tudo, sabe teu comportamento, a mulher sabe o que você gosta. Mas se vocês divorciarem, ou mesmo por vontade de Deus ela perder a vida, adiantar, e você casar, a segunda mulher não será a mesma coisa como era com a primeira esposa. Isso pelos problemas que vocês vão ter. Isso porque ela não conhece os seus hábitos, o que você gosta ela não sabe. Isso leva muito tempo porque ela não conhece bem seu comportamento ou hábitos. Às vezes, ela nunca conseguirá mesmo. Por isso, há muito tempo dizia-se que a primeira mulher é primeira mesmo, é diferente da segunda e da terceira. A primeira é que tem sementes, ela é que tem todos os segredos de casa.

Nota do Pesq:
Apesar de a Lei 10/2014 de 25 de agosto (Lei da Família) estipular formalmente que o casamento, em Moçambique é monogâmico, a poligamia continua sendo comum no país. Isto é, em Moçambique, a poligamia não aparece descrita em nenhum artigo da Lei de Família, o que evidencia que a prática desta atividade não constitui crime. Embora não existam ainda dados exatos, a maioria dos casamentos poligâmicos ocorre fora das cidades. Ou seja, nas zonas rurais ou mesmo suburbanas existem muitos homens casados tradicionalmente com duas ou mais mulheres. Um dos fatores que incentiva esta prática comum nas zonas rurais é, em muitos casos, o facto de a comunidade pensar que quanto mais alargada for a família, maior é a produção ou produtividade, visto que a agricultura de subsistência é base da economia da maior parte da população rural. É importante ressaltar aqui que naqueles países ou naquelas comunidades a poligamia não é, em nenhum momento, confundida com a traição. São dois termos e duas realidades distintas do ponto de vista daquela comunidade. Ademais, a poligamia vem aumentar outro problema, como o caso do casamento prematuro. Embora seja proibido por lei (o Artigo 30 da Lei de Família proíbe o casamento antes dos 18 anos de idade), os casamentos prematuros continuam difundidos nas zonas rurais, visto que as adolescentes são muitas vezes retiradas da escola para o casamento, e, uma vez casadas, os esposos habitualmente as proíbem de retornarem à escola.

10.
S2P27: [44:18 - 46:39]

Prov. Tw.: Nvura inokurirwa iciri mumabvi

Corr. Port.: Mais vale prevenir do que remediar

Sentido e Ensinamento

Tewe
Tirikuda kudarika murambo... kabva kunaya, murambo wiya wakhwirira nvura. Tikazina tapinda murambo muno umu, tohamba, topinda topinda, toyenda koona kuti murambo ucakakura aasi nvura yamumabvi, katiri kudarika kuchi kure, inhambo, munodikanwa kupetuka sure, musayende nguwa ichipo, ngokuti mukada kubambirira kwenda ichamuyeredza nvureyo. Saka nvura inodikana kukurirwa icirimumabvi. Zviri kuda kubuya kutii? Zvirikuda kubuya kuti hayi, kudayi

maronga chiro, muchiwona. ***Muyesaniso:*** Tingati tingapangana pano apa kuti ngatitenge motokaru wedu, tiri ayiri. Então umwe wedu wozozviwona kuti hhumm, tingawutenga mwotokaru uu, asi itire romudoni wangu uno wuu, ringazotibarisazve ndaa, ngokuti uu wakangwarira maningi uu. Uu ngookuzoti karu iya yawuya yaakuyita mare iyo, ucatorazve mare iya yese kakoyita zvikasenzi, ngoluti uu unomwa maning, então kunza kwekuti tiyende koochengeta mare iya mubanku, unozopera kuyimwa uu, ushamwari unozotoperazve. Hinoo, ukama urambwe uripo, umwe podi kutanga kuti sabe ndzero dzatanga kumbuya dziya, dzokutenga dziya mwotokaru, ndazviwona kuti komo inini andisati ndapedzesa nyumba, ndakumbopedzesa nyumba, ndikapedzesa nyumba yanguyo zviya, tozotenga mwotokari. Aachamubvunzi kuti hayi ndirikupetuka kumasure, ngekuti zviito zvako andiripi kuzhiwona zvakanaka, murikuzviwona? Wakasika kudini? Kugurira dambudziko rayizobuna mangwana mberiyo. Saka akuru akati nvura inokurirwa ichiri mumabvi. Wakasika kuzviwona kuti katirikwenda mberiyo ukama uchaguka, ushamwari ungazoguka, saka aahh ne, ngadini, ngatidayizvi... ndaakumbopedzesa nyumba yangu, ndikapedzesa ayi, tozotenga mwotokaru iya, mwazviwona. Wakurira ndaa ichiri mumabvi.

Interp. Port.:
Depois de ter chovido, queremos atravessar um rio de uma margem para outra, mas a água daquele rio subiu um pouco. Se entramos naquele rio e vemos que a distância a percorrer dentro do rio para outra margem ainda é maior e a água já está chegando ao joelho, é preciso recuar, não continue, volte, porque se insistir em continuar haverá maior probabilidade de afogar-se. ***Exemplo:*** Podemos combinar duas pessoas que vamos comprar um carro. Se um de nós ver que o comportamento do meu colega irá nos trazer problemas porque está a ver que ele está a ficar esperto; se ver que se esse carro chegar e começar a fazer negócio e termos muito dinheiro, ele vai levar o dinheiro e não faremos nenhuma poupança e isso pode trazer problemas na amizade com ele. Então para que a amizade continue, um deles pode desistir e recuar informando o outro que não poderá continuar como projeto. Ele pode dizer o seguinte: "sabe, eu vi que como ainda não terminei de construir a minha casa, então primeiro vou terminar a minha casa e só depois é que compraremos o carro". Portanto, ele já não vai informar ao colega que desistiu da ideia porque os atos do outro não estão agradando. Nestes casos, ele antecipou a evitar o problema que poderia surgir amanhã. Então, se tu vires que uma determinada ação irá estragar a amizade, evita antes de chegar lá.

Nota do Pesq:
Nas zonas rurais de Moçambique, é comum as pessoas atravessarem vários rios para ir à moagem, para ir a uma festa religiosa ou tradicional, ou para ir visitar outros familiares, ou para ir à paragem (rodoviária); ou ainda para ir à cidade ou outros lugares. Ademais, quando há chuvas intensas, constantes, os rios enchem e, em geral, a população fica nas suas casas dois ou três meses sem ir para outras margens. Portanto, o que vimos no exemplo do rio usado neste provérbio tem características culturais típicas da realidade daquelas comunidades, como parte do que ela vive no seu dia a dia, para servir de exemplo nos seus ensinamentos. E essa realidade é usada neste provérbio para advertir as pessoas de que devemos prevenir qualquer tipo de situação que achamos, de antemão, que pode ser perigoso ou trazer-nos prejuízo. Outros provérbios do português que podem ser usados como correspondentes são: "Um homem prevenido vale por dois"; "Quem guarda tem".

11.
S3P1: [12:06 - 13:53]

Prov. Tw.: Chakafukidza nyumba matenga

Corr. Port.: Entre marido e mulher ninguém meta colher

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Chakafukidza nyumba matenga tinonga techiti kuti zviri mumwoyo zvinozikanwa no muridzi wazvo. ***Muyesaniso***: Tingandowona munhu echitohamba, tingandowona mukadzi no mwamuna echiseka, aasi madokoni aya arikoorambana mumbemo, arikuwata pake pake, maji mukaawona achibuda echiyenda kubazari mwamuna echithindirisawo karu echiyenda kubasa aamungakaradziri kuti ndizvo zvaari kubatana nazvo, não é. Então zvechizwi chakafukidza nyumba matenga zvinoyezaniswa mukudaro, kuti tinowona huku por exemplo yakakura maningi, toti eehh dzikukhoro iri, maji mukazina mazowuraya, mobvisa matenga moyenda kooda kuti eehh atitokwani pano, chihuku chakhona ichi. Tayiti muriyo, então chinonga chakafukidzwa, ker dizer kugara kwachakayiteko ichona ichocho munochiwona ingana chakakura maninji mazoda kwenda koowona zvirimo afinal de conta apana chiripo ya. Então zvinodudzira zvakawanda maning, riri bii rimwe rimwero.

Interp. Port.:
"O que cobriu a casa são as asas*"* quer dizer que o que está no coração ou no lar só é sabido e conhecido pelos donos. ***Exemplo 1:*** Podemos ver uma pessoa caminhando ou podemos ver casais a sorrirem, mas quando anoitece separam-se no quarto dormindo em camas separadas. Mas se os vir a saírem quando vão ao mercado de caro e quando vão juntos ao serviço você não pode perceber o que acontece com eles. ***Exemplo 2:*** Podemos ver uma galinha como enorme e termos muitas expectativas sobre a sua carne por causa das suas penas. Mas, quando matarmos essa galinha e tirar todas as penas podemos nos surpreender ao ver que afinal a galinha era muito pequena e tem pouca carne. Portanto, o que fazia com que a galinha parecesse maior, eram as suas penas. Portanto este provérbio quer dizer muita coisa, mas só em uma palavra (frase)**.**

Nota do Pesq:
Apesar de o provérbio acima ser usado para referir a outros casos afins, como é o caso do exemplo 2 dado na explicação acima, em que significa que as aparências enganam, o mesmo é usado com frequência para falar de segredos ocultos do casal e que só eles sabem. Aliás, na Rádio Comunitária Gesom (RCG), de Chimoio, há um programa designado "Chakafukidza nyumba matenga", nome do provérbio, onde pessoas anônimas expõem, por via de cartas, seus casos ou problemas conjugais e durante o programa as pessoas mais velhas escolhidas pela rádio comentam esses casos, aconselhando essas pessoas e dando seus pontos de vistas.

14.
S4P2: [5:27 - 6:45]

Prov. Tw.: Nyakuramba kuzwa wakazowoneka no mbonje

Corr. Port.: Quem não ouve conselho, ouve: "coitado!"

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Zvingona kureya kuti ungasama kuzwa uchazowona mubayito wakhona. Wiye uchazotsumba kuti anhu aya ayireketadi. Nyakuramba kuzwa wakazowoneka no mbonje ngokutama kuzwa, então anoti musiyeyi, uchazozviwona. Mangwana angazozviwona akati ndayireya kutii? Ndanga ndisikakubvunzi, kuti nyakuramba kuzwa wakazowoneka ne mbonje mwanawangu, itahako zvowuri kuyitezvi. Ayi evitari kundo reketa ma palavra akawanda, ayibuya bhii rimwe basi, iwewe wayi estudari wega wagara zviya, worangarira kuti maji wayida kureketa kuti bom bom mudarewu.

Interp. Port.:
Quer dizer que se você não ouvir conselhos dos mais velhos, verá o resultado e um dia recordará que os conselhos eram verdadeiros. Geralmente quando temos os conselhos dos mais velhos eles calam e só te olham e dizem: "aquele que não acata os conselhos termina com uma cicatriz por causa de não ouvir o que os outros falam". Eles usavam este provérbio para evitar falar muitas palavras, eles somente falavam uma e única palavra ou frase e você fazia o seu juízo sozinho, sobre o significado daquele provérbio e o que eles queriam te alertar.

Nota do Pesq:
A cicatriz mencionada no provérbio da língua tewe refere-se a qualquer consequência que advier pelo fato de alguém não acatar os conselhos dos mais velhos.

15.
S1P13: [12:10 - 13:01]

Prov. Tw.: Gono kupeta nyanga, kuteera magwaro

***Corr. Port.*:** Quem pede conselho, não erra o caminho

Sentido e Ensinamento

Tewe
Mowona gono, dzoma, kuyitira kupeta nyanga zviya kudayi kuziya kugura, kuziya kuhamba. Apo ratera rotsvika, apo ratera rotsvika, roziyerera. Então nayisusuwo anhu tinozopangira ana adoko, anaya kuti hambayi zvakanaka, kaakuwiya nhenda, kareko kanga kuno nhenda zizhinji dzaanga dziriyo. Kana kuno gonoreya, dzayirapika, kanga kuno mura, dzayirapika. Kuna nhenda zinji dzayirapika, tsanganiko dzayipukutiswa. Mazuwano ese munhu unogogomera sida basi, zvese ndisida. Apana tsanganiko akucina cinyi, i sida basi. Então munhu para kuti ararame makore maningi kana kuti makore maningi tee kuziya kuhamba, kuziya kuteera mugwaro. Wobvunzwawo zviro munhu wozwa, wobvundzawo kuti ico munhu woozwa. Munhu uu unorarama makore maningi. Ndizvo zvinozi Gono kupeta nyanga kutera magwaro.

Interp. Port.:

Quando vires o macho, cabrito do mato, a dobrar seus chifres no meio da mata, é sinal de que ele sabe andar nas florestas. Assim como as pessoas educam as crianças para tomarem cuidado neste mundo. Há muito tempo havia muitas doenças, gonorreia, mula, "tsanganiko", mas que tinham cura. Mas esses dias qualquer pessoa corre para AIDS, tudo é AIDS só. Então para que uma pessoa viver muitos anos é preciso saber andar, saber escolher a mulher para se relacionar com ela, é preciso saber ouvir e seguir conselhos. Quando são dito conselhos pelos mais velhos, tem que ouvir, só assim é que a pessoa viverá muito tempo.

Nota do Pesq:
Outro provérbio do português que pode ser usado como correspondente é: "Conselho, só é bom quando é de graça".

16.
S4P5: [13:00 - 15:40] e **S9P1**: [0:05 - 0:42]

Prov. Tw.: Muti unozikanwa no michero yayo

Corr. Port.: Quem boa cama fizer, nela se há-de deitar.

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Zvinoreya pamweni paya munhu wokutii zviito zvako ndizvo zvinokwanisi kuti uzikwane ngoo anhu. Dayi iwewe wechiyita zvakanana mu anhu, anhu anokuziyawo kuti hhaa, munhu uya wakanaka, ngana wakanaka ngokuti unoyita zvakati zvakati zhakati. Kuti weyiyita basa rakashata por exemplo ro umbava tikada kuyezanisa ngozvo umbava anondozviziya kuti aahh ngana uya aa pereshitari ngokuti basa rake ngorokuba ngorokudini ngorokudini, saka teyiti muti unozikwana ngomuchero wayo. Zviito zvako ndizvo zvinokuti munhu akuziye ndizvo. Tsumu ii inorekatawo kuti mureketere we munhu unodudza kwaanoba. ***Muyezaniso 1:*** kudayi uri muutee, unozikwanwa ngomareketerwe akona. Ne chizungu, kune chizungu chokubharazire kune chizungo che portugari, maji iyena wo barazire na wo portugari achireketa apa munowona mwega kuti uu ngo baraziri, uu ngo portugari. Kureketa kuti muti wazikanikwa ngemuchero yake.

Interp. Port.:
Este provérbio quer dizer que a pessoa é conhecida pelo seu comportamento ou seus atos, ou seja, suas atitudes na vida são o que representam. Se alguém faz coisas boas, as pessoas vão conhece-lhe por esses atos. Se você faz atos maus, por exemplo, roubar, será reconhecido por estas ações. Por outro lado, quer dizer que a sua língua dita a sua proveniência. ***Exemplo 1****:* Se você é tewe você é conhecido por tewe, pela sua forma de falar. Se tu falas as pessoas vão saber que esta língua que esta pessoa está a falar é tewe. Se alguém falar em língua portuguesa descobrirá a proveniência da pessoa. Descobrirás se esse português é do Brasil, ou é de Portugal.

Nota do Pesq:
Este provérbio alerta-nos para a qualidade das nossas ações, pois quanto melhor as praticarmos melhor delas tiraremos proveito. A pessoa é conhecida pelos seus próprios atos ou obras, pois estes é que constroem a sua identidade. Se fizermos o bem, seremos reconhecidos pelo bem, se for

pelo mal também seremos reconhecidos pelo mal. Devemos ser pessoas de boas obras para que estas sejam a nossa reflexão do amanhã.

21.
S5P14: [29:42 - 31:00]

Prov. Tw.: Kunonga Hamba kuhamba

Corr. Port.: Roda rodando é que marca a estrada

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Hamba ne kamba ndiyo imweimweyo. Kune yokunza kune yomunvura, manji i hamba basi. Kureya kuti kuzwa soko kuhamba, usikazi kuhamba awurizwi. Kuwona zvakanaka no zvakashata kuhamba. Kuti uti imwi woye ndazoyenda kumakhati zvondagumireyo hayi, tazoyenda kwakati zvondawoneyo hayi? Ngokuti wahamba, kuti usikazi kuhamba. Awuzviwoni. Saka kunonga hamba kuhamba. Kuda kuti uzwe masoko kuhamba. Ungagara panyumba kamare awudziwoni.

Interp. Port.:
Cágado é tartaruga. A diferença é um é de fora, outro é da água. Este provérbio quer dizer que para você ter boas ou más notícias você deve andar, se você não anda e só fica em casa, não vai ouvir e nem terá notícias do mundo. Para dizer que fui a Makhate, ou lugar X, ouvi isso e aquilo, é porque andaste, se não andares não verás e nem ouvirás nada.

Nota do Pesq:
Numa realidade típica da zona rural onde em muitos casos algumas pessoas não tinham/têm rádio ou celular, e nenhum aparelho eletrônico que lhes permite obter informações locais ou do mundo, era/é normal um vizinho percorrer uma distância de 1, 2, 3 ou mais quilômetros para casa de outro vizinho a fim de perguntar e/ou confirmar ou ainda dar uma notícia da província, da cidade ou mesmo do distrito, que ele também ouviu com outro vizinho. Por isso, o significado deste provérbio é de que quem não anda não se informa. Outro provérbio do português que pode ser usado como correspondente é: "Quem não anda não desanda"

24.
S5P22: [42:40 - 44:20]

Prov. Tw.: Kurya chomungozva kupenda mwana

Corr. Port.: Sabe mandar quem sabe obedecer

Sentido e Ensinamento

Tewe
Tsumu iyona ii inoreya kuti hayi: Mungozva mwanakadzi wabva kubara. Akabara zviya mwanakadzi, munopuwa mwanewo, meyitamba naye mwana wiya. Akurunga bota mayiwo zviya,

aazo pakiwo mwanewo kakukutama kumupawo, anomupa, kuti kokota muchikarimo. Iwewe wokokota. Urikupona. Kurya chomungozva kupenda mwana ngokuti urikuchengeta mwana wakewo. Zvinoreya kuti hayi, iwewe kuda kuwona chawunowona kutenda kutumika, tenda kutumika. Kureya kuti kurya chomunhu kutumika iwewe. Ukasama kutumita awuryi.

Interp. Port.:
Mungozva é o nome que se atribui a mulher que acaba de gerar. Quando a mulher der parto, você será entregue o bebé para brincar/cuidar com ela. Sempre que a mãe fizer papas para aquela criança, ela te dará a panela para terminares o que resta. E assim você vai a sobrevivendo. Isso quer dizer que para que você coma coisa de alguém é preciso aceitar ser mandado. Tem que ser boa pessoa aceitar o que te mandam para que a amanhã a pessoa te reconheça também. Se você aceita ser mandado com as pessoas você só sai a ganhar, caso contrário não ganhas nada.

Nota do Pesq:
Geralmente depois de três meses, os bebês moçambicanos começam a comer papinha, feita com farinha de mapira ou de milho. Então, sempre que a mãe fizer aquela papa, o que resta na panela vai para outras crianças, pessoas que geralmente cuidam do bebé. Portanto, baseando-se nessa realidade cultural, esse provérbio encoraja aquelas crianças ou pessoas teimosas, que não gostam de trabalhar, indisciplinadas etc., para que eles aceitem o que os mais velhos falam ou mandam, porque se não fizerem, não terão gratificação. Este provérbio é extensivo para os mais velhos também. Sê obediente. Outro provérbio do português que pode ser usado como correspondente é: "Bem manda quem bem soube obedecer".

25.
S6P5: [16:53 - 19:12]

Prov. Tw.: Chimbeya garisika, uthende unowiya no dutu

Corr. Port.: Com paciência tudo se ajeita

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Mbeva iri mumaminda, inogaremo maningi, hayirekaramari, aasi dutu ringawiya rinogura pfunde, pfunde rowa pasi, chimbeya chorya pfundo riya. Ndiyo saka wakuru wayiti Chimbeya garisayi, uthende unowiya nodutu. Tenha paciência. Garisika iwewe, zvokuda kuti nyamasi nyamasi ndaakuda zvese, nyumba karu, azvidikani. ***Muyezaniso 1:*** zvakadari ngomukadzi. Wamurora urimurombo não tem nada, manji ungararama neye maningi unozowona maano karu, nomukadzi wiya. ***Muyezaniso 2****:* Ungaguma pabasa patarawu woona kuti patarawu murombo, wozowona waano karu, waano karu mbiri, waado karu ndatu, ngopawanozotanga kunanga kuti você tem que inaugurar este carro aqui, ou nada o karu já veio em maputo maji vi lá buscar este carro aqui, novo. Nowakaguma nyamasi wobuna nyamasi, wayida kuzviwona? Nada.

Interp. Port.:
Quando o rato está na machamba (horta ou farma), fica lá por muito tempo dentro do seu buraco e não reclama, e quando o vento aparece, corta a mapira, e a mapira cai e daí o rato come. Por isso,

tenha paciência. Tudo virá com o tempo. Fique quieto, nada de ter pressa para ter tudo hoje, casa, carro, isso não é bom. **Exemplo 1***:* É como uma mulher que você casa enquanto é pobre, sem riqueza. Mas se o casal viver junto unido por muito tempo, verá que terá carro. **Exemplo 2***:* Tu chegas no novo emprego e vê que o seu patrão é pobre, depois verás ele com um carro, depois dois carros, depois três. Aí, um dia o patrão vai te dizer para inaugurares um dos carros, ou ainda, ele vai confiar-te até mandar para buscar carros em Maputo. Mas se tu chegar no novo emprego e saír imediatamente, não teriá privilégios nem oportunidade de ser confiado.

Nota do Pesq:
Tenha paciência, um dia será alguém na vida. Outro provérbio do português que pode ser usado como correspondente é: "De grão em grão enche a galinha o papo"

26.
S6P8: [23:50 - 26:00]

Prov. Tw.: Nyakujora mateko aakanganwi, nyakurya unokanganwa

Corr. Port.: Quem dá esquece, quem apanha lembra

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Muyezaniso: Maguma pano amadumbe, inini ndowereketa zvokumutuka pano. Imwimwi munofa meyirangarira pandamutukari pano, maji inini ndamutukayi ndakanganwa, andichazvizii kuti zuwa riya ndakamutuka, nada, ndakanganwa, maji iwewe awukanganwi ne kufa kwako. Por isso nyakudzora mateko aa kanganwi, só nyakurya. Komo wakaguta ndizvo unokanganwa. Ndiyo saka kunanga kuti nyakutuka unokangwana aasi nyakutukwa aakanganwi. Podi kufa, unonga kuti wampini wakadituka pamuzi pawo paya, ne chendakayitazve, awukanganwi néh.

Interp. Port.:
Exemplo: Tu chegas aqui e eu te insulto. Tu podes até morrer a lembrar desse mal, mas eu que te insultei irei esquecer facilmente. Então é assim, como ele é a pessoa que come e saciou, por isso se esquece, mas eu que recolhi o lixo, não esqueço. Razão pela qual quem insulta o outro esquece, mas quem é insultado nunca esquece. Ele pode até morrer, sempre irá se lembrar de que o senhor mpini me insultou em casa dele sem que eu tenha feito nada.

Nota do Pesq:
Quem faz um mal para outro se esquece facilmente, mas a quem é feito o mal, dificilmente se esquece.

28.
S7P1: [0:20 - 1:00]

Prov. Tw.: Gunye rimwe ariwurayi inda

Corr. Port.: De união nasce a força

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Tikati gunwe rimwe ariwurayi inda tirikuda kuti, munhu umwe pachega aangayiti chiro, unodikana wochipiri, anodikana umwe mubetseri. Tsumu ii inosobuyiwa teyipasa mupango anhu nowusikuzviya nana mbiya, nana tsekuru néh hhuumm

Interp. Port.:
Este provérbio quer dizer que uma pessoa sozinha na vida não faz nada. Sempre precisa de alguém ou mais outra pessoa para lhe ajudar. Os provérbios usam-se para educar, geralmente nas noites com os avós.

Nota do Pesq:
Estes provérbios parecem evidentes, pois sublinham a potencialização do todo pela interação das partes. Estão associados ao processo elo qual se conseguem maiores/melhores resultados de ensinamentos através da cooperação entre as pessoas. Uma pessoa sempre necessita de ajuda dos outros para trabalharem em comum, de modo a desenvolverem o país, o mundo, a comunidade o bairro, a escola etc. Outro provérbio variante com o do português acima que pode ser usado como correspondente é: "A união faz a força".

30.
S4P4: [8:45 - 10:27]

Prov. Tw.: Chino manyanga achi-puturwi

***Corr. Port.*:** Mais depressa se apanha um mentiroso que um coxo

Sentido e Ensinamento

Tewe
Teyiti Chinomanyanga achiputurwi kureya kuti hayi, ne unyayita chiro iwewe muchihwandehwande, chokuti akuna unondiwona, kunyepa. Ne uyite chiro chakadini pagwasha rakadini kuti kuneni akuna munhu, dhina rowusiku, kuno urikukuwona. Teyiti chinomanyanga achiputurwi tinongazve teyida kubuya kutii akuna chinozoyitika chisikazozikaniki, mbaanhu, munyika. Akuna chowunoyita wega iwewe munhu, chakashata assim, chisikazozikani kuti ngana i basa rake, kunyepa. Kazhinji chinoyenda maningi mukushata, kuti anhu asayite zvakashata. Kuti iwewe kuzviita hako manji dhiya imweni uchazobatwa. Kuti akuna chowunozoyita iwewe chisikazikani nge munhu umweni. ***Muyezaniso 1:*** Yakagara inga mimba, musikana unominba iwewe? Kuti ii nada inini andina mimba inini, unomimba? Aahh nada andina mimba. Rinomanyanga ariputirwi. Kuda kuzoyiwona mimba tuu, inopfudzirika? Ayiiti. Tayikubvundza kuti? Achiputirwi chinomanyanga. ***Muyezaniso 2:*** nee weyiba, panapa tirikuwona movimento. Uu heyi nada kunyepa, rinomanyanga ariputurwi, kureya kuti diya imweni ndichakubata, e dhiya imweni anozobatikadi kuti aahh, rinomanyanga ariputirwi.

Interp. Port.:

Isso quer dizer que por mais que você faça uma coisa em segredo, achando que ninguém irá descobrir, está enganado. Mesmo que você faça que tipo de coisa, em uma mata que você acha que ninguém está a ver, zero hora, sempre existe alguém que está a te ver. Quando dizemos o que tem chifre não se embrulha ou não se esconde, queremos dizer que não existe o que acontece na vida que não se revelará às pessoas. Não existe uma coisa má ou errada que tu farás sozinho que não se revelará. ***Exemplo 1:*** Isso parece uma grávida. As pessoas perguntam se você está grávida e você nega, mas, tempos depois a barriga vai crescendo. E aí as pessoas dirão: já viu, te dizíamos que você estava grávida e você não aceitava. O que tem chifres não se embrulha. ***Exemplo 2:*** Mesmo quando você é ladrão, um dia será apanhado, porque o que tem chifre não se embrulha. Portanto, esse provérbio geralmente pretende falar sobre coisas erradas ou más que as pessoas fazem.

Nota do Pesq:
Sobre o exemplo 1 dado acima, temos a comentar o seguinte: Na cultura moçambicana, no geral se uma mulher engravidar antes de fazer o pedido de casamento ou dote,é um abuso e desrespeito para os pais dele ou dela. É lhes tirar a honra e prestígio que eles têm na sociedade, pois isso significa que eles não educaram bem os seus filhos. Por isso, quando uma mulher ficar grávida antes de se oficializar a relação nas suas famílias são vistos (os filhos) como desobedientes, pois não seguiram as regras da tradição, mesmo que seja uma gravidez indesejada. Esse tipo de costume também acontece com a virgindade da mulher. Se a mulher deixar de ser virgem antes de casar, a interpretação é a mesma. Aliás, ambos os casos têm sido normais ou comuns, que os pais levem a mulher e vão deixar em casa do homem com quem ela engravidou ou tirou a virgindade, como forma de obrigar ou pressionar o homem a casar com a mulher. Portanto, este provérbio apela pela não ocultação de factos ou acontecimentos porque tarde ou cedo estes tendem a revelar-se e as pessoas irão ter conhecimento do sucedido. A justiça tarda, mas não falha, portanto, sê verdadeiro, e não tentes mostrar o que não és. Outro provérbio em português que pode ser usado como correspondente é: "A mentira tem pernas curtas".

33.
S1P4: [5:10 - 5:40]

Prov. Tw.: Kuzwa nhata dzo mugowero kuwatemo

***Corr. Port.*:** A calúnia e mentira, de Deus provocam a ira

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Munhu kuzwa kuti pano apabviri ngo nhata kumbowatepo. Munhu akati zviya apa apabviri ngo mbuzi, apabviri ngoharate, wakamboyendepo koobata ayena munhu. Te kumboti akuru makamboyendeyo imwimwi. Asikana arikupinda apaya ano sida... wakambomuwona mayitireyi? Ngokuti wakambopindepo.

Interp. Port.:
Se a pessoa afirmar que existem pulgas num determinado lugar é porque já dormiu lá e sentiu a presença delas a lhe morderem. Quando a pessoa diz que aqui tem muitos *harate*s, é porque já foi

lá apanhar os harates. Quer dizer que quando alguém diz que aquela moça tem AIDS é porque ele já experimentou ir a cama com ela.

Nota do Pesq:
Este provérbio quer ensinar-nos que não devemos confirmar ou afirmar nada que não tenhamos experimentado, e nem julguemos ninguém sem provas. Isso se chama mentira. Não devemos acusar alguém sem que tenhamos provas. Isso é calúnia.

34.
S2P16: [25:35 - 26:59]

Prov. Tw.: Chechetee, miti yokuwonera kure

Corr. Port.: Nem tudo que reluz é ouro

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Tiri ngapano apa tinganangisa miti n'ombera iyo tinowona hingana yakayezana yese, yese hingana imwe imweyo, zvitambo yakanyasa kuzverera. Aasi tikazondoguma paduzepo munowona kuti imweni yakareba maningi, imweni yakafupika, imweni yakagombonyeka, imweni yakayita masondyondyo, aasi imwimwi muri ngokure, zvese zvakarungama, ndizvozvimwezvimwezvo. ***Muyezanisso 1:*** kureya kuti... ndizvozvimwezvimwezvo ne pamuzi, pabasa, ngekure mungafunga kuti ne arikusenza apo nona arinane nesusu tirikusenza mugadi muno. Ngeyi? Ngokuti isusu tirikuzviwonera ngekure, aasi anonga achisenza apona pamuri kutipo awona aya arinane ari kuto gurun'utawo. Kuno zvaarikuchemawo apa kuti heyiii, iri basa iri, izvi izvi tirikubvinyirirwa maningi, izvi izvi andizvopi izvi. Aasi iwewe urikure anoti <kakaka> aya arinane aya, ari kurarama zvakanaka awo, mwawona. ***Muyezaniso 2:*** Ndizvo zvimwezvo apa tiri ayiri, mushobo womakayitewo tingati kumba kwenyuyo kwakanaka, zvese zvitambo, aasi pamweni paya mabveyo kuno chimwana chinonga cheyikotsora, pamweni paya kuna mbiya ari kurwara, pamweni paya arikupondana nemukadzi, atukana. Aasi ngekure isusu tinowona basi zvitambo, tinoti aya hayi, aya ndiwo arikugara zvakanaka aya. Aasi mukatimo...

Interp. Port.:
Quando se observam as árvores numa floresta ou ainda na montanha a partir de um ponto distante, vê se que todas parecem ter o mesmo tamanho, todas as árvores parecem iguais, tudo lindo e bem bonito. Mas quando chegamos mais perto deparamos com outra realidade, pois observamos que algumas árvores são menores que outras, outras ainda são tortas outras ainda são bonitas ou feias, etc. Mas quando observávamos de longe tudo estava bonito e igual. ***Exemplo 1:*** Isso quer dizer que... é mesma coisa em casa ou no serviço. De longe ou para quem está fora você pode pensar que os que trabalham na empresa X têm melhores condições que nós que trabalhamos aqui. Por quê? Porque estamos a observar de longe, ou de fora.
Talvez os que trabalham naquele lugar também estão a reclamar; talvez haja muita coisa que eles desejam, choram ou precisam etc. ***Exemplo 2:*** É da mesma forma como estamos aqui. Olhando para a maneira que estás vestido (falando para o pesquisador) podem dizer que na sua casa não tem problemas, tudo está bem. Mas às vezes deixaste uma criança com gripe, ou avó está doente,

ou mesmo está em briga com a sua esposa etc. Mas porque as pessoas só vêm às aparências, de fora, pensam que esses é que estão a viver melhor que nós. Enquanto lá dentro...

Nota do Pesq:
Não julgue as pessoas ou alguma coisa pelas suas aparências. Outros provérbios do português que podem ser usados como correspondentes são: "Aguas paradas são profundas"; "Nem tudo que brilha é ouro"; "As aparências enganam".

37.
S2P8: [14:26 - 16:06]

Prov. Tw.: Usarambe mbiya yako, nge mhandwe yawuya kokwiya njera

Corr. Port.: Não deixes o amor velho pelo novo

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kareko kanga kusina muchini, kanga kuno magwiyo. Hinoo anambiya, ayithwa mapfunde, oyenda pagwiyo (magwiyo omumapuwe) kwenda kookwiya, wayiyita ufu kamare, pasina muchini, ngokuti michini yakazowiya paa pamusoro. Hino, pamweni paya zvinoyitika kuti tsekuru akagara pacibvute, nbiya ari nga apo, powuya mhandwe no mapfunde ayo. Ndawuyawo koo kumbirawo gwiyo, ndoda kuti ndikwiye mapfunde angu ano, njera yangu ino ii. Aa endayi henyu. Tsekuru kakuti heyi mhandwe yakarungama maningi, waakutoyita gwiti gwiti rokuda kuranba mukadzi wake wuya ngokuda mhandwe ino ii. Aasi mhandwe ino ikapedza kukwiya uffu uno uu ichapetuka kumba kwayo, mbiya yako ii uchasara nayo pamuzi pakopo. Saka akati usarambe mbiya yako nge mhandwe yawuya kookwiya njera. Kureya kuti nee isusu anarume, kudayi tino chipunha, chatinonga techihamba nacho kunzeyo, ngatireremekedze kumuzi kweduyo, ngatisati hayi ngokuti ndaano chipunha iyo, waguma kumba kwakoyo, chirochidoodoko chachibakera ja, kakuti usikadi enda kumba kwako... ngendaa yocimhandwe ciya iyo. Ngokuti mangwana ou hwedza mucharambana ngokuti uchayigumira no mwanarume umweni... iwewe awuchazochidi chipunha chiya ngokuti wachibata no mwanarume mumweni, ino kumbeyo mbiya yako iya wayiyendesa kumba, unosara wega.

Interp. Port.:
Há muito tempo não havia moagens para moer milho, havia "magwiyo" (pedras usadas para moer milho manualmente). Então, os avós pilavam a mapira e, depois, moíam nessas pedras chamadas magwiyo para fazer farinha de milho ou de mapira. Então, às vezes acontecia que quando o avô estava sentado na sombra, e sua esposa, aparecia uma jovem com mapira para moer o milho. Enquanto a jovem vai pilando na pedra o avô aprecia aquela jovem, e daí ele faz por tudo para negar a sua esposa por causa da jovem. Mas, quando a jovem terminar de moer o milho dela, ela vai embora para sua casa, e você vai ficar com aquela sua esposa. Por isso é que alertam para que não negues a sua velha (esposa) por causa de uma jovem que veio moer milho ou mapira. Isto quer dizer que mesmo que um homem tenha uma amante lá fora deve respeitar a esposa. Não pode achar que porque tem uma amante jovem, qualquer coisa começa a bater na sua esposa, e expulsar ela de casa por causa da jovem. Amanhã ou depois irá se separar com aquela jovem porque vais a

encontrar com outro homem e você não vai querer saber dela mais, e, porque lá em casa já mandaste embora a sua esposa, ficarás sozinho.

38.
S7P4: [2:32 - 3:30]

Prov. Tw.: Mhanza ayikuri ne zuwa rimwe

***Corr. Port.*:** De grão em grão enche a galinha o papo

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Techibuya kudayi, zvinonga teyitawura kuti upenyu wedu, unehamba nezvidaho. ***Muyezaniso:*** ne mwana mudoko kukura kwake, unowamba achiri mudoko, wotanga kutamanda wohamba, até kwenda kuchikora. Então ndizvo zvinoyita ne upenyu takayita upfumi zviya, kuda kukwira munyika tem kuti tisenze, depois ate kuzowona kuwonini techida kukwira. ***Muyezaniso 2:*** hino hinga anhu anofunda aya, takabva kubuda kumanika kwenda kumaputo kuda kufunda kuda kuyita dotori até kuzowona kusenza, porque makore awanda maningi, gumi remakore na masere desde kubva kubhuku rekutanga. Tem kuti tigare no paciência. Te kugara kumirira, kumirira nguwa,

Interp. Port.:
Este provérbio quer dizer que a nossa vida anda em etapas. ***Exemplo 1:*** Um indivíduo começa criança, depois engatinha, anda, até ir à escola. Então, é isso que acontece com a vida para ficarmos estabilizados financeiramente. Temos que começar a trabalhar até subir de vida. ***Exemplo 2:*** É como as pessoas que estudam. As pessoas saem do distrito de Manica para cidade de Maputo para estudar e ser doutor até trabalhar. E os anos são muitos, são 18 anos desde que saí na primeira classe. Portanto, temos que ter paciência de esperar a hora certas.

Nota do pesq:
Tudo se faz passo a passo. Este provérbio ensina-nos que a nossa vida passa por um processo que vai por fases. Cada dia que um Homem vive é uma fase da vida, pois a mesma não se constrói num só dia ou de uma e única vez. A vida é um processo contínuo e este pode ser de um tempo longo ou curto prazo, por isso, é comparado ao processo de crescimento de uma criança. Outros provérbios do português que podem ser usados como correspondentes são: "Devagar se vai ao longe" e "De cruzeiro em cruzeiro faz um milhão"

42.
S5P8: [21:48 - 22:46]

Prov. Tw.: Kunoda mwoyo, gwanza arigumi

***Corr. Port.*:** Querer é poder

Sentido e Ensinamento

Tewe:

Iwewe ungoda zvakanaka, manji mare awuna. Zvotidoda kamare zvakawanda. Zvakawanda zvingoda moyo wangu uu aasi gwanzero arigumiyo, kureya kuti awuna puderi yokuti uyendeyo. ***Muyezaniso:*** kumaputo ndirikukuda kwenda, aasi ngokuti andina chokuyita não posso. Ndiye zvinozwi chinoda moyo gwanza arigumi. Zvetinoda zhakawanda aasi atina wuukwanisi wokuti tizviite...

Interp. Port.:
Nós queremos muita coisa na vida, mas não temos dinheiro. É muita coisa que meu coração precisa, mas a estrada não chega lá. Quer dizer que não tens poder para chegar lá. ***Exemplo:*** Em Maputo eu quero ir lá, mas porque não tenho nada, não posso. Nós queremos muita coisa na vida, mas não temos poder para concretizar.

Nota do pesq:
Maputo, capital de Moçambique, é uma cidade muito prestigiada pelos moçambicanos, principalmente os residentes em outras províncias do país. A cidade é compreendida como a metrópole, lugar onde todos almejam residir ou pelo menos gostariam de conhecer, virando assim um sonho para alguns. Eis a razão de ser usado como referência de exemplo pelo nosso sujeito participante ao manifestar o seu sonho de um dia conhecer a capital do país, mas que por falta de condições financeiras, este sonho não passa de um simples desejo.

43.
S5P9: [22:47 - 23:54]

Prov. Tw.: Mwoyo ungoda ishwa, churu chinofusa hapana

***Corr. Port.*:** O homem e o que quer ser.

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Ngokuti ishwa dzinobva muchuuru, dzochibuda kuti pfararaa, ee churu chiya chinofusa, hino mwoyo ndiwo ungoda ishwa chuuru chinofusa apana. ***Muyezaniso 1:*** ndirikuda motokari nyamasi, ndirikuda mudududu, manji mare yokuda kootenga anina. ***Muyezaniso 2:*** nyamasi dakooryawo muhotera, ndoguma ndogara, manda, manda. Hino borosa apana.

Interp. Port.:
Ishwa saem na montanha, mas não montanha para fabricar. ***Exemplo 1:*** Eu quero carro hoje, quero motorizada agora, mas não tenho dinheiro para comprar. ***Exemplo 2:*** Hoje quero comer no hotel, chegar lá sentar, mandar vir mandar vir, mas o bolso (dinheiro) não existe.

Nota do pesq:
Este provérbio completa o 42. Em ambos, lamenta-se a falta de dinheiro para satisfazer muitas necessidades e desejos que o ser humano tem.

44.
S1P21: [18:50 - 20:02]

Prov. Tw.: Mutoro unorema waakuda kuguma

***Corr. Port.*:** Água mole em pedra dura, bate-bate até que fura

Sentido e Ensinamento

Tewe
Kubambidza anhuya majoveya kuti wabata ciro zviya, bambibira, chingirira nacho. ***Muyezaniso 1:*** ne pabasa, ukasendzeswa zviya, yaakukwana mwedzi iwewe usati watambira, anhu anoti aahh apo apatambirwi, tiza hako. Nada, chingirira, iwewe ramba uripenepo, unotambira. ***Muyezaniso 2:*** urikufunda wene munhu ngaabambirire purki waakupedzesa zviya kurusu ndipo paakurema mutoro zviya, munhu waakudawo mare, komputadori, zvese zviripamberi, wotiza cikora, woyenda kumba, woyenda koorimazve. Te kuti ushingirere usawusiye.

Interp. Port.:
Este provérbio ensina aos jovens que gostam do imediatismo para conseguir o que almejam. É preciso ter paciência. ***Exemplo 1:*** Quando chega ao fim do mês e ainda não recebeste, as pessoas podem te agitar para saíres, abandonar. Não, não fuja. Você deve continuar aí, persista, vais receber. ***Exemplo 2:*** Ao estudar, é preciso ter persistência, porque quando mais estiveres no fim da formação mais dificil é. Geralmente a este nível a pessoa já quer computador, já quer muitas coisas caras porque está difícil.

Nota do pesq:
Muitas pessoas no campo não têm meio de transporte. Eles percorrem longas distâncias, para a moagem, pontos de ônibus (paragens), carregando a suas bagagens à cabeça. Por isso este provérbio encoraja as pessoas a optarem pela persistência para ter um bom resultado e não a desistência. Outros provérbios do português que podem ser usados como correspondentes são: "Agua fria em pedra dura tanto bate até que fura" e "Com perseverança tudo se alcança"

47.
S5P10: [24:01 - 24:25]

Prov. Tw.: Ziyira mumwoyo kusambira koyimbwa

***Corr. Port.*:** O Segredo é a alma do negócio

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Imbwa ingati dii munvura inokuziya koyiri kwenda, iri kwenda kumabva zuwa, kumadokera, mare kwayada irikuziira mumwoyo mwayomo, hayidudzi. Iwewe unondoringira basi. Iwewe uri munhu, ziira mumwoyo mwakomo, hinga zvinoyita imbwa. Inini ndoobva pano ndirikuda kwenda kudzembe, ndoda kwenda makhati, ndodakwenda marera, ndini nozviziya, ziira mumwoyo kusambira koyimbwa. Ziira mumwoyo mwakomo chawungodecho iwewe. ***Muyezaniso:*** Aya

akuru aya, zuwa rakati akandiyitira zvakati, angana aya akandiyitira zhakati, woziira hako mumwoyo mwakomo, woyiga mumwoyo makomo. Nawe hooo hoo, hhuumm hhuumm.

Interp. Port.:
Se o cachorro entra na água do rio, ele sabe a direção que vai seguir. Se vai ao sul, ou ao norte, ele sabe sozinho lá no seu coração, e não fala para ninguém. E você somente olha onde ele vai sair. Sendo pessoa, você sabe sozinho que quando saíres daqui queres ir a "dzembe", ou "makhate", ou "marera". Por isso, saiba no seu coração os seus segredos de igual forma que o cão e não andas a falar (bisbilhotar) por aí.

Nota do pesq:
Guarda teus segredos, seus planos, suas mágoas etc. e não fique falando muito ou bisbilhotando *para as pessoas pois, não sabe o que elas pensam sobre si ou desejam a si (o bem ou o mal).*

48.
S9P5: [2:10 - 2:34]

Prov. Tw.: Ukagogomera shiri mbiri nguwa imweyo, unoruza dzese

***Corr. Port.*:** Quem muito quer, tudo perde

Sentido e Ensinamento

Tewe
Inodudzira kuti iwewe wakagara pamutanha, unomabasa ako awunoyita, azvidikani kuti uyite mabasa mayiri nguwa imweyo, ngokuti ungaakonerwa kuwayita ese pamwepo. Zvinodikana kuti woyita rimwe ukapedza wozoyita rimweni kuti ukwanise kusenza ngokuti kuti uyite pamwepo mabasa mayiri, ungaruza zvese.

Interp. Port.:
Quer dizer que você não pode fazer dois trabalhos ao mesmo tempo porque não poderás dar conta dos dois. É preciso fazer um de cada vez, quando terminar um podes fazer o outro, para que consiga terminar com sucesso. Se tentar fazer os dois ao mesmo tempo poderá perder os dois ou não fazer os dois de forma perfeita.

Nota do pesq:
Provérbio que serve para aconselhar aqueles homens que traem os seus parceiros. Serve de advertência para quem quer duas ou mais mulheres ao mesmo tempo, as duas podem descobrir e e decidirem deixa-lo e a pessoa perder as duas. Outros provérbios do português brasileiro que podem ser usados como correspondentes são: "Quem muito quer nada tem" e "Quem tudo quer nada tem".

49.
S2P21: [34:52 - 35:55]

Prov. Tw.: Kunaka kezvimweni kushata kezvimweni

***Corr. Port.*:** Morre o cavalo para alegria de urubu

Sentido e Ensinamento

Tewe
Muyezaniso 1: Kubviswa kwemusenzi pabasa, kureya kuti kufungurwa ko mbuto kuti waaga asina basa wuya apindepo, awuye kosenza. Ino kuno urikuchema, ngekubvisweko, ino kune urikupfarawo ngokupinda basa. Kureya kuti kushata kezvimweni kunaka kwezvimweni. ***Muyezaniso 2:*** kumweka ko butso yangu ino ii mupfaro ku aya anoyita basa rokusona butsu. Inini ndinanga ndechisuwa ngokuti butsu yangu yamweka, aasi unosona wiya urikupuriridza, ndaa ndichatora iyona koopasa ayena kuti asone, imare.

Interp. Port.:
Exemplo 1: A demissão de uma pessoa no seu posto de trabalho pode ser a abertura de uma vaga para aquele que não tinha emprego, ou seja, enquanto alguém que está a chorar por ter sido demitido, o outro está feliz porque já vai ter um emprego. ***Exemplo 2:*** Se o meu sapato quebrar será tristeza para mim, mas alegria para o sapateiro. Eu estarei triste porque meu sapato estragou-se ou rasgou-se, mas aquele que coze sapatos está muito feliz porque leva-lo-ei ao sapateiro para consertar e é dinheiro para ele.

Nota do pesq:
Outros provérbios do português brasileiro que podem ser usados como correspondentes são: "Morre o cavalo para bem de urubu"; "Mal de um, bem de outros" ou "Mal de um, bem de todos".

50.
S2P22: [36:00 - 37:23]

Prov. Tw.: Kumba akutsuri maninji

***Corr. Port.*:** O bom filho á casa volta

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Muyezaniso 1: Ndizvozvimwezvo zvokuti... mati imwimwi muri kumaputu mazuwa ano. Ndiko kamuri kuraramira, ndiko kamuri kuseenzera, aasi muri womuchimoyo muno. Musambique, guri guru maputu, maputu kunza kwekuyita guri guru remusambiki i guri re upfumi hwese, upfumi wese wakawungana ikona ku maputu iyo... Zvanga zvirinyore kuti muti hayi kuchayendazwe kamare kuchimoyo, zino gedu andichatsikiyo, nda upfumi uri muno, saka ndaakutogara muno. Aasi mapetuka, muri muno, kumba akutsuri maninji. Kunyambwe musikadi kuwuya kuzogara muno, aasi kuno zvamaakuwira muno kuzotora zvinobetsera muwupenyu mwenyu. Kureya kuti kumba kunba, akutsuri maninji. Akupikirwi kuti inini andichatsikiyo né, kunyepa. Ndiyo imweimweyo noyinoti *kumba akupangidzwi mureje...* ngokuti mangwana uchapetukeyozve. Kumba kumba, ndikona kowakabarwa, ndikona kuno zvese.

Interp. Port.:
Exemplo: Tu (referindo-se ao pesquisador) disseste que vives no Maputo esses dias. É lá onde estás a morar, é lá onde estás a trabalhar. Maputo é a capital de Moçambique, é onde se encontra toda economia e riqueza do país. Seria fácil que você decidisse ou jurasse que nunca mais iria voltar ou pisar no Chimoio, ou porque já és rico, ou porque já estás na capital. Mas você voltou, está aqui por quê? Porque na sua casa não tem azar. Mesmo quando não quiseres voltar para ficar/viver aqui, sempre terá alguma coisa que você virá fazer ou levar que vai te ajudar na sua vida. Portanto, não se pode jurar que nunca irei ou voltarei a casa, é mentira. Este provérbio é igual ao que diz "*não mostra a casa aos pés"* porque amanhã irás voltar para lá. Casa é casa, de lá onde nasceste.

Nota do pesq:
O provérbio quer dizer "Não se despreza a casa onde se nasceu." É preciso ressaltar que na cultura tewe mostrar alguma coisa ou objeto a alguém com os pés é sinal de desrespeito, desprezo, falta de educação, falta de consideração ao seu companheiro ou à coisa referida. Outros provérbios do português que podem ser usados como correspondentes são: "O bom filho à casa torna" e "Coruja não esquece o toco"

51.
S2P23: [37:29 - 37:58]

Prov. Tw.: Ciripo ciripo zizi arifi nge mhepo

***Corr. Port.*:** Onde há fumaça há fogo

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Muyezanisi: Mukawona bofo, mashuphana naro zviya, reciti zviya hayi... uya kuno, roshinga kamare kuti iwewe uri mwanarume wiya kuno, kureya kuti pano chariri kunyinda, pano chariri kuthemba. Kana buwe, kana banga, pamweni une bheneti. Ukazina wamukwederera, unokutemadi. Ndaa pano chaari kunyinda ayena, kuti murekereyi, ayena akazina awuya unochiwona.

Interp. Port.:
Exemplo: Se tu tiveres um problema com um cego e ouvi-lo te convidando para aproximá-lo etc. quer dizer que tem alguma coisa que o cego está confiando. Pode ser uma pedra, ou faca, às vezes mesmo ele tem uma catana. E, se realmente tu te aproximares ele vai te machucar. Portanto, ele diz para aproximares, porque tem alguma coisa que ele está confiando...

Nota do pesq:
Outro provérbio variante do português que pode ser usado como correspondentes é: "Onde há fumaça há comida"

52.
S2P28: [46:43 - 52:34]

Prov. Tw.: Mukuru mukuru, Hanga ayimati papfunde

***Corr. Port.*:** Oiça Salomão com barba, mesmo que a sua seja maior

Sentido e Ensinamento

Tewe:
N'anzwe, shiri munodziziya, kuno majechenga, kuno n'anzwe, kuno majocho, dzinomata mumapfunde, hasi, hanga ayimati papfunde, ndaa pfunderiya rinoguka. Kereya kuti hayi mukuru mukuru, nzero dzomukuro dzinosiyina ne dze ana adoko, dzinosiyina. Nzero dzemwana mudoko ne ndzero dzomusharuka dzakasiyana, musharuka musharuka. Tinga funda isusu dzamara kooperera mabuku... murikuwona tsumu dzatirikubuya dzino idzi, i tsumu dzakayizwa nge anhu asikazi kwenda kuchikora idzi. Anhuya aazi kufunda aya chikora. I tsumu dzekuchiyanhu, adzekuchokorapi. Kupanga ke anhu akuru. Manji dzinopangira zvokuti pamweni paya ne isusu takafunda kuda kupswaka kuyiitazve tsumu ku ambidza yedu tega nyamasi uno ii, irikutishupa, atiyikwanisi, mazhi tirikwenda koopsaka kaari owona aya asikazi kwenda kuchikora, wotifundisa, tsumu ii irikuda kubuya chakati, tsumu ii irikuda kubuya chakati, tsumi ii... zvakayizwa ndiwo, ndiwona manera ayipanga karekare. Kureya kuti mukuru mukuru hanga ayimati papfunde, atiyezani naye, uno chaanacho chaanotipakurira chingati betsera. ***Mayezanise ngo cipare:*** Pano rungano umweni wakamboyitika kareko. Arumbwana anga ari kunyika yanga ino arumbwana ne atsekuru. Hino umambo wakazoyenda kumwana, kumurumbwana, kujaha. Umambo wayenda kujaha, akazopangana, iyena kunza kootsvaka nzero kune anhu asharuka, wakayenda kootsvaka nzero kune majaha doni, zvakazwi shamwari ndinoyita wani kuti nditonge zvakanaka nyika ino iyi?... Majaha aya akazomupasa nzero yokuti, aahh chakanaka unozviya, kuda kuti iwewe utonge zvakanaka, ukatonga pano hararwa idzi, ndotedzi idzi, dzo karekaredzi dzinokupingidzira maningi, hino ngatiwuraye madzibaba edu esse, kuti uwone kutonga zvakanaka. Então mutemo ngawukandwe. Ngaawurahwe esse madzibaba. Aasi, pano umwe wakayenda koowona kuti inini ndingawuraya baba angu? Akandibara? Azviiti. Kakutora baba ake aya kakwenda koowayiga, ko achengeta. Baba gariyi apa. Pabuda mutemo umweni wokuti anhu ese asharuka ngaapere kuurahwa, imwimwi garayi apah, na mayi. Ndowiya koomupasa chokurya apona apa, imwimwi amuyiti kufa. Amweni ayadi kamare ngedzungu kakupera kuuraya madzibaba awo ese. Hino agaara mazuwa nemazuwa, pano mwana waanga akagadzikwa, arikutamba mwana. Hinoo, pakazoyenda kooguma nyoka ipona apona apa, nyoka iya kakutenderedza mwana waamambo, yadayizvi kuda kuwuraya mwana? Heyi, tinoyita mushoboyi? Tinoyiyita mawurayireyi? Tikayiponda tingatowuraya nomwanewo pano, tobata rweyi? Anhu aya akazoyita dzungu arumbwana majaha aya, akapererwa. Uu, wakasiya baba ake wiya, wakazogogoma koobvunza baba ake aya. Zvikazvi baba kayitika zvakati iyo. Kune mwana wapomberwa ngonyoka, urikuda kutowurahwa. Hino tobata rweyi pano mushobo here wetingatoyita apah wokuti mwana uno timuponesse? Zvakazwi aaahh azvishupi, mwanangu enda koopswaka kuno jerye, nyoka inoda maningi macherye, jerye, enda koopsaka jerye. Mukapswaka jerye muti apo panomwana apo, maaduzepo, morekeredza macheryewo. Mufana kakugogoma kwenda koopsaka macherye ake aya, guma paduze ne pano nyokepo rekeredze, macherye aya otanga kuthomukathomuka, aahh nyoka payakandowona macherye aya kakutophuthumura mwana uya, phutumure phutumure, kakwenda kumacherye kwiya. Payayi enda kumacherye wiya kakuto bata muti kakutoponda,

kakutowuraya nyoka, mwana wapona. Amweni aya akazochamisika heyi? Iwewe nzero iyona ii wazoyiwonepi iwewe? Zvikazwi imwimwi makati kwiya kuti madzibaba ngaafe, soki ini ndakazoyenda koozvino kuti baba agu kamare akandibara ndingaawuraya? Hhii andingakwanisi ku awuraya. Baba angu andizi kuawuraya, ndakaachengeta, hino pabuda dambudziko rino iri, ndiwo andakazoyenda koobvunzisa kuti hayi tobata rweyi kuti tiponese mwanewu? Hino awona ndiwo andipangira zano rino iri, saka takwanisa kuponesa mwana. Zvikazwi ooppaaahhh, enda kooatora, ngaawuye agare no mambo, ayite chipanga mazano chaamabo, murikuzviwona. Kureya kuti mukuru mukuru, hanga ayimati papfunde.

Interp. Port.:
Existem muitos tipos de pássaros como n'anzwe, majechenga, majocho que gostam de pousar na mapira. Mas porque a galinha de Angola (Galinha do mato) pesa muito que o passarinho ela não pousa na mapira porque se ela pousar o ramo da mapira vai cair. Isso quer dizer que o mais velho, é mais velho, as ideias do mais velho são diferentes com as dos mais novos. Devemos respeitar os mais velhos. Nós podemos estudar até terminar todos os níveis de escolaridade, mas essa maneira de estudar nunca vai substituir as ideias dos mais velhos. Esses provérbios que falamos, são provérbios criados por pessoas que não foram à escola, essas pessoas não estudaram muito ou mesmo nunca foram à escola, são provérbio de pessoas (gente), é a maneira de educar dos mais velhos, são provérbios tradicionais, que educam, e que algumas vezes mesmo nós que estudamos muito nos torna difícil criarmos um provérbio próprio, não conseguiremos. E nós vamos à procura deles, mesmo que não tenham ido à escola para nos ensinarem esses provérbios, e eles vão nos dizer todos os ensinamentos destes provérbios. Porque foram criados (inventados) por eles; é a maneira que eles educavam há muito tempo. Isso quer dizer que mais velho é mais velho, a galinha do mato não pousa na mapira. Eles têm alguma coisa que podem nos servir e pode nos ajudar. ***Exemplo (em forma de história):*** Era uma vez, houve uma cerimônia que aconteceu em um país que a maioria das pessoas eram jovens e velhos. Além de ir procurar ideias com os mais velhos, o presidente deste país foi pedir conselhos a jovens iguais. Perguntou aos seus amigos jovens sobre o que ele devia fazer para melhor governar o país. Os jovens disseram que se ele for a governar o país com os velhos antigos, eles vão atrapalhar o seu governo, portanto, precisam matar todos os seus pais para que ele pudesse governar melhor o país. Então foi ordenado que se matassem todos velhos daquele país. Mas dentro deles houve um jovem que não matou a seu pai. Ele foi guardar os seus pais num lugar muito longe e seguro, e explicou a eles os porquês de ele os ter escondido. Os outros amigos de facto mataram todos os seus pais. Tempos depois havia uma criança que estava a brincar e chegou uma cobra que se enrolou na criança. A criança era o filho daquele rei jovem. A cobra já estava quase a matar aquela criança. Todos não tinham ideias sobre como matar a cobra, pois se batessem a cobra, matariam a criança. Todos os jovens ficaram sem ideia. Mas, aquele jovem que guardou o seu pai, correu e foi ter com o pai e contou-lhe o que estava a acontecer. O pai disse que era muito fácil, ele só precisava procura rã ou sapo porque as cobras gostam muito desse animal. Disse-lhe para procurar muitos sapos e deixá-los muito perto da cobra. O jovem fez tudo como o pai lhe dissera, e de fato, quando a cobra viu os sapos desenrolou-se da criança e foi em direção aos sapos. Enquanto a rã ia em direção aos sapos eles conseguiram matar a cobra e salvaram a criança do rei. Daí que os outros perguntaram ao colega como é que ele teve a ideia para salvar a criança, e ele contou que não concordou com a ideia de matar o seu pai e o escondeu em um lugar seguro e que tinha sido seu pai quem lhe deu a ideia para salvar a criança. Aí o Rei pediu para que trouxesse o pai dele para ser o conselheiro do rei. Isso quer dizer mais velho é sempre mais velho, a galinha do mato não pousa na mapira.

54.
S2P9: [16:15 - 17:32]

Prov. Tw.: Mwana usikachemi unofira mumbereko

Corr. Port.: Quem não chora não mama

Sentido e Ensinamento

Tewe
Iyena urikuzwa nzara, haachemi, hinoo unozotofa ngendzara. Saka chinodikana ngechekuti kudayi awona kuti waakuzwa nzara, waakuda kuwamwa, ngaacheme, mayi anozozviziya kuti mwana unoo uu, ciripo ciripo chaarikuchemera, urikuda kuwamwa. Anomuchitisa kumusaneyo, omuwamwisa, woguta, aachafi. Ndizvozvimwezvoo kuti hayi kudayi tino chiro, ini ndawona kuti changamire pano chiro chokuti mungandibetsera, hino zvirinane kumukumbira kwemuri: ndayidawo kuti kudayi mayizvikwanisa ndibetsereyiwo ngochakati. ***Muyezaniso:*** Hingana zvamayita zvinozvi, mawuya, ndanga ndisikamuzii, mokweya bote, mukate ndayida kuti timbobuyawo tese, ndirikupsakawo chakati, apeno kuti mungandibetserawo here. Namusikazi kuzvibuya? Ndanga ndisikadi kuzviziya. Saka mwana usikachemi unofira mumbereko. Unodikana kududza pachena kuti ndirikuda chakati, chiripo wopuhwa, pasina oti ne, mboyimira mumweniwako tichayenda koombopswaka, takachiwona zviya nowuya zokupasa.

Interp. Port.:
Se a criança sentir fome ou já precisa mamar, ela deve chorar. Se ela está a sentir fome, e não chora, então vai morrer da fome. A mãe vai saber que este bebé precisa mamar e vai lhe fazer descer das costas e lhe dar o leite. Ela vai saber que alguma coisa que a criança precisa e vai amamentá-lo e ele vai saciar. É o mesmo a nós, quando eu vir que você tem alguma coisa que talvez possa me ajudar, é melhor eu lhe pedir. ***Exemplo:*** Isso que você fez, vir aqui. Eu não o conhecia, ligaste e disseste que gostaria que conversássemos, estou à procura de coisa X. Se você não falasse eu não saberia que precisa de ajuda. Por isso é preciso dizer ou pedir claramente o que precisa, se houver você será ajudando, caso contrário vão te dizer para teres calma, iremos procurar, e se encontrarmos viremos te entregar.

Nota do pesq:
Este provérbio encoraja a aproximarmo-nos uns dos outros sempre que tivermos alguma preocupação, pois, caso contrário os outros não saberão o que precisamos. Na cultura tewe a criança fica nas costas amarrada em uma capulana, e quando ela chora, a mãe já sabe que ela precisa ser amamentada. Outro provérbio do português que pode ser usado como correspondentes é: "Quem não pede não ganha"

55.
S9P3: [1:22 – 1:40]

Prov. Tw.: Chozuro achinyaradzi mwana

Corr. Port.: Águas passadas não movem moinhos

Sentido e Ensinamento

Tewe
Ino nyanya maningi kududzira kuti hayi iwewe wakagara pawupenyu awudikani kuramba wakagara weyithemba zviro zvawasenza zuru ngokuti zvinokwanisa kupera. Unodikana kwendera mberi weyindosenza kuyitira kuti upenyu wako urambe wechibudirawo.

Interp. Port.:
Esse provérbio diz que enquanto tu estiveres no mundo, não podes ficar confiando nas riquezas que adquiriu ontem porque podem acabar. É preciso continuar trabalhando para o teu desenvolvimento.

Nota do Pesq:
O Homem é um ser histórico e sempre busca conhecimentos do passado para fundamentar o presente e perspectivar o futuro. O mesmo não pode viver na base do passado, pois poder-se-á tornar sempre primitivo porque a vida está em pleno desenvolvimento e transformação. Portanto, não vale a pena ficar pensando no que poderia ter sido e não foi, pois situações vividas no passado não ajudam a modificar o presente. Não devemos nos amarrar ao passado, mais olhar para este, sempre perspectivando o futuro. Outro provérbio variante no português, que pode ser usado como correspondente é "Águas passadas não tomam moinhos"

56.
S4P13: [38:30 - 41:53]

Prov. Tw.: Mutombo unobata pano chironda

***Corr. Port.*:** Praga de urubu não pega em beija-flor

Sentido e Ensinamento

Tewe
Inini ndakagara pano ndikati dakumukambira imwimwi kuti mufe, ndokandira uroyi wangu, ndisikazi kureketa nemwi, uroyi wangu wakona urikuda kuzobata papi? Apana. Tisikazi isusu kutukana uroyi wamunokandira uu awubati, ngokuti amuzi kumbotukana naye. Makatukana unoguma, unobata. Usikazi kushayisha, awuzombokondenarwi. Ne kuri kumaporisiya ukona urikuda kukondenarwi iwewe usikazi kushayisha, apana chaanokuyita, maji wakashayisha unokondenarwi. Usathike, ngokuti mutombo unobata panochironda, kudayi unochironda unobata.

Interp. Port.:
Se eu lançar feitiçaria (macumba) para ti, sem falar contigo, a minha feitiçaria não vai surtir efeito. Se nós não nos insultamos ou se não houver nada de mal entre nós, a feitiçaria não pega. Mas se vocês se insultaram, a macumba vai pegar ou funcionar. Então se não fizeste nada, não tenhas medo. Mesmo na polícia, se você não cometeu nenhum crime, nunca será condenado, mas se cometeu será condenado. Então não tenha medo de feitiçaria porque o remédio cura onde tem ferida, se não tem ferida não cura.

Nota do Pesq:
Esse provérbio faz menção àqueles que usam as práticas tradicionais de feitiçaria e curandeirismo. Segundo os praticantes da feitiçaria, se alguém lhe deseja um mal (magia negra) enquanto você não tenha feito nenhum mal à pessoa, a feitiçaria ou a magia não irá funcionar. Também menciona a questão do medo sobre alguma coisa, isto é, se você não fez nada de mal com alguém ou na vida, não tem porque o temer. Outro provérbio variante com o do português que pode ser usado como correspondente é: "Praga de urubu não mata cavalo gordo"

58.
S8P6: [4:00 - 4:25]

Prov. Tw.: Chino umanbo chino magumo

Corr. Port.: Não há bem que sempre dure, nem mal que nunca se acabe.

Sentido e Ensinamento

Tewe
Kuda kutawura kuti zvese kubarwa kwedu, kukura kwedu, zvetinoyita, imwe zuwa zvinozoguma. Saka tiripanyika tinofanira kuyita techirangarira mberi. Tinofanira kurangarira ra magwana, ngekuti mangwana, ticharekera patiripo kusiira amwe.

Interp. Port.:
Quer dizer que toda forma de ser, crescer, o que fizemos, um dia vai terminar. Por isso, quando estamos na vida temos que viver a pensar em frente. Temos que pensar no amanhã porque amanhã deixaremos o nosso cargo para os outros.

Nota do Pesq:
Na vida em sociedade, não podemos pensar que tudo o que possuímos é eterno. É preciso saber que tudo tem início e terá um fim, pois até a própria vida humana tem o seu fim na terra. Tudo o que nasce morrerá, portanto, não devemos "gingar" para os outros, pois amanhã podemos ser nós sem nada e precisaremos de ajuda de outros. Portanto, enquanto possuirmos uma riqueza, devemos conviver em solidariedade com os outros partilhando, e não os desprezando. Outro provérbio variante no português que pode ser correspondente é: "Não há bem que nunca chegue e mal que nunca se acabe".

59.
S5P5: [17:30 - 18:42]

Prov. Tw.: Awonani ndiwo aziyani

Corr. Port.: Entre marido e mulher ninguém põe a colher

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kana ari mwamuna nemukadzi, ane ana, arikushuphana. Mbayi mbayi baba owe, zvakazodayi, mayi woye mwamunewu aperestari. Imwimwi musade kuzvipindira ngokuti mangwana munosara nazvo. Kwaakawonana munokuziya? Kuti akawonana mumakobo, pasi pegwenzii, muchitarada, munozviziya imwimwi? Awonani ngaaziyani. Usazvipindire, unosara nazvo, awona aa kumweyo.
Muyezaniso: Moguma imwiimwi baba ee mwanawenyu murikumowona pano apa, mukwambo uu zvaanozotoyita pano apah, oohh murorewo, zvanooyita kudayi. Imwimwi munoti, awonani nge aziiyani, zvareya kuti hayi, awona akawonana, anozviziya awona.

Interp. Port.:
Quando um casal está passando por problemas em seu lar. Você não pode se meter porque amanhã tudo vai ficar contigo. Onde eles se conheceram você sabe? Se se conhecerem nas bananeiras, embaixo de árvore, na estrada, você sabe? Nada. Não se metas porque se o fizeres amanhã tudo sobrará para ti e eles estarão juntos novamente. Mesmo se uma filha ou a nora vier se queixar sobre o marido, você nunca deve estar a favor de um lado. Eles se conhecem.

Nota do Pesq:
Outro provérbio variante no português que pode ser correspondente é: "Entre marido e mulher não metas a colher".

4.2.3 Correspondências zero ou inexistência de correspondência

Consideramos provérbios com correspondência zero ou inexistência de correspondência, aqueles da língua tewe para os quais, segundo o material que usamos em busca de correspondência, não encontramos na língua portuguesa provérbios da língua tewe que possuíssem o sentido ensinamento funcionais ou parecidos, muito menos com a mesma forma (morfologia, sintaxe) das unidades lexicais. São provérbios que, na maioria, carregam consigo realidades típicas da cultura, do espaço geográfico, da realidade do dia a dia da população tewe, e que quando comparados ou procurados na língua portuguesa usada no Brasil, inexistem correspondentes. Após estes provérbios na língua tewe, aparece a sua tradução literal para português, em vez do seu correspondente, como nos casos anteriores. A seguir listamos os provérbios com estas características:

1.
S1P28: [23:35 - 25:06]

***Prov. Tw.*:** Unonyoka unowata kumusuwo

Trad. Lit.: *Quem tem diarreia dorme na porta*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Uno preocupação ndiye unopsaka, mumweni, nawe ena munhuwu ndiyezve wotswakwa nem. ***Muyezaniso 1:*** Furumero ndiye unoyenda kumba ko munhu nyakurwara ou nyakurwara ndiye unoyenda kumufurumero? Nyakurwara ndiye unoyenda kumba kafurumero. Ndizvo zvimwezvo, unonyoka ndiye unowata kumusuwo. Te kumupswake furumero akubaye, nawe kuti furumero ndiye ngaadipswake. ***Muyezaniso 2:*** Imwimwi nyamasi munonyoka, mandipswaka, ndamupswaka? Nada.

Interp. Port.:
Quem tem uma preocupação é que busca a solução, não o contrário ou que ele seja procurado por quem vai lhe ajudar. ***Exemplo 1:*** O enfermeiro é que vai à casa do doente, ou o doente é que vai à casa do enfermeiro? O doente é que vai à casa do enfermeiro. É igual ao dizer que quem tem diarreia é que dorme na porta. Tens que procurar o enfermeiro para te picar (tomar) injeção, e não dizer que ele (o enfermeiro) é deve te procurar. ***Exemplo 2*****:** Você hoje está com diarreia, e me procurou.

Notas do Pesq:
Na cultura tewe a maioria das casas da zona rural (chamadas de palhotas) são majoritariamente feitas de caniço no formato de um cilindro, e quando chega a hora de dormir cada um estende a sua esteira em cada espaço da palhota para dormir. Portanto aquele que estiver com problemas de estômago ou com diarreia, é que deve dormir mais próximo da porta para facilitar a sua saída para o banheiro fora durante a noite. No português falado em Moçambique este provérbio seria interpretado com a seguinte frase: O interessado é que se move, isto é, aquele que tem preocupação é que se desloca à procura de solução.

2.
S1P31: [29:33 - 30:15]

Prov. Tw.: Mwana wokusara unowata akatsamira mugoti

Trad. Lit.: *Filho deixado (enteado) dorme encostado no mugoti*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Una perekupasawu ndiye unotswaka mumweni. Ena mwana wokusara apana unomumutsa. Ponepo ukama wawo ese, então ayenawo urikuda kuwatawo kuyitawo zvokuzhingari mumba, anopera kurya anhu ena asikazi kurya. Ena te kuwata akatsamira mugoti, wamutsa zviya mugotiwo wotomukawo. Ndiyo kuti.

Interp. Port.:
Quem tem preocupação é que procura o outro. Se ele é enteado de casa, ninguém o acordará. Isso porque a maioria de casa é da mesma família, então ele não deve dormir muito e também não pode nem gingar (exibir-se) dentro daquela família, porque se ele dormir muito as pessoas vão comer

toda comida. Portanto ele tem de dormir encostado ao *mugoti*[38] de modo que se chegar a hora de as pessoas precisarem de mugoti para fazer *xima*, imediatamente ele despertará também.

Notas do Pesq:
O ensinamento deste provérbio assemelha-se ao provérbio anterior. A pessoa interessada é que deve se mover à procura do que lhe interessa. Este provérbio também reflete a visão que povo tem sobre a maneira como os enteados são tratados dentro de uma família. Porque é um filho que seja ou não biologicamente da família, geralmente ele recebe outro tipo de tratamento diferente do dos filhos da casa. Portanto se ele é enteado deve dormir perto ou com mugoti para na hora quem as pessoas quiserem fazer Xima, ele vai acordar também para comer. Caso contrário, ele perderá a refeição.

5.
S2P3: [5:56 - 6:56]

Prov.Tw: Mwana wapsa paditi, mayi wopsa kumusana

Trad. Lit.: *A criança queimou no peito, a mãe queima nas costas*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kureya kuti anhu ayira anonga arimumatambutdziko, akuna ungabetsera mumweni. i tsumu. Kureya kuti matambodziko anonga abuda. Mwese munonga munonga muri mupfunbvu. ***Muyezaniso:*** Uu urikurwara, hakwanisi kupurumuka pabonde, huu wafirwa, woyenda koozisa iii kumba kanguyo kafiwa. Kakuti iipa asikana woye, tichamubvunza hope dzeyi, ndazvizwa eya, aasi wonayi ndikayita mayedereyi ne kupurumuka pabonde pano handikwanisi, mawona, waakutotsumba ari apona pabonde, apana chaanoyita, apana rubetso waanomupasa, neekupurumuka aakwanisi. Mawona, mwana wopswa kuditi, mayi opsa kumusana, akuna unobereka mumweni. Ii itsumi ii. Ngokuti né mayi akati ndirikuda kubereka mwana, mwana wapswa kuditi mayi apsa kumusana, mayi anomaronda kumusana, mwana unomarondawo paditi, akuna unobereka mumweni,

Interp. Port.:
Quer dizer que duas pessoas estão em uma situação triste ou aflição que teria acontecido e ninguém pode ajudar outro. ***Exemplo****:* Este está doente, não consegue levantar da cama e o outro perdeu um ente querido. Aquele que teve infelicidade vai informar ao colega sobre a sua situação. E outro diz: eu ouvi sim, mas olha a minha situação, não tenho como ir ao velório, nem consigo levantar da esteira/cama. Então, ele só pode sentir e lamentar aí onde está, e não pode fazer mais nada para o outro, isto é, não há nenhuma ajuda que ele pode fazer porque nem levantar da cama ele consegue. São esses casos que se diz o provérbio "o *filho queimou no peito, a mãe queima nas costas"* e ninguém pode ajudar outro. Portanto mesmo que a mãe queira upar ou nenecar (carregar) a criança nas costas, a criança queimou no peito e mãe queimou nas costas, a mãe tem feridas nas costas, a crença tem feridas no peito, ninguém pode carregar o outro.

[38] Instrumento de pau usado para amassar a Xima, massa feita de farinha de milho.

Nota do Pesq:
Na cultura tewe, porque as pessoas não usam carrinho para levar os seus bebés, isso porque não conhecem ou não têm dinheiro para comprar, elas carregam (nenecarem ou upam) seus bebés nas costas com um tipo de pano de um tecido chamado capulana (tipo de tecido africana). Elas podem ficar nas costas das mães durante muito tempo enquanto as mães fazem outras atividades, inclusive lavrando na machamba (roça).

12.
S3P3: [15:24 - 16:53]

Prov. Tw.: Chisi chako masimba mashoma

Trad. Lit.: *O que não é teu o esforço é menor*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Muyezaniso: Nyachigarisano urikwenda kumaminda, hino ngekuti uri kutya mbava, urikutya kubirwa, wotora masofaa ake wowuyawo kwamuriyoyo, kuti avizinho ndirikwenda kumunda ndichayita mazuwa ndiriyo, ndokumbirawo mundibasoperoo makadera anguya. Então zvino shupa kuti magumirwa mbarendo zviya mobvisa kadera dziya dzamakasiirwa mbavizinho aya kuti hayi garirayi apah, não é, porque achenyupi, ee ne mukamupa visinho urikoogumawo muno sentirisi male, não é, munomuwona hinga wazira kadera dzake enquanto kutowuya kuzomubvunza kuti ndakaguma zuro kubva kumaminda, imwimwi mwega ndimwi munoti oore. Saka zvecizwi chisichako masimba mashoma. Chisi chako massimba mashoma

Interp. Port.:
Exemplo: Um vizinho vai para roça (machamba) por muito tempo. E porque ele tem medo que ladrões roubem os seus bens, ele pede o outro vizinho para guardar as suas cadeiras e sofás. Então, quando o vizinho que cuida dos sofás receber visitas, fica difícil tirar aquelas cadeiras, que não lhe pertencem para dar um hóspede que tiver chegado a sua casa, isso porque as cadeiras não lhe pertencem. E se ele tentar tirar as cadeiras e o dono das cadeiras chegar, ele pode sentir-se envergonhado por isso, porque ele vai pensar que o vizinho veio buscar as suas cadeiras, enquanto, às vezes o dono das cadeiras somente veio informar que já regressou da roça (machamba). Mas, por ter usado as cadeiras dele na sua ausência, tu podes te sentir mal ou te envergonhares.

Nota do Pesq:
No geral, esse provérbio quer dizer que "o que não te pertence você não faz muito esforço para fazer, para consertar ou para conservar". Quando o carro ou outro objeto não é seu, você pode andar com ele a alta velocidade e estragar (quebrar), não farás muito esforço para cuidar dele. Se teus amigos te acompanharem em um lugar para tratar um assunto que não importa muito a um dos teus amigos, o teu esforço será sempre inferior ao deles, dono do assunto, e ele torcerá menos ou importará para que tudo dê certo.

13.
S3P5: [20:54 - 23:05]

Prov. Tw.: Watema rimwe ndi mukwambo

Trad. Lit.: *Quem cortou um é um genro.*

Sentido e Ensinamento

Tewe
Teciti matema rimwe ndimukwambo zvinodudzira kutii munhu ukaguma pane anhu arikuyita basa unodikwana kutii, quer dizer não podi kukanda nyara muborosa. ***Muyezaniso:*** Mohamba, moyenda kwamunoyenda mogumira anhu arikuviya imbwa, então mayi arikuviya imbwa, imwimwi mowona kuti anhuya aya arikuyikonerwa kuyiviya, imbweyi yakura maning. Então otihayi wiyayi mutibatsirewo. Izviyite kuramba. Imwimwi munoyenda koobata kamare, mabataa, mukagurirwa murenje awuyiti kuramba, kunyambwe musikaryi, munotora nyama iya moyenda kwamabva kana kuri kumaridheya kana kuri kumaputu. Motihayi maguma iyo mukati inini ndanga ndiri chimoio sumana yapereyi, ndakagumira payiviyirwa imbwa, ndecipasa muyezaniso wo imbwa é um exemplo, porque mesmo n'ombe aripo asikaryi, mesmo mbudzi iya, mesmu nguruwe iya aripo asikaryi. Então zvinoshupa maningi kuzobvunza anhu kuti epa ndakayenda chimoio ndakaguma anhu echiwuraya n'ombe akandipasa murenje, entawu epah ndakasiya ngokuti andiryi. Amweni podi kuwurayiwa ndizvona. Geralmente unotoraa nyamayiya yen'ombe waguma wohamba mumarideya kuti imwi, ini ndakahamba kwenda chimoio iyo ndakapaszwa nyama yo n'ombe so que andiryi ndinayo kunyumbeyo. Entawu unoyita mwari diya iyona kuti ii mayita henyu basa, kuti hhuumm murenje, inini ndinorya. Agora iwewe usazoti aahh inini andiryi imbwa ngokuti zvingadaroko kuti kumarideya kowunobveyo aripo anorya.

Interp. Port.:
Este provérbio quer dizer que quando uma pessoa chega onde outras pessoas estão a trabalhar ou a fazer uma atividade, é preciso ajudá-los e não cruzar os braços ou pôr as mãos nos bolsos. ***Exemplo:*** você vai a algum lugar e encontra as pessoas a matar um cão e tu vês que estas pessoas não estão a conseguir matar esse cão porque é muito grande. Se eles pedirem ajuda, você não pode negar porque não come cão. Isso não se faz. Você deve ajudar. E se eles oferecerem a parte da carne de cão, você não pode recusar, mesmo que você não coma a carne. Você deve levar a carne para sua casa. Quando chegares lá informe as pessoas (vizinhos) que fui ao lugar X e ofereceram esta carne, e procura saber se há alguém que come ou não. De certeza há quem irá agradecer pelo gesto e levar aquela carne para consumir. Pode ser carne de vaca, de porco ou de outro animal. No entanto fica difícil dizer às pessoas que fui ao lugar X me ofereceram uma parte e deixei porque não como. Corre o risco até de ser morto por isso, isso porque sempre encontrará alguém que está precisando da carne e não tem.

Nota do Pesq:
Esse provérbio quer dizer que sempre que uma pessoa chegar à casa ou à horta da vizinhança, enquanto estão a trabalhar não pode ficar de braços cruzados e somente olhar, devendo ajudar as pessoas. Mesmo que estejam na machamba (roça ou na horta) cultivando, deve procurar uma enxada ao lado e os acompanhar. À medida que for ajudando poderá introduzir, falar ou

apresentar a preocupação enquanto trabalha e não esperar que eles terminem de trabalhar ou os fazer parar somente para apresentar-se ou apresentar um assunto.

18.
S5P1: [11:50 - 13:16]

Prov. Tw.: Gwasha rashata, rashata ne huni dzaro

Trad. Lit.: *A floresta está mal, ficou mal com as suas lenhas*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Zvino reya kuti munhu iwewe usikamudi, antawu nezvake zvese zvaanobata zvirekere. Azviiti kuti munhu uu andimudi manji chakati chakechiya ndinochida. Nada. Chese chomunoyita andichidi saka techiti gwasha rashata rashata ne huni dzaro. Techiti gwasha rashata rashata nehuni dzaro, kumasiye tinoyendeyo, toyiga munhu, aasi mumasiye motinopsweta anhu munohuni maning, tino zoyendeyo koopswaka huni? Ii amuyiti. Ngekuti mashata. Ne meyidziyemura, dzinoyita kuwora, gwasha rashata rashata nehuni dzaro.

Interp. Port.:
Este provérbio quer dizer que se você não gosta de uma pessoa, então não deve gostar do que ela (a pessoa) tem e nem do que ele faz. Eu não posso dizer que não gosto de pessoa X mas gosto da coisa dele, não pode. Por isso dissemos que se a floresta está mal as suas lenhas também estão mal. Gwasha é floresta. Nós enterramos as pessoas no cemitério e lá no cemitério (floresta) há lenhas. Por mais que lá tenha muita lenha, nós iremos lá tirar a lenha? Não. Por quê? Porque a floresta já está mal. Mesmo que vocês apreciem que aqui tem boa lenha, ela vai apodrecer porque a floresta onde está essa lenha já tem mortos, já está mal.

Nota do Pesq:
Geralmente nas machambas (roças) da cultura tewe, as pessoas não têm um cemitério igual ao da zona urbana. Eles escolhem no meio de grandes florestas que eles não frequentam muito para enterrar os seus entes queridos. Outros ainda enterram ao redor do seu lote (quintal). Do princípio, enterram numa floresta situada nas margens de um rio para que o corpo desses ente queridos fiquem em um lugar fresco para eles descansarem em paz. E porque eles usam mais a lenha (procurada nas florestas) e não o carvão para cozinhar, aquela floresta que usam para enterrar os mortos não deve ser frequentada de qualquer maneira e nem pode ser usada para tirar lenha.

19.
S5P7: [20:16 - 21:43]

Prov. Tw.: Kugara umambo kushinga

Trad. Lit.: *Sentar na chefia é coragem*

Sentido e Ensinamento

Tewe
Kugara umambo kushinga, ukatama kushinga awuhugari umambo, mazuwa mayiri wabuda, amuchazvikwanisi, ngokuti unorehwa, zvese. Apana unoziti amambo aya i boo pessoa. ***Muyezaniso 1:*** Mwanakadzi ayena ii baba woye, aahh zvakazodayidayi, kubaseyo hayi... Ngopaanoti: kugara umambo kushinga, shingirira. Ngokuti mambo wese, mambo wochiboyi, mambo wechizungu, mambo woguverno, mambo uwona, tradicionalmete kuda kugara umambo kushinga ngokuti unondogara weyindorehwa. ***Muyezaniso 2:*** pamweni munganditonga shwiro yangu kakuti aya nada, aya anorazawu. Iwewe ndiwe mushayishi. Inini ndazwi ndinorazawu ndinoti amambo ndi boo pessoa, hhaa ndimambo akanaka maningi. Wiya wazvi wiya kuti aana razawu, unozwa kuti wiya nawe mambo wiya, unogara weyindorehwaa nge anhu. Saka iwewe unonga weyishingirira, kuti inini ndiri mambo, chondingayita ngachipi. Apana. Kugara umambo kushinga.

Interp. Port.:
Ser chefe é ter coragem, se não tiver coragem você não ficará na chefia e você pode desistir em dois dias. Por isso se formos a chefiar alguma posição precisamos ter coragem. Para ser chefe em algum lugar é coragem porque as pessoas só ficam a falar mal de ti a toda hora. De ninguém se diz "aquele chefe é boa pessoa" por toda gente. ***Exemplo* 1***:* A esposa vem reclamar para o pai: pai, lá no serviço acho que as pessoas não gostam de mim. O pai diz: minha filha, ser chefe é coragem, aguenta. Porque todo tipo de cargo, de preto, de branco, de governo, tradicionalmente qualquer, tipo de chefia é difícil. ***Exemplo 2:*** Você é chefe e resolve problemas qualquer de duas pessoas, e um deles vai ter razão. Aquele que ganhou a razão dirá que você é bom rei/chefe, mas aquele que for a perder a razão sempre dirá que aquele não é bom chefe. Há sempre quem fala mal. Portanto você está sujeito a a que as pessoas falem mal de si. Mas você sempre vai ter coragem, porque é chefe e nada pode fazer.

22.
S5P15: [31:02 - 33:00]

Prov. Tw.: Kubata ndongwe kufumira

Trad. Lit.: *Pegar Ndongwe é amanhecer*.

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Ndongwe dzakayita hinga makwiza, gafanhoto. Agora kuda kudzibata kufumira, ngokuti ukanonoka, dzinga dziirwa ngozuwa dzinomburuka. Machibesi aya dzinanga dzechipondwa ngezando. Saka nemwiwo, pamweni paya muda koorongesa magaa enyu, oo pamweni muda koorima, kuti mukasike muzopedza ndima musapiswe ngozuwa, fumirayi. Saka mechizwa awutee echiti Kubata ndogwe kufumira, urikutoyenda, koorima, koyita negócio, koyita zvinyi, Kubata ndogwe kufumira. Wasama kufumira awuyiti. Pamweni pashamwari, unozoguma wayenda kubasa, imwimwi murikuda kuwiya kumbeyo muchamugumira, imwimwi? Nada. Agora

namamugumira sinku hora kana sezhi hora maanga musikadi kumuwona? Magaa, koorima here, kunagosio here, Kubata ndogwe kufumira.

Interp. Port.:
Ndongwe é um tipo de animal com aparências de gafanhoto que é comestível naquela cultura. Para apanhá-lo na sua árvore, é preciso madrugar, porque se demorares, e se eles apanharem calor, voam. Mas logo de manhã eles saem da árvore para procurar frescura e cacimba. Por isso, se quiseres cobrar sua dívida, acorda cedo e vá para casa da pessoa porque se fores tarde talvez não possa lhe encontrar em casa dele. Se você quer terminar cedo de cultivar antes que sol aqueça muito, vá cedo e assim termina antes do sol, começar a aquecer e a queimar. Mesmo que vás fazer um negócio, cultivar, cobrar dívidas etc. acorde cedo.

Nota do Pesq:
Por um lado, na cultura tewe a base de economia é a agricultura de subsistência usando a enxada de cabo curto. Geralmente, cada dia tem uma meta para cultivar dentro da machamba (horta farma) grande. Portanto, quanto mais cedo se acorda para cultivar, melhor é porque ou se termina cedo ou se cultiva uma parte maior, antes de o sol começar a aquecer muito. Por outro lado, porque a população sai muito cedo para as suas machambas, é mais fácil encontrar as pessoas em casa logo nas manhãs, muito cedo antes de se dispersarem pelas machambas. Se não for muito cedo, a pessoa vai à machamba e não será encontrada em sua casa. Por isso, geralmente quando as pessoas querem cobrar suas dívidas nas vizinhanças ou vão de manhã, cedinho, ou só podem ir à noite porque é só essa hora que os outros regressam da machamba.

23.
S5P19: [38:30 - 39:45]

Prov. Tw.: Chawawona batisisa mudzimu aapi kayiri.

Trad. Lit.: *O que você viu pega bem, o espírito não dá duas vezes.*

Sentido e Ensinamento

Tewe
Kureya kuti uri chefi, uri diretori, uri ani kumutunhuyo, batisisa mukadzi wakoo ne ana akoo, ngokuti mudzimu aapi kayiri. Akakuramba mukadzi wakoo woyenda, pamweni awuzowaki. Riribasa mukadzingirwepo, awuzowoni rimweni. Chowawona batisisa, mudzimu aapi kayiri, unopa kamwe basi, kechipiri unopa umweniwo. Saka bata ngenyara mbiri, respeito kune amweni. Urishefi o respetari awunosendza nawo ngekuti chigaro chewunacho, usadezve kushora, ngekuti mangwana ukabudisawepo, waakushupeka, mudzimu aapi kayiri, chowawona batisisa.

Interp. Port.:
Quer dizer que se você é chefe no serviço, ou diretor, etc cuide do seu cargo com carinho e atenção. Cuide bem da sua esposa e seus filhos, pois, se a sua esposa te negar e for para casa dela talvez não consigas casar mais. O que você tem assegura, respeite porque o espirito não oferece duas vezes, ele só oferece uma vez, a segunda vez oferece outra pessoa. Por isso respeita aquilo que você tem, pega com duas mãos.

Nota do Pesq:
Na cultura tewe acredita-se que os nossos antepassados são o guia dos que ficaram na terra. Então tudo o que acontece de bom ou às vezes de mal, tudo o que a pessoa tem, é por força deles. Então assegure bem o que tens porque eles (o espírito) não dão duas vezes. Se fores chefe respeita os outros, não os despreze porque se amanhã te despedirem não irás sofrer. Cuide bem com duas mãos tudo o que você conseguiu ou tem.

27.
S6P11: [30:28 - 32:32]

Prov. Tw.: Wakweya mutanga, wakweya no matanga awo

Trad. Lit.: *Puxou aboboreira, puxou com as suas abóboras*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kunanga kuti ukarora mukadzi unowana wake, ukatora mayiwo wana wanoteerani? Mayi. Wakweya mutanga wakweya no ana akabarwa pamutanga wiya. Ukayenda koowaka mukadzi uno ana ake, wowiya pamusha unodikana kuti atore no ana wake. Ayikona kuti inini ndinoda iwewe aana ako anosara wechitambudzika? Aviiti, Inini ndarora mukadzi, mukadziwo unowana wake wawiri ou watatu, ee. Aasi pamutemo wanokubvundza manji babewu kuti: waroro mukadziwo maji uno ana aake, unokwanisa kuwachengeta? Anobvundizsa. Woti hwooo. Akati zvakanaka, wakweya mutanga wakweya nomatanga aripoo eese, akuna kuti uuu nomuda uuu andimudi.

Interp. Port.:
Quer dizer que se você quiser casar uma mulher que já tem filhos, os filhos seguem a quem? A mãe. Então se casas a mãe, deves levar os filhos dela. Não pode dizer aahh eu só quero você, mas os seus filhos podem ficar a sofrer. Não pode. Não importa o número dos filhos, são dois ou três, todos devem ir também. Por isso na lei tradicional se você casa alguém com seus filhos os pais dela ou os mais velhos perguntam: você está a casar esta pessoa, mas ela tem seus filhos, você vai conseguir sustenta-los? Só quando você aceitar que sim é que tu podes levar a esposa e vão juntos. Isso porque os filhos dela não podem ficar a sofrer.

Nota do Pesq:
Esse provérbio também serve para educar nos contextos em que um homem ou filho vai casar uma mulher que tem uma DTS (Doença de Transmissão Sexual). Quando essa pessoa fica doente os mais velhos também dizem você "puxou aboboreira, também puxou com as suas abóboras" para significar que você foi buscar uma mulher com a doença dela.

32.
S9P6: [2:36 - 3:17]

Prov. Tw.: Nyakusodza unofa nge pfuti yake

Trad. Lit.: *O caçador morre com arma dele*

Sentido e Ensinamento

Tewe
Idoduza zvakawanda maningi, manji apa zvatinoda kuti tirekete zvinoyezanisa no mwanarume unoda maningi anakadzi. Então iyena mwanarume ayena unokwanisa kuwona mwanakadzi uu, uu, uu, mwanakadzi aamuzii, unozosongana nomwanakadzi umweni unonhenda yake yopamaponde, unokwanisa kuyitorawo nhenda iya yopamaponde iya, unozokwanisa kufa ndiyo. Kutawura kuti? kutawura kuti munhu unofa ngomudziyo wake, ndiwo wamuwuraya. Ndizvo zvinodudzira kuti hayi aahh musodzi unofa ngepfuti yake.

Interp. Port.:
Quer dizer muitas coisas, mas aqui o que vamos interpretar está relacionado com homens que gostam de muitas mulheres. O homem que procura muitas mulheres morre com sua própria arma. Ele vai se envolver com muitas mulheres enquanto não as conhece, um dia irá encontrar mulheres com doenças de transmissão sexual (AIDS etc.), vai contrair a doença e morrer. Quer dizer que a pessoa morreu com o seu órgão genital (pênis). O pênis dele é o que causou a sua morte. É isso que quer dizer que o caçador morre com sua arma.

35.
S2P6: [10:53 - 12:58]

Prov. Tw.: Thangwe ariwurayi muna waro

Trad. Lit.: O *problema não mata o dono dele*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kureya kuti... iwewe munhu ungayenda koopara ndaa, wapara ndaa, eehh kunza kwekuti zviro zvaakuwiya kuda kukushatira, azvoshatiri iwewe, zvinoyenda koobata anhu akagara. ***Muyezaniso 1:*** Toti ndimwana uu, tinomwana pamuzipo wayenda kooba paanyacigarisano, kana kuti wayenda koopinda pamaponde nomukunda womunhu, womubvisa umhandwe. Pamweni paya mwanewo haasenzi. Saka aakuwunza nyamwana uya pamuzipo, waakuyitazve basa rekuryisa mwana uya ndibaba na mayi opamuzipo. Wapasa basa baba na mayi. Kureya kuti thangwe ariwurayi munawaro. ***Muyezaniso 2:*** Pamweni paya mugano mumunda, arikukanirana mugano, uu akati ne iwewe wapinda maningi, apa apa apakopi apa, uu akati ne inini andizi kupinda ndiwo mugano, wokanirana. Umwe wawo apona apa uchatsvaka chokuyita apa. Aasi wooda kuroya manji aacharoyi ayena wamubvisa muganoo uya, waakwenda koobata mwana, woyenda koowuraya mwana, mwawona, ngedaa yo anhu ari kuganurana mugano apa, kunza kokuuraya ayena uu, kakwenda kooroya mwana, pamweni paya mukadzi, kakufa. Kuda kuzohamba zvakazwi iya, ndirikuwona bopoto pakati penyupo apah, chii chakayita? Ndirikuwona inga makakanirana mugano (kaakun'anga uku). Hino iyena urikuti dakuyita zvokuwona, uu wayenda uu, asi mukarumbwa mechindokanirana uripo uchateerazve futi. Murikuzviwona, wayenda koobata munhu usina ndaa ngondaa yo anhu ayiri akagara. Saka echiti thangwe ariwurayi muna waro. Iwewe unopara ndaa, unozoyenda kootambudzika ngewumweni, iwewe nyakupara ndaa iwewe woyigwa...

Interp. Port.:
Quer dizer que uma pessoa pode provocar um problema na vizinhança e quando as coisas começarem a ficar difícil lá, vão atacar pessoas inocentes. **Exemplo 2:** Um filho provoca um problema com os vizinhos, tirando a virgindade da filha deles. Quando os vizinhos trouxerem a nora em casa dos seus pais para pagarem o lobolo[39], pode ser que aquele filho não trabalha. Então, quem vai alimentar aquela nora são os pais. Portanto, deu trabalho aos pais. Isso quer dizer que o problema não mata quem provocou. **Exemplo 2:** Às vezes é uma divisão do limite da machamba (horta ou farma). Dois vizinhos estão discutindo para ver onde será o limite da farma. Esse diz que você entrou muito para cá, o outro também diz que não, essa parte é minha e vão discutindo assim sucessivamente. Um deles aqui vai procurar fazer algo (macumba/feitiçaria). Quando ele quiser enfeitiçar não irá enfeitiçar aquele com que estava a discutir, já vai enfeitiçar o filho, ou vai matar o filho, isso por causa das pessoas (os pais) que estavam a discutir com ele sobre a divisão do limite da farma. Ou seja, além de matarem-se entre eles que estão a discutir, não, atacam na criança. Quando os pais do falecido vão para o curandeiro, para saber quem matou, o curandeiro dirá que foi o vizinho com quem eles discutiram e se eles continuarem a discutir morrerá a segunda pessoa. Portanto, o vizinho feiticeiro foi matar uma pessoa que não tem problema, por causa de duas pessoas que estavam a discutir. Por isso os mais velhos dizem "o problema não mata o seu dono".

Nota do Pesq:
A magia, encantamento e feitiçaria são realidades e práticas muito comuns e importantes para africanos e, em particular, para moçambicanos. Elas são acreditadas por pessoas de todas as classes, analfabetos, líderes religiosos do islamismo e da cristandade. Segundo a crença popular na África, existe uma força espiritual, ou poder místico, pode ser de Deus, ou dos espíritos dos antepassados. Alguns humanos recorrem a tal poder e o usam, quer para o bem (a magia branca), quer para o mal (a magia negra). Geralmente, a magia negra é que é chamada de feitiçaria e é a usada para os inimigos ou para qualquer mal. Para os que a acreditam dizem que a magia negra tem o poder de usar ou enviar morcegos, pássaros, moscas e outros seres para atacarem ou fazer mal às pessoas à noites enquanto estes dormem. Também se acredita que a magia negra é responsável pelas lutas, esterilidade, doenças e até mesmo pela morte.

36.
S2P7: [13:00 - 14:18]

Prov. Tw.: Tshenzi yakagara yakatema

Trad. Lit.: *Ratazana fica enquanto cortou*

Sentido e Ensinamento

Tewe
Kureya kuti kazhinji Tshenzi irimushango inojederajedera gwara, chishangoshango, royita ingana gwanza. Ikazina yabvumburwa iyo ngoyimbwa, kana kuti nge anhu anonga echiyisodza, yaano gwanza rokupinda ndiro, yaakupaziya kuti ndikapinda nga apa ndirikuteenda, dzamara muparo. Tsumu irikubuya kuti nesuwoo anhu tinodikana kugara takagadzirira. Baba na mayi pamuzi

[39] Um tipo de casamento tradicional de Moçambique, explicado no primeiro capítulo.

anodikana kuronga ramangwana re ana awo, owakawo nyumba irinane, kuyitira kuti zvepanyika azvizikanwi. Mangwana na hwedza muchafa imwimwi. Hino mukasiira ana nyumba yewuswa, pamweni paya anonga ari ana anoko; ana adoko aya aazokwanisi kuti gore nge gore ayende koopfurira nyumba. Hino mukaagadzirira nyumba ino mashapa, nyumba irinane, kana mangwana kutungamira, ana aya nvura ikanaya, aachatambudziki ne. Saka zvinoreya kuti tinodikana kugadzirira ramangwana redu nguwa ichipo, kugara takajenga.

Interp. Port.:
Muitas vezes, quando a ratazana (rato maior) está no mato, ela prepara um caminho particular lá. De modo que logo que ela for assustada com um cachorro (cão) ou pelos caçadores, ela já tem um caminho previamente organizado para passar enquanto foge do cão ou dos caçadores. Portanto, ela já sabe que com este caminho irei até ao meu buraco (sua casa). Esse provérbio quer dizer que nós pessoas devemos ficar atentos, preparados e prevenidos na vida. Pai e Mãe em casa precisam ficar organizados para o amanhã dos seus filhos, construir boa casa, porque coisas do mundo ou da vida não se sabem. Amanhã vão morrer, então se deixarem casa de caniço para as crianças, às vezes são filhos pequenos e esses filhos não conseguirão colocar caniço na casa em cada ano. Portanto, se deixarem uma casa condigna com chapas de zinco, se amanhã a chuva cair enquanto eles morreram, os vossos filhos não irão sofrer. Por isso, esse provérbio quer dizer que precisamos estar preparados para o amanhã, porque o amanhã não se prevê**.**

39.
S3P6: [23:06 - 24:54]

Prov. Tw.: Wahamba wapota

Trad. Lit.: *Quem andou, se foi*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Wahamba wapota inonga yechidudzira muito mais pa questões yee promessa. Você não pode dar uma garantia efetiva ao despedir se das pessoas. ***Muyezaniso 1:*** Mesmo se fores a viajar para uma província vizinha, não podes despedir-e com certeza de que até quinta-feira estarei cá, tu deves talvez deduzir ou presumir assim, que até na quinta-feira estarás cá, isso porque voçê não sabe o que pode encontrar pela frente. ***Muyezaniso 2:*** Você pode dizer que agora mesmo vou ao mercado podem pôr panela no fogo, não é, vou comprar peixe seco, muito rápido. Podi kooguma kweneyo kakuphuthwa nge basikoro, weciti até então ndinowuya zvinozvinono, enquanto aya kunyumbeyo akakuyetsera. Unozobara dambudziko rokuti sadza rinozoowoma... oo kwenda kwawuri kuyiteko vukuvuku no maporisiya, biryeti, ukati ndarisiya kumba, aya akati então tiperekedzeyi, matosungwa. Então manji iwewe wechiti hayi zvandati ndinowuya zvino zvinozvo. Por isso inoti wahamba wapota porque azvina certeza yokutii unowhirira. Mesmo kwenda ku kazadibanyo, kuyendemo nem kuchatobuda...

Interp. Port.:
Este provérbio quer ensinar-nos sobre questões de promessa. Você não pode dar uma garantia efetiva ao despedir-se das pessoas. ***Exemplo 1:*** Mesmo viajar para uma província vizinha, não pode despedir-se com certeza de que até quinta-feira voltará. Tu deves deduzir ou presumir que

até na quinta-feira regressas; isso porque você não sabe o que poderá encontrar pela frente. ***Exemplo 2:*** Você pode dizer que vou ao mercado, podem pôr a panela de comida no fogo, regresso agora mesmo, vou comprar peixe seco muito rápido. Porque pode chegar lá e ser atropelado por uma bicicleta, ou encontrar com polícias e te exigirem bilhete de identidade enquanto tu deixaste em casa. Se esse imprevisto acontecer enquanto você prometeu em casa que não se atrasaria, eles estarão à espera do peixe seco enquanto a xima vai secando ou esfriar. Por isso, dissessemos que "quem andou ou saiu se foi", porque não temos certeza absoluta que ele voltará, pode acontecer um incidente ou imprevisto.

40.
S5P2: [13:25 - 14:35]

Prov. Tw.: Usashore chitiyo ngo kunayirwa

Trad. Lit.: *Não despreze o pinto por estar molhado*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Kureya kune akagarika. Anomabasa kwawo, machefi, etc. Hino ngaasashore uya usina, ngekuti naye mangwana uchazobudirira kupinda iwewe. Mangwana uchazowiya kuti/kuyita munhu kupinda iwewe. Uchazomuda. Usashore chitiyo ngokunayirwa, ngokuti chabva zviya panvura chowiya apa, mangwana chichawoma, chokura, chakura zviya mukati batayi huku asikanemwi mucheke tirye. Saka techiti musashore chitiyo ngokunayirwa.

Interp. Port.:
O provérbio acima quer advertir aos que estão bem na vida (os que têm bom emprego, os chefes, etc). Não podem desprezar aquele que não tem porque amanhã ele se desenvolverá também e terá coisas iguais às suas. E você pode precisar de ajuda dele. Não despreze o pintainho por ter molhado porque se ele se enxugar amanhã, este vai crescer e você dirá aos seus filhos para pegarem a mesma galinha para matar e comer.

41.
S5P3: [14:40 - 15:33]

Prov. Tw.: Musandiyite chikuku watawata mayi ayenda kujero

Trad. Lit.: *Não me façam chikuku dorme dorme a mãe foi no rio*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Techiti chikuku watawata mayi ayenda kujero, pamweni chimwana chidoko chikachema tinoti mwana wata hako mayi achawiya zvino ayenda kujero. Ayena kwaayenda hawo atikuzi, kakuti aahh nyarara hako, mayi ayenda kujero. Ndiye chikuku watawata, mayi ayenda kujero. ***Muyezaniso:*** zvamakayitezvo muri kusenza, kakuti iwewe uritirabalhadori wangu boo pessoa, manji um dia eu vou dar alguma coisa, não sei (kekekeke), kuri kumunyepera. Ndiye

chikukuwatawata, mayi ayenda kujero. Usandichengedzere, ndibvundewo zvirokwazvo, kuti tipindirane.

Interp. Port.:
Às vezes é uma criança pequena que está a chorar e nós dissemos: "aahh dorme dorme bebé, a mãe voltará já, ela foi no rio buscar água". Há vezes em que a mãe nem foi ao rio, mas nós mentimos para a criança parar de chorar. ***Exemplo:*** Assim como você está a trabalhar, e daí você diz: aaahhh você é meu trabalhador, boa pessoa, um dia eu vou dar alguma coisa... a mentir para mim. Não me engane, diga a verdade, para que nós nos entendamos.

Nota do pesq:
Na cultura tewe, quando uma criança chora precisando da mãe que estiver ausente, geralmente as pessoas dizem: cala bebé, mãe foi no rio buscar água, ela voltará já... mesmo que a mãe não tenha ido ao rio. Talvez ela esteja ocupada a fazer alguma coisa importante, ou mesmo ela tenha se ausentado de casa etc. Esse provérbio quer alertar às pessoas que se endividam ou pedem emprestado alguma coisa e depois começam a enrolar (enganar), aahh amanhã vou te dar, aahh você é boa pessoa, venha amanhã, compreenda e isso não é bom.

46.
S3P7: [24:57 - 28:40]

Prov. Tw.: Madziso zviwone mumoro chinyarara

Trad. Lit.: Olhos veem, boca cale.

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Aripo anoti tsumu, aripo anoti zviyerayera. Tsumo i inodudzira kuti hayi chimwe na cimwe ciripamwiri pedu pano chino misawu yacho, então missão yemadziso ngeyekuwona não é yokureketa, então komo iwewe wazviwona ngezvomadziso, não é zvomuromo nada, usazvipase muromo nada. Então muromo iwewe unodikana kuufunga, ngopanodudzira tsumo iyoyo zvaazvemadziso muromo chinyarara. ***Muyezaniso:*** Echiti Zvaazvemadziso muromo chinyarara, porque você pode andar num restaurante e de repente deparas com a esposa do seu amigo numa situação pouco trágica, e vocês os dois se reconhecem nitidamente. Logicamente que quem fica mais a rasca é ela, pois ela pode pensar como será a minha vida porque este cunhado viu-me (em termos de respeito esposa de um amigo é um cunhado). Se um dia tu fores à casa do amigo e lhe encontrar lá, ela não ficará à vontade, ela terá sempre aquela imagem de que tu lhe surpreendeste com outro homem no restaurante.

Interp. Port.:
Há quem diz tsumu, há quem diz zviyerayera parase referir aos provérbios. Este provérbio diz que cada órgão do nosso corpo tem uma missão e a missão dos olhos é de ver e não de falar, então o que a vista viu é para ela e não deve passar para a boca, é preciso fechar a boca, e não falar. ***Exemplo:*** Tu vais a um restaurante e de repente deparas com a esposa do teu amigo numa situação pouco trágica (traindo o seu amigo) e vocês dois se reconhecem nitidamente. Logicamente que quem fica mais preocupado é ela, pois ela pode pensar como será a sua vida porque este cunhado a

viu (em termos de respeito esposa de um amigo é um cunhado). Se um dia tu fores à casa do amigo e a encontrar lá, ela não ficará à vontade, ela sempre terá aquela imagem de que tu a surpreendeste com outro homem no restaurante.

Nota do pesq:
Não seja fofoqueiro.

53.
S2P25: [52:38 - 53:53]

Prov. Tw.: Munhu, munhu, tshiki aritumwi

Trad. Lit.: *Pessoa é pessoa, não se manda num tronco*

Sentido e Ensinamento

Tewe:
Munhu munhu, ringayita benzi kamare, ungayita dzemwa, aasi pano chaachamubetsera nowudzemwa wakewo, nowupenzi wakewo, chiripo chaanomubetsera ndicho, wakandosiyana no muti, no thsiki. Kureya kuti munhu aashorwi, kuti uu ungatibatsireyi uu? Uneyi chaanacho chingatibatsira? Kunyepa. Mangwana ungamutsvaka ngetsingano basi, tsingano iya ii. Iwewe unadzo mare maningi manji tsingano kumba kakoyo apana, hakuna tsingano. Asi ayena no wurombo wakewo uchayenda koomukumbira tsingano apah, ngokuti unozviziya kuti uuu basarake... iwewe bitawu rabuda, ungayenda kookumbira tsiki? Teekwendeyo kamare, epha dirikukumbira tsingano ndingoda kusona bitawu rangu. Saka munhu munhu, wasiyana netsiki.

Interp. Port.:
Pessoa é pessoa, mesmo que seja maluca, louca. Há sempre alguma coisa com a qual ele pode nos ajudar. Pessoa é sempre diferente de uma árvore ou tronco. Isso quer dizer que uma pessoa não se despreza, amanhã irás procura-la só por causa de uma agulha. Você pode ter muito dinheiro, mas não teres uma agulha na sua casa. Mas mesmo com a pobreza dele, você um dia vai lhe pedir agulha, porque você sabe que serviço dele é de cozer roupa. Se o teu botão de camisa sair, você vai pedir a um tronco? Não. Tens que ir pedir favor aquele que você desprezava. Por isso, pessoa é pessoa, é diferente de tronco. Não despreze ninguém na vida.

O presente capítulo teve como finalidade descrever a morfologia dos provérbios das línguas tewe e portuguesa e realizar um posterior agrupamento dos mesmos em diferentes níveis de correspondência. Ao descrever morfologicamente estes provérbios, notamos que apesar de serem elementos gramaticais universais (tempo, aspecto, negação, pronomes etc.), que ocorrem em todas as línguas, as diferentes línguas possuem suas estratégias de marcar estes elementos gramaticais, materializando-os de formas diferentes na estrutura de forma verbal ou nominal de cada língua. Por outro lado, as análises semânticas (sentidos e ensinamentos) dos provérbios aqui apresentados

mostram que as práticas culturais de cada comunidade contribuem para a formação, composição ou criação de alguns provérbios das duas línguas.

Os elementos (ou práticas) culturais manifestos nas línguas tewe e portuguesa usada no Brasil, ou que delas fazem parte, provam a posição de que o ambiente pode interferir na seleção dos elementos léxicos usados para a composição dos provérbios, o que nos leva a concordar com Sapir (1969, p. 49) que argumenta que "o estudo cuidadoso de um dado léxico conduz a interferência sôbre o ambiente físico ou social daqueles que o empregam".

Nas próximas páginas, apresentaremos, de maneira conjunta, conclusões da pesquisa por nós desenvolvida nos capítulos aqui apresentados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa visou, primeiramente, a discutir aspectos da morfologia lexical de provérbios em língua tewe, confrontando-os com aqueles em português usado no Brasil. De seguida, também pretendemos encontrar as estratégias de correspondência (ou não correspondência) destas expressões paremiológicas, amparados no sentido e ensinamentos que elas trazem nas duas línguas, tendo em conta as diferentes realidades do contexto do seu uso. Um resultado esperado da pesquisa é de que, em um futuro em curto prazo, elaboremos um dicionário bilíngue de provérbios Tewe-Português, a partir dos resultados alcançados no estudo que ora apresentamos.

Fixamos nove (9) gravações de conversas com um número de dez (10) sujeitos participantes da pesquisa, previstos no projeto submetido e aprovado pelo CEP da UFG, sendo eles falantes nativos da língua tewe. As gravações tiveram, em média, sessenta minutos. Nelas, identificamos 141 fraseologias, das quais selecionamos cinquenta e nove (59) provérbios, que compuseram os dados. Em atendimento ao que propõe a parte final do título de nosso estudo, estes provérbios em tewe foram confrontados com provérbios no português usado no Brasil, retirados com maior frequência, da obra "Provérbios de Goiás" de Ático Vilas Boas da Mota (1974).

Por meio da descrição, vimos que a estrutura morfológica dos provérbios das línguas tewe e portuguesa tem características não comuns entre si, o que se explica porque a língua tewe é aglutinante, isto é, a maioria das palavras nesta língua é formada pela união de morfemas e o português é flexional, porque apresenta uma tendência acentuada em recorrer à flexão e com diferentes funções marcadas pelos diferentes morfemas.

A propósito, mesmo ao nível de seus estudos genealógicos, as duas línguas possuem origens diferentes. Tewe é uma língua africana do grupo bantu, originário da parte central de África e por razões da atividade agropecuária e difusão da tecnologia do ferro, sua população foi se expandindo até ao sul do continente e atualmente se estima que existam mais de sessenta (600) línguas deste grupo. Por outro lado, o português tem sua história genealógica talvez mais complexa que a das línguas bantu (desde o Indo-europeu até ao latim e depois do latim para o Português). Hoje, falado por quase todo o mundo, o português provém do latim, juntamente com o espanhol, italiano, francês e outras, com mais de duzentos e cinquenta (250) milhões de falantes.

Como conclusão da primeira análise de dados, notamos que não há correspondência dos provérbios baseada no nível morfológico, por razões já explicadas acima, e que para tal devíamos

procurar outras estratégias com intuito de encontrar os provérbios correspondentes das duas línguas. Foi neste sentido que nos baseamos no nível semântico, isto é, na perspectiva da inter-relação entre língua e cultura, procurando identificar, no português, um provérbio que contenha ou contivesse um sentido e ensinamento idêntico ou aproximado ao provérbio da língua tewe, considerando as diferentes culturas nelas representadas.

Neste sentido, com base em Muñoz (2004) e Ortiz Álvarez (2011), que apresentam diversas estratégias para o enquadramento dos provérbios de duas ou mais línguas em diferentes tipos de correspondência, os nossos dados foram organizados em três níveis de correspondência: parcial, conceptual, e zero ou inexistência de correspondência.

Nos casos em que procuramos provérbios do português, correspondentes parcialmente aos da língua tewe, baseamo-nos não só na análise em nível de sentido e ensinamento idêntico ou aproximado, mas, também, no nível que chamaríamos de lexical, isto é, casos em que alguns componentes ou elementos morfo-lexicais constituintes dos provérbios das duas línguas, quando observados de forma separada, possuem a mesma semântica.

A exemplo do que estamos considerando, vejamos que no provérbio 31 (S8P4) do tewe "Howe inofa no muromo wayo", cujo correspondente parcial em português é "O peixe morre [é] pela boca", encontramos três lexias simples com o mesmo referente: "Howe" do tewe que significa "Peixe" em português; "inofa" que significa "morre"; "muromo" que significa "boca". No provérbio 29 (S1P18) "Ndarira imwe ayiriri", cujo correspondente parcial em português é "Uma andorinha só não faz verão" encontramos uma lexia simples, "Ndarira", um tipo de pássaro em tewe e "Andorinha", que também significa um tipo de pássaro em português. Por fim, no provérbio 20 (S5P12) do tewe "Mayi ndi mayi, chawunoda unoreya", cujo correspondente parcial em português é "Mãe é sempre mãe", encontramos a lexia simples "Mayi" que significa "Mãe", em português.

Os exemplos acima, que nos ajudaram a enquadrar estes e outros provérbios em nível de correspondência parcial, mostram claramente que, para além do sentido e ensinamento idêntico ou similar de cada grupo dos provérbios de duas ou mais línguas, existem também elementos de composição lexicais similares ou iguais usados tanto em tewe como português para a construção de provérbios destas línguas. Isso mostra que, apesar de falantes destas línguas possuírem maneiras diferenciadas de comunicarem-se no seu dia a dia, existem elementos comuns em suas realidades que são usados na construção dos seus provérbios. Importa salientar que o nível de

correspondência parcial foi o grupo que apresentou menor recorrência de provérbios (sete (7), num total de cinquenta e nove (59) selecionados para análise).

Diferentemente do grupo das expressões que foram incorporadas no nível de correspondência parcial, o enquadramento dos provérbios em correspondência conceptual foi a que apresentou maior número de ocorrências (trinta e quatro (34), do total de cinquenta e nove (59)). Trata-se de um conjunto de provérbios em que as lexias simples que constituem cada provérbio usado como correspondente são completamente diferentes nas duas línguas; contudo, os seus sentidos e ensinamentos (semântica cultural) são idênticos ou aproximados.

Exemplificamos a correspondência conceptual tomando os seguintes pares de provérbios: 3 (S2PI) "Butsu ya anyakwenda hayikwani mutsoka" do tewe e "Um velho que morre é uma biblioteca que arde" do português; 6 (S2P10) "Chitiyo kwenda kutsare kuwona nga apswari" e "A pior cunha é a do mesmo pau"; 7 (S2P15) "Simbi inopfurwa ichapisa" e "O cipó desentorta-se quando novo"; 10 (S2P27) Nvura inokurirwa iciri mumabvi" e "Mais vale prevenir do que remediar"; 11 (S3P1) "Chakafukidza nyumba matenga" e "Entre marido e mulher ninguém meta colher"; 15 (SP13) "Gono kupeta nyanga, kuteera magwaro" e "Quem pede conselho, não erra o caminho" etc.

As lexias simples que constituem cada provérbio tewe acima e o seu correspondente no português não apresentam qualquer relação de semelhança entre o seu referente. No entanto, ao tomar o provérbio, unidade congelada ou cristalizada em cada língua, como um todo discursivo, é inegável que estão constituídos por sentidos e ensinamentos idênticos ou aproximados. Fica evidenciado, portanto, que a correspondência está somente no nível conceptual, ou seja, no repositório de sabedoria que representa o conjunto proverbial nas duas línguas em questão. Isso é o que faz do provérbio o que ele é, uma expressão construída por uma cadeia ou sequência de elementos (palavras) que, apesar de estarem separadas por um espaçamento, nem de longe se podem tomar de forma separada, pois constituem uma expressão cristalizada nas línguas onde são veiculadas.

Ao contrário dos dois tipos ou níveis de correspondência acima descritos, nos deparamos com casos de provérbios da língua tewe que não tinham os seus correspondentes na língua portuguesa. Vale salientar que não assumimos, neste trabalho, a inexistência de provérbios em português brasileiro que possam corresponder às expressões em causa; antes, assumimos que não

encontramos os seus correspondentes nas obras usadas como referência para a busca dos seus correspondentes.

A demonstrar, retomamos o primeiro provérbio (S1P28), "Unonyoka unowata kumusuwo", cuja tradução literal no Português é "*Quem tem diarreia dorme na porta*" e com o sentido e ensinamento de incutir na comunidade a ideia de que os interessados é que se devem locomover ao encontro das pessoas a quem precisam recorrer para a solução de seus problemas, ou seja, "aquele que tem uma preocupação é que vai à busca da solução".

A inexistência de correspondente se explica porque não há, no cenário cultural brasileiro a que recorremos (com as obras de referências que usamos para o cotejo – o inventário proverbial de Mota (1974) e, esporadicamente, os dois dicionários (HOUAISS e VILLAR, 2009; FERREIRA, 2005)) o referente motivador deste provérbio. Vale retomar as notas do pesquisador sobre os aspectos típicos da cultura tewe, especialmente sobre as casas da zona rural (chamadas de palhotas) que são majoritariamente feitas de caniço no formato de um cilindro onde, quando chega a hora de dormir, cada um estende a sua esteira no seu espaço da palhota para dormir. Neste contexto, se alguém apresentar desarranjos intestinais deverá se aproximar da porta para facilitar a sua saída da palhota.

Ainda encimado na realidade do Moçambique, em que a maioria da população vive na zona rural, as espeficidades do ambiente, como define Sapir (1969), delineiam as práticas de cultura, que se fazem notar nas composições proverbiais, como no provérbio 22 *"Kubata ndogwe kufumira*" do S5P15, cuja tradução literal para Português é "Pegar Ndongwe é amanhecer". Como foi explicado pelo nosso sujeito de pesquisa, Ndongwe é um tipo de animal com aparências de Maria Café que geralmente fica em um tipo de árvore específico de algumas regiões africanas. É comestível naquela cultura e para apanhá-los deve-se madrugar porque ficam pendurados na árvore refrescando-se da cacimba (nevoeiros); se as pessoas demorarem, o Ndongwe sentirá calor e alçará voo.

Neste caso, a comunidade tewe buscou esta prática de cultura na construção do provérbio como forma de alertar ou encorajar as pessoas da comunidade para que, por um lado façam as suas atividades da roça muito cedo, de madrugada antes de o sol raiar, porque assim poderão trabalhar à vontade sem que precisem se expor ao sol. Estendendo os sentidos possíveis deste provérbio a outras situações, como é comum a este tipo de fraseologia nas línguas naturais, o ensinamento é de que as pessoas que precisarem cobrar as suas dívidas aos vizinhos devem ir muito cedo antes de

estes se deslocarem às suas machambas (farmas ou hortas). A autoridade deste léxico atemporal é, em certa medida, universal porque busca ensinar a qualquer pessoa que não se deve protelar as atividades de seu interesse. No entanto, por ter usado na sua composição léxica elementos da cultura tewe (Ndongwe, por exemplo), há pouca chance de falantes de outras culturas entenderem o seu ensinamento, ainda que o que pretende ensinar tenha alcance em qualquer cultura.

Por fim, no provérbio 36 "*Tshenzi yakagara yakatema*" do S2P7 que traduzido literalmente para Português é "Ratazana fica enquanto cortou" também encontramos aspectos e práticas culturais tewe, não sendo possível encontrar o seu correspondente em português usado no Brasil. Na zona rural dos tewes, caçadores geralmente se deparam, durante as suas atividades de caça, com *Tshenzi*, um dos animais inteligentes naquela comunidade que, ao preparar o seu caminho na floresta, de modo a facilitar a sua corrida ou fuga assim que deparar com os caçadores, muitas vezes podem ser apanhados exatamente porque os caçadores usam esses caminhos para deixar as suas armadilhas de caça. Mais uma vez, a autoridade do provérbio se nota ao ensinar e alertar a comunidade tewe de que, assim como a ratazana, o homem também deve estar prevenido na sua vida quotidiana, uma vez que mortes ou outros infortúnios podem acontecer sem avisos ou sinais prévios.

O que ficou evidenciado é que as nossas hipóteses de pesquisas foram confirmadas. Neste sentido, respondendo a nossa pergunta de partida, identificamos que não há correspondência das estruturas morfológicas (os constituintes internos do léxico que compõem as expressões cristalizadas) dos provérbios estudados nas duas línguas, mas apenas a correspondência em nível semântico cultural.

Assim, as correspondências parcial e conceptual são as estratégias recorrentes no arranjo lexical do conjunto proverbial de duas línguas com características estruturais diferentes. Nesta perspectiva da inter-relação entre língua e cultura, o componente cultural é condição *sine qua non* para adentrar nas memórias, na sabedoria e na autoridade que os provérbios representam.

Vale ainda lembrar que antes de considerarmos as correspondências parcial e conceptual como básicas para este trabalho também fizemos a tradução literal dos provérbios tewe para o Português. Os resultados deste tipo de tradução não foram diferentes ao que alguns autores (como VINAY e DARBELNET, 1977, VÁZQUEZ-AYORA, 1977 e NEWMARK, 1988, citados por DAVEL, 2012) já haviam afirmado. Segundo estes autores, usando a tradução literal obteríamos

a) significados diferentes do original; b) não ter significado; c) ter estruturas impossíveis; d) não ter correspondência no contexto cultural da língua da tradução etc.

Nesta linha de ideias, as expressões da língua tewe apresentadas na pesquisa não são traduzíveis literalmente, pois são unidades congeladas e se tornaram formas socialmente convencionadas daquela língua. Como outros tipos de fraseologias, os provérbios estão em correlação com os significados pragmáticos culturalmente institucionalizados numa dada comunidade, usados habitualmente para executar seus atos comunicacionais, constituindo, assim, formas de uso social apropriado da língua em contexto.

É digno de esclarecimento que o domínio no conhecimento dos provérbios de nossa parte foi chave para o uso com sucesso das estratégias de correspondência de provérbios propostas neste trabalho. Igualmente, fazer o Mestrado em Estudos da Linguagem no Brasil foi decisivo para chegar aos resultados apresentados, uma vez que embora tenhamos o português como segunda língua, nosso conhecimento de provérbios em português moçambicano é ínfimo, porque hipotetizamos ser bastante pequena a ocorrência de provérbios falados em português, usados em Moçambique. Assim, conhecer provérbios estando em um contexto de ocorrência no Brasil e ter como *corpus* de comparação a obra de Mota (1974), com 846 provérbios dos quais 685 são matrizes e 161 são variáveis, em muito colaborou para os nossos resultados.

Acreditamos que, usando as estratégias de correspondência parcial e conceptual propostas, será possível, no futuro em curto prazo, dar continuidade a este trabalho e almejar uma meta que atenderá ao que discutimos sobre educação bilíngue em Moçambique, que passamos a lembrar: elaborar, no fim da pesquisa, um dicionário bilíngue de provérbios Tewe-Português.

A pretensão de, num futuro em médio prazo, coletar mais provérbios com a comunidade tewe para aumentar os nossos dados e elaborar o dicionário referido acima, tem em vista não só elevar os estudos das línguas bantu de Moçambique, mas também corroborar com o plano do governo, por meio do Ministério de Educação e Desenvolvimento Humano, que prevê[40] introduzir oficialmente e expandir o ensino bilíngue pelo país. Segundo o então ministro daquela instituição, Jorge Ferrão, o país contava, em 2016, com quinhentos e dez (510) escolas que lecionavam o ensino bilíngue, prevendo-se o aumento de mais cento e setenta e nove (179) para 2017.

[40]Informação tirada do jornal da noite da Stv, no dia 12 de setembro de 2016, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l-ijQI_Og5I>. Acesso em 12 set. de 2016.

Nossa experiência como docente do Departamento de Línguas, Secção de Línguas Bantu, na Universidade Eduardo Mondlane, por outro lado, nos coloca com o papel de estudar e formar professores no contexto de educação bilíngue na política educacional de Moçambique, como acima mencionamos. Os resultados ora obtidos que, sabidamente, precisam ser avolumados com estudos futuros, mais que associar-se à nossa prática docente e experiência com a língua tewe, também nos chama ao compromisso da DUDL, como mencionado em capítulo anterior.

É nessa perspectiva que uma das vantagens do uso dos provérbios na comunicação dos membros de uma comunidade é a preservação ou conservação do seu léxico, seja considerando as lexias simples, compostas ou textuais que os constituem (ainda que a sua significação originária tenha desaparecido), uma vez que o provérbio, dado seu apelo como memória coletiva, permanece na língua por mais tempo, não podendo cair em desuso, ou se "deslexicalizar", termo usado por Antunes (2012).

A não deslexicalização de alguns provérbios – os considerados de clássicos – contribui para que estes provérbios e as unidades léxicas que os compõem possam ser considerados patrimônio cultural de uma dada comunidade linguística ao longo da história das suas vidas, marcando este uso na atemporalidade e, por isso, na memória dos falantes e da língua que usam. Por sua vez, a atemporalidade desta expressão, uma das suas principais características, prova que "a língua é de fato um instrumento de manifestação cultural que representa as vivências dos seus falantes e do seu meio social, não importa o tempo histórico" (XIMENES, 2014, s/p).

Mhanza ayikuri ne zuwa rimwe!

REFERÊNCIAS

ABDULA, Rajabo Alfredo Mugabo. **Marcas de influência do echúwabo no português de Moçambique:** a questão dos verbos nas redes sociais. Araraquara-SP. 2014. 115 fls. Dissertação (Mestrado em Linguística e Língua Portuguesa) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "*Júlio de Mesquita Filho*", Araraquara-SP, 2014.

ALMEIDA, Fabíola Aparecida Sartin Dutra Parreira de. **A Linguagem e o Ensino de Língua Inglesa**: um estudo do modal can. 2002. 145 fls. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual Paulista "*Júlio de Mesquita Filho*", Araraquara-SP. 2002.

ALTMAN, Cristina. Sobre Mitos e História: A Visão Retrospectiva de Saussure nos Três Cursos de Linguística Geral. In: FIORIN, José Luiz; FLORES, Valdir do Nascimento; BARBISAN, Leci Borges. **Saussure**: a invenção da Linguística. São Paulo: Editora Contexto, 2013. p. 21-32.

ALVES, Carolina Fernandes. Inclusão e tratamento de unidades fraseológicas no Dicionário de Usos do Português do Brasil. **Domínios de Lingu@gem**. Uberlândia, v. 8, n. 2, p. 87-117, jul/dez. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/27334/15766>. Acesso em: 27 abr. 2015.

ANTUNES, Irandé. **O território das palavras:** estudo léxico em sala de aula. São Paulo, Parábola Editorial. 2012.

AZUAGA, Luísa. Morfologia. In: FARIA, Isabel. *et al*. **Introdução à Linguística Geral e Portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1996. p. 215-244.

BENSON, Carolyn J. **Relatório Final sobre o Ensino Bilíngue**: resultados da avaliação externa da experiência de escolarização Bilíngue em Moçambique. Maputo: INDE, 1997.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. **Teoria Linguística**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. A Ciência da Lexicografia. **Alfa**, São Paulo, v. 28 (supl.), n. 1, p. 1-26, jan./dez. 1984. Disponível em <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3676/3442>. Acesso em: 23 jul. 2015.

BENVENISTE, Émile. Vista d'olhos sobre o desenvolvimento da linguística. In:_____ **Problemas de Linguística Geral I.** Tradução de Maria da Gloria Novak e Maria Luisa Neri. 4. ed. Campinas/SP: Editora Pontes, 1995.

CALDAS, Ivy Muriel Mattos. **De grão em grão a galinha enche o papo**: a presença dos animais nos provérbios brasileiros. Brasília. 2014. 45 fls. Trabalho de Conclusao de Curso **(**Bacharel em Línguas Estrangeiras Aplicadas) - Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasilia. 2014.

CÂMARA, Crisófia Cristóvão Francisco Langa da. **As implicações sintácticas da co-ocorrência das extensões causativa e aplicativa em Nyungwe à luz do princípio de Espelho**. 2014. 93fls.

Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo-Moçambique, 2014.

CÂMARA JÚNIOR, Joaquim Mattoso. Língua e cultura. In: UCHÔA, Carlos Eduardo Falcão. (Org.). **Dispersos de J. Mattoso Câmara Jr**. 9. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Lucerna, 2004 [1955]. p. 287-293.

CAPUCHO, Maria Filomena. Sobre Línguas e Culturas. **Veredas –** Revista de Estudos Linguísticos. v. 10, nº 1 e 2. 2006. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2009/12/artigo094.pdf>. Acesso em 05 jul. 2015.

CARVALHO, Gislene Lima. "Dar uma colher de chá": uma análise de expressões idiomáticas em dicionários de língua portuguesa. **Domínios de Lingu@gem**. Uberlândia, v. 8, n. 2, p. 87-117, jul/dez. 2014. p. 164-177. 2014. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/27631/15769. Acesso em: 27 abr. 2015.

CHACOTO, Lucília. A Produção Fraseoparemiográfica. In: ORTIZ ALVAREZ, Maria Luísa (Org.): **Tendências Atuais na Pesquisa Descritiva e Aplicada em Fraseologia e Paremiologia – Anais...** vol. I, Campinas, São Paulo. Pontes Editores. p. 157-170. 2012.

_____. Fraseoparemiologia e Tradutologia. In: ORTIZ ALVAREZ, Maria Luísa (Org.): **Tendências Atuais na Pesquisa Descritiva e Aplicada em Fraseologia e Paremiologia – Anais**, vol. I, Campinas-SP: Pontes Editores. p. 213-235. 2012.

CHIMBUTANE, Feliciano. Línguas Bantu ou Línguas Bantas?. **Revista Tempo**. Maputo-Moçambique. n. 1083. p. 40-42. 1991. Disponível em: <http://www.catedraportugues.uem.mz/lib/docs/Perguntugues_%20Línguas_bantu_bantas.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2013.

COELHO, Braz José. **Unidades morfológicas do Português.** Goiânia: Caio G. Editora. 2011.

CORACINI, Maria José. **Um fazer persuasivo**: o discurso subjetivo da ciência. São Paulo: Pontes, 1991.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral** – memória, tempo, identidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DAVEL, Alzira da Penha Costa. A (Im)possibilidade de tradução das expressões cristalizadas. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS E GENEROS TEXUAIS (SIGET), IV., Agosto/2012, Lagoa Nova. **Anais**.., Lagoa Nova: UFRGN, 2012, p. 1-10.

DIAS, H. N. **As desigualdades sociolinguísticas e o fracasso escolar***:* em direção a uma prática Linguístico-Escolar Libertadora. Maputo: Promédia, 2002.

DIAGNE, D. História e linguística. In: KI-ZERBO J. (Ed.). **História Geral da África I** - Metodologia e pré-história da África. Tradução de UNESCO 2010. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 247-281. Tradução de: General History of Africa, I: Methodology and African Prehistory.

DIMANDE, Ernesto, Mário. **A Morfofonologia da diminutivização em Xirhonga.** 2012. 117fls. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo-Moçambique, 2012.

EDUARDO, M. **Algumas notas de tradução das línguas maternas**. Cooperação Alemã. Chimoio-Gtz: Manica. 1999.

FERNANDO, Domingos. **Organização social na sociedade tradicional**. Brochura 2. Autoridade Tradicional em Moçambique. Moçambique: MAE, 1996.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 5.0.** 3. ed. Brasil: Editora Positivo, 2004.

FIRMINO, Gregório. Língua e Educação em Moçambique. In: STROUD, Cristopher; TUZINE, António. (Org.). **Uso de línguas africanas no ensino**: Problemas e Perspectivas. Cadernos de Pesquisa. n. 26. Maputo: INDE, 1998, p. 247-278.

_____. Diversidade linguística e desenvolvimento nacional: questões sobre política linguística em Moçambique. **Rev. Cient. UEM: Sér. ciênc. soc**. v. 1, n. 1. p. 121-132. 2015. Disponível em: <http://www.revistacientifica.uem.mz/index.php/seriec/article/view/98/59> Acesso em: 6 maio 2016.

FIORIN, José Luiz; FLORES, Valdir do Nascimento; BARBISAN, Leci Borges. Porque Ainda Ler Saussure. In: _____ (Orgs.). **Saussure**: a invenção da Linguística. São Paulo: Editora Contexto, 2013. p. 7-20.

FUJIHARA, Álvaro Kasuaki. **Equivalência Tradutória e Significação**. 2010. 151 fls. Dissertação (Mestrado em Letras) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2010.

GAGO, Paulo Cortes. Questões de transcrição em análise de conversa. **Veredas**: Revista de estudos linguísticos. v. 6, n. 2, p. 89-113, 2002. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2009/12/cap051.pdf>. Acesso em: 22 maio 2016.

GREENBERG, J. H. Classificação das línguas da África. In: KI-ZERBO J. (Ed.). **História Geral da África I** – Metodologia e pré-história da África. Tradução de UNESCO 2010. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 318-336. Tradução de: General History of Africa, I: Methodology and African Prehistory.

GUTHRIE, Malcolm. **Comparative Bantu**: an introduction to the comparative inguistics and prehistory of the Bantu languages. 4 vols. Letchworth UK & Brookfield VT: Gregg International, 1967-71.

HEINE, Bernd; NURSE, Derek. Introduction. In:_____ (Eds). **African languages: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press. (2000).

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Sales. **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. Moçambique Projecções 2007-2040. Disponível me: <http://www.ine.gov.mz>. Acesso em: 26 de jun. 2016.

JANSON, Tore. **A história das línguas:** uma introdução. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2015. 302 p. Tradução de: The History of Language: An Introdution.

KRAMSCH, Claire. **Language and Culture.** Oxford: Oxford University Press, 1998.

LANGA, David. **Morfologia do verbo em Changana**. col. "As Nossas Línguas X"**.** CEA-UEM: Maputo, 2013.

LANGA, Julieta Machimuassana. Esboço para uma análise da equivalência no léxico de usos. **Folha de Linguística e Literatura**, v. 10, p. 14-17, 2007.

LEROY, Maurice. **As grandes correntes da Linguística Moderna**. Tradução de Izidoro Bliksten e José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultix Ltda, 1967. Tradução de: Les grands courants de la linguistique moderne.

LOCATI, P. **Notas introdutórias do funcionamento da língua Tewe**. Chimoio-Manica: RM, Cooperação Austríaca, 1997.

LOPES, Armando Jorge. **A Batalha das línguas**: perspectiva sobre Linguística Aplicada em Moçambique. Impressa Universitária: UEM, 2004.

_____; SITOE, Salvador Júlio; NHAMUENDE, Paulino José. **Moçambicaníssimos:** para um léxico de usos do Português Moçambicano. Livraria Universitária-UEM: Maputo-Moçambique. 2002.

LYONS, John. **Linguagem e Linguística:** uma introdução. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1981.

MABASSO, Eliseu. **Alguns aspectos da tradução:** O caso das formas pronominais invariáveis - ti-e ko'na. Maputo: UEM, 1999.

_____. **Estratégias linguístico-discursivas na investigação criminal**: o caso das Esquadras de Maputo. 2010. 342 fls. Tese (Doutorado em Linguística) - Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane. Maputo-Moçambique. 2010.

MACALANE, Geraldo. Análise Comparativa do Texto Proverbial em 'A Flecha de Deus' e 'Ualalapi'. In: DIAS, Hildizina Norberto. *et al*. (Org.). **Português Moçambicano**: estudos e reflexões. Maputo: Imprensa Universitária, 2009. p. 361-387.

MAHUMANE, Vanda. Danças tradicionais de Moçambique. **Moçambique Media Online (MMO)**, 2012. Disponível em: <http://www.mmo.co.mz/dancas-tradicionais-de-mocambique-dancas-mocambicanas>. Acesso em: 05 jun. 2016.

MANÉ, Djiby. **Os criolos portugueses do golfo da Guiné:** quatro línguas diferentes ou dialetos de uma mesma língua**.** 2007. 309 fls. Tese. (Doutorado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília. Brasília. 2007.

MANJATE, M. F. **Avaliação da prática de tradução do Português para o Tsonga nos noticiários da RM** (Uma contribuição). Maputo: UEM, 1997.

MANZINI, Eduardo José. **Considerações sobre a transcrição de entrevistas.** UNESP. Projeto ONEESP. (S/D). Disponível em: <http://transcricoes.com.br/wp-content/uploads/2014/03/texto_orientacao_transcricao_entrevista.pdf> Acesso em: 22 maio 2016.

MARTINS, Sabrina de Cássia. Cultura, cognição e uso: Aspectos de análise das expressões cromáticas fraseológicas e paremiológicas. **Domínios de Lingu@gem**. Uberlândia, v. 8, n. 2. p. 118-138, jun./dez. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/28546/15791>. Acesso em: 27 abr. 2015.

MATIAS, Luciana Corrêa. **Expressões idiomáticas corporais no Dicionário Bilíngue de Uso Espanol-Português/Português-Espanhol (BiDU).** 2008. 126 fls. Dissertação (Mestrado em Estudos de Tradução) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2008.

MBERI, Nhari Edgar. **The categorical status and functions of auxiliaries in Shona.** 2002. A Dissertação (Doctor Of Philosophy) - Department of African Languages and Literature - The University Of Zimbabwe, Zimbabwe. 2002.

MCCLEARY, Leland; VIOTTI, Evani; LEITE, Tarcísio de Arantes. Descrição das Línguas Sinalizadas: a questão da transcrição dos dados. **ALFA**: Revista de Linguística, São Paulo, v. 54. n. 1. p. 265-289. jan./dez. 2010. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/2880/2654>. Acesso em: 10 maio 2016.

MEXIAS-SIMON, Maria Lucia. Para uma Estrutura dos Provérbios nas Línguas Românicas: uma Experiência. **Mosaico - Revista Multidisciplinar de Humanidades**, Vassouras, v. 2, n. 2, p. 59-74, jul.-dez./2011. Disponível em: <http://editorauss.uss.br/index.php/RM/article/view/445/389>. Acesso em: 27 abr. 2015.

MOÇAMBIQUE. **Constituição da República de Moçambique**. Maputo, 2004.

MOREIRA e SILVA, Maria Erotildes. A figura feminina em provérbios brasileiros. **Domínio de Lingu@gem**. Uberlândia, v. 8, n. 2, p. 13-24, jun./dez. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/26898/15763>. Acesso em: 27 abr. 2015.

MOTA, Ático Vilas-Boas da. **Provérbios em Goiás:** contribuição à paremiologia Brasileira. Goiânia: Oriente, 1974.

MULUWA, Joseph Koni; BOSTOEN, Koen**.** Un Recueil de Proverbes Mbuun D'imbongo (RD Congo, Bantu B87)**. Annales *Æ*quatoria**, RDCongo, n. 29, p. 381-423, 2008.

_____**.** Un Recueil de Proverbes Nsong (RD Congo, bantu B85F): **Annales *Æ*quatoria,** RDCongo, n. 28, p. 521-58, 2007.

MUÑOZ**,** Julia Sevilla. O concepto *correspondencia* na tradución paremiolóxica. Universidad Complutense de Madrid. Espanha. Tradução de Cristina Veiga Novoa. **Cadernos de Fraseoloxía Galega 6**, p. 221-229, 2004. Disponível em: <http://www.cirp.es/pub/docs/cfg/cfg06_13.pdf> Acesso em: 6 jun. 2016.

NGUNGA, Armindo. **Introdução à Linguística Bantu**. Maputo: Imprensa Universitária, UEM, 2004.

_____. **Introdução à Linguística Bantu**. 2. ed. Maputo: Imprensa Universitária, UEM, 2014.

_____. *et al*. **Educação Bilíngue na Província de Gaza:** Avaliação de um Modelo de Ensino. col. "As Nossas Línguas II". Maputo: CEA-UEM, 2010.

_____; FAQUIR, Osvaldo. **Padronização da Ortografia das Línguas Moçambicanas:** Relatório do III Seminário. Col. "As Nossas Línguas III". Maputo: CEA-UEM, 2011.

_____; BAVO, Názia. **Práticas Linguísticas em Moçambique**: Avaliação da Vitalidade Linguística em seis Distritos. Col. "As Nossas Línguas IV". Maputo: CEA, 2011.

NHANTUMBO, Nelsa. Morfologia da Marca do Passado na Língua Copi: In: NGUNGA, Armindo (Ed.). **Lexicografia e Descrição de Línguas Bantu.** col. "As Nossas Línguas I". Maputo: CEA-UEM, 2009.

NHAPULO, Telesfero. **Atlas histórico de Moçambique**. Maputo: Plural Editores, 2010.

NÓBREGA, Mónica; BASÍLIO, Raquel. A Contribuição de Fernidand Saussure para a compreensão do signo linguístico. In: FIORIN, José Luiz; FLORES, Valdir do Nascimento; BARBISAN, Leci Borges (Orgs.). **Saussure**: A invenção da Linguística. São Paulo: Editora Contexto, 2013. p. 135-147.

NOGUEIRA, Laís Moreira; ALMEIDA, Maria Lúcia Leitão de; PINHEIRO, Diogo Oliveira R. "Não caber em si", "Ficar sem pinga de sangue": estudo comparativo de expressões idiomáticas do domínio dos sentimentos no português brasileiro e no português europeu. **Domínios de Lingu@gem.** Uberlândia, v. 8, n. 2, p. 219-244, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/27745/15773> Acesso em: 27 abr. 2015.

OLDEROGGE, D. Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas. In: KI-ZERBO J. (Ed.). **História Geral da África I** – Metodologia e pré-história da África. Tradução de UNESCO 2010. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 295-316. Tradução de: General History of Africa, I: Methodology and African Prehistory.

OLIVEIRA, Alessandra Ramos de. Equivalência: Sinônimo de Divergência. UFSC. **Cadernos de Tradução.** Florianópolis: v. 1, n. 19, p. 97-114, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/6994/6478>. Acesso em: 6 Jun 2016.

ORTIZ ALVAREZ, Maria Luísa. Traduzir uma expressão idiomática não é quebrar galho, é descascar um abacaxi. In: BELL-SANTOS, Cynthia Ann et al (Org.). **Tradução e Cultura**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 121-140.

PALME, M. **O significado da escola, repetência e desistência na Escola Primária moçambicana**. Maputo: INDE, 1992.

PANGAIA, Donalde Marcelino. **Manual Prático Preparação para Exame de Admissão (ISRI, UEM, UP):** História. Maputo-Moçambique: CEPAS, 2013. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/131759675/Manual-pratico-de-Historia-Danald-Marcelino-S-P>. Acesso em: 06 jun. 2016.

PAULA, Maria Helena de. **Rastros de velhos falares -** léxico e cultura no vernáculo catalano. 2007. 521 fl. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara-SP, 2007.

_____; QUIRAQUE, Zacarias Alberto Sozinho. A necessidade de uma política linguística inclusiva para o multilinguismo em Moçambique. **Domínios de Lingu@gem**, Uberlândia. vol. 10, n. 4, p. 1220-1237, out./dez. 2016. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/34575/19261>. Acesso em: 4 dez. 2016.

PETTER, Margarida. Linguagem, Língua, Linguística. In: FIORIN, José Luiz (Org.). **Introdução à Linguística I.** Objetos Teóricos. São Paulo: Editora Contexto, 2002. p. 11-24.

PIETROFORTE, Antônio Vicente. A língua como objeto da Linguística. In: FIORIN, José Luiz (Org.). **Introdução à Linguística I**. Objetos Teóricos. São Paulo: Contexto, 2002. p. 75-93.

PIRES, Caroline de Castro. De composição sintática a expressões congeladas: um olhar sintático-semântico sobre o léxico fraseológico e paremiológico. **Domínios de Lingu@gem**: Uberlândia, v. 8, n. 2, p. 70-86, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/27334/15766>. Acesso em: 27 abr. 2015.

QUIRAQUE, Zacarias Alberto Sozinho; PAULA, Maria Helena de. Como a diversidade da língua portuguesa pode contribuir para um ensino multicultural. In: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - Regional Goiás. (Org.). **II Prêmio SBPC/GO de Popularização da Ciência 2015:** Coletânea de artigos premiados. 2. ed. Goiânia - GO: Gráfica UFG, 2016, v. 2, p. 145-149.

RAMILO, Maria Celeste; FREITAS, Tiago. Transcrição ortográfica de textos orais: problemas e perspectivas. **Língua Portuguesa**: estruturas, usos e contrastes. Actas do encontro comemorativo dos 25 anos do Centro de Linguística da Universidade do Porto. Porto: Editora CLUP, 2001. p. 55-67. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7173.pdf>. Acesso em: 22 maio 2016.

RAMPAZZO, Lino. **Metodologia científica:** para alunos de graduação e pós-graduação. São Paulo: Loyola, 2002.

REGO, Sóstenes Valente. **Descrição sistémico-funcional da gramática do modo oracional das orações em Nyungwe**. 2012. 268 fl. Tese (Doutorado em Linguística Geral) - Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa-Portugal, 2012.

RIBEIRO, Padre Armando C. M. **601 Provérbios Changanas**. 2. ed. Lisboa: Silvas-C.T.G, 1989.

RIVA, Huélinton Cassiano; RIOS, Tatiana Helena C. Correspondência Idiomática Intra e Interlínguas. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada,** Belo Horizonte. v. 2, n. 2. 2002. p. 1-8. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbla/v2n2/06.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2016.

ROCHA, Regina. **A enunciação dos provérbios**: descrições em francês e português. São Paulo: ANNABLUME Editora, 1995.

SANTOS, Rosemary Conceição dos. Um fazer persuasivo: o discurso subjetivo do provérbio. In: 67ª Reunião Anual da SBPC, 2015, São Carlos, **Anais...** São Carlos: SBPC, 2015. v. 1. p. 10473-10473.

SAPIR, Edward. Língua e ambiente. In:_____. (Org.). **Linguística como ciência**. Tradução de J. Mattoso Câmara Jr. Rio de janeiro: Livraria Acadêmica, 1969, p. 43-62.

SERRA, Carlos. **Para a história da arte militar moçambicana (1505-1920)**. Maputo: Cadernos Tempo: TEMPOGRAFIA, 1983.

SILVA, Joaquim Carvalho da. **Dicionário da Língua Portuguesa medieval**. Londrina: EDUEL, 2007.

SILVA, José Pereira da. A motivação nos provérbios. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, ano 19, n. 57. p. 18-26, 2013. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/57/002.pdf> Acesso em: 5 jun. 2015.

SILVA, Flávia Santos da. As palavras e a frase: o funcionamento de fraseologismos. **Domínios de Lingu@gem:** Uberlândia, v. 8, n. 2, p. 25-40, jun./dez. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/27123/15764>. Acesso em: 27 abr. 2015.

SIMON, Maria Lúcia Mexias. Estrutura Fônica do Provérbio Português. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 6. p. 38-42, S/D. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/artigo/2(6)38-42.html>. Acesso em: 5 jun. 2015.

SIQUEIRA, Gisele Martins. **Campos exicais e cultura no Caminho das Bandeiras**. 2013. 183fls. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Faculdade de Letras - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

SOARES, Mariana Schuchter; GAMONAL, Maucha Andrade; LACERDA, Patrícia Fabiane A. da Cunha. Rediscutindo a noção de equivalência linguística na tradução a partir da Sociolinguística Variacionista. **Revista Gatilho**, Juiz de Fora, ano VII, v. 14, p. 1-11, dez. 2011. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistagatilho/files/2011/11/Soares.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2016.

SOUZA, José Pinheiro de. Teorias da Tradução: uma visão integrada. **Revista de Letras**, Fortaleza, v. 1/2, n. 20, p. 51-67, 1998. Disponível em: <http://www.revistadeletras.ufc.br/rl20Art09.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2016.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil Africano**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

TENDAI, B. **Traduction in Shona language**. Zimbabwe: Manicaland-Africa University, 1991.

TULLIO, Eduardo Fraga. O idiomatismo nas composições para percussão de Luiz D'Anunciação, Ney Rosauro e Fernando Iazzetta: análise, edição e performance de obras seleccionadas. In: CONGRESSO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM MUSICA (ANPPOM), XV, Julho/2005, Rio de Janeiro, **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ. 2005, p. 296-303.

UNESCO. **Declaração Universal dos Direitos Linguísticos. Barcelona**. Tradução de Wanda Ramos. Florianópolis/SC: FENEIS, 1996. Tradução de: Universal Declaration of Linguistic Rights. Disponível em: <http://portal.sme.prefeitura.sp.gov.br/Portals/1/Files/20259.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2016.

VALHO, F. W. **Alguns aspectos de termos didácticos para o Cisena**. Maputo: UEM, 1995.

VILELA, Mário. As expressões Idiomáticas na Língua e no Discurso. **Actas do Encontro Comemorativo dos 25 anos do Centro de Linguística da Universidade do Porto**. Porto-

Portugal, vol.2, p. 159-189, 2002. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/18051>. Acesso em: 15 maio 2014.

XATARA, Cláudia Maria. **A tradução para o português de expressões idiomáticas em francês**. Araraquara. 1998. 253 fl. Tese (Doutorado em Letras: Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1998.

XIMENES, Expedito Eloísio. Léxico e cultura: as influências sociais nas formas de nomeação. In: DA SILVA, Francisco Carlos Carvalho; DA SILVA, Isaide Bandeira; TAHIM, Makarius Oliveira. (Orgs.) **Sociedade, ciência e sertão:** reflexões sobre educação, história, cultura e tecnologia. Fortaleza. EDUECE: 2014. p. 51-66.

_____; RIVA, Huélinton Cassiano; RIOS, Tatiana Helena C. As dificuldades na tradução de idiomatismos. **Cadernos de Tradução:** Florianópolis, v. 2, n. 8, p. 183-194, 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/5892/5572>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____; SUCCI, Thais Marini. Revisitado o conceito de provérbios. **Revista Veredas**, Juiz de Fora, v. 12, nº 1, p. 33-48, 2008. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2009/12/artigo31.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2016.

ZAVAGLIA, Cláudia. Quem tem boca vai a Roma: as cores dos provérbios. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; FINATTO, Maria Jose Bocorny (Org). **As Ciências do Léxico:** Lexicologia, Lexicografia e Terminologia, v. IV, Campo Grande: Editora UFMS, 2010. p. 113-131.

_____. Apresentação: Um pouco dos estudos fraseológicos e paremiológicos no cenário brasileiro**. Domínios de Lingu@gem**: Uberlândia, v. 8, n. 2, p. 6-12, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/28550/15775>. Acesso em: 27 abr. 2015.