UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG

INSTITUTO DE LETRAS E ARTES – ILA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

MESTRADO EM LETRAS

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DA LINGUAGEM

ÁGUEDA CRISTÓVÃO SIMÃO

LAÇOS MATRIMONIAIS E MULTICULTURALISMO: ESTUDO LEXICULTURAL DA CERIMÔNIA RELIGIOSA DO CASAMENTO NDOWA EM MOÇAMBIQUE

Rio Grande -RS

2025

ÁGUEDA CRISTÓVÃO SIMÃO

LAÇOS MATRIMONIAIS E MULTICULTURALISMO: ESTUDO LEXICULTURAL DA CERIMÔNIA RELIGIOSA DO CASAMENTO NDOWA EM MOÇAMBIQUE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, área de concentração em Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande-FURG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador (a): Profª Drª Letícia Cao Ponso

Rio Grande – RS

2025

Ficha Catalográfica

S588l Simão, Águeda Cristóvão.
Laços matrimoniais e multiculturalismo : estudo lexicultural da cerimônia religiosa do casamento ndowa em Moçambique / Águeda Cristóvão Simão. – 2025.
238 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Letras, Rio Grande/RS, 2025.
Orientadora: Dra. Letícia Cao Ponso.

1. Casamento ndowa. 2. Léxico cerimonial. 3. Povo Yawo. 4. Multiculturalismo. 5. Islamismo. 6. Lichinga (Moçambique). I. Ponso, Letícia Cao. II. Título.

CDU 81’373(679)

Catalogação na Fonte: Bibliotecária Sabrina Vaz da Silva CRB 10/2243

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE - FURG
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO nº 01/2025

No dia onze de março de dois mil e vinte e quatro, através de videoconferência, realizou-se a 281ª defesa de dissertação no PPGL-FURG, da mestranda **Águeda Cristóvão Simão** , intitulada **"LAÇOS MATRIMONIAIS E MULTICULTURALISMO: ESTUDO LEXICULTURAL DA CERIMÔNIA RELIGIOSA DO CASAMENTO NDOWA EM MOÇAMBIQUE".** A sessão foi aberta às dez horas pela Profa. Dra. Letícia Cao Ponso (FURG), orientadora da dissertação e presidente da Comissão de Avaliação que também foi composta pela Profa. Dra. Luciene Bassols Brisolara (FURG) e Profa. Dra. Ezra Alberto Chambal Nhampoca (Universidade Eduardo Mondlane – Maputo, Moçambique). Depois da apresentação, arguição e respostas, a Comissão decidiu que **APROVA** a mestranda neste requisito parcial e último para a obtenção do grau de Mestre em Letras, na área de concentração em Estudos da Linguagem. Após, a presidente publicou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata.

gov.br Documento assinado digitalmente
LETICIA CAO PONSO
Data: 22/05/2025 23:46:59-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Letícia Cao Ponso (orientadora – FURG)

gov.br Documento assinado digitalmente
LUCIENE BASSOLS BRISOLARA
Data: 14/05/2025 10:17:37-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Luciene Bassols Brisolara (FURG)

Ezra Chambal Nhampoca

Profa. Dra. Ezra Alberto Chambal Nhampoca
(Universidade Eduardo Mondlane – Maputo, Moçambique)

Aos meus pais - maiores amores da minha vida - Cristóvão Simão e Rita Armando Sacuro (*in memoriam*), que me amaram incondicionalmente e estabeleceram os alicerces de tudo quanto é possível significar hoje.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro, à força inesgotável do universo, por tudo que tem me oferecido nestes anos de minha existência.

Aos meus pais, a quem agradeço pela vida e por me darem uma família, um nome e por fazerem de mim um ser humano digno e melhor.

Aos meus avós, Simão, Armando (*in memoriam*), Águeda e Wassia, por serem atores e pilares principais da minha família.

Aos meus filhos Mobita, Buráika, Hercínio, Wupile e ao meu netinho Wúmar, pelo companheirismo e por me proporcionarem alegria e diversão nos momentos tensos e de muita apreensão - é por eles que tenho buscado ser melhor a cada dia.

Ao meu esposo, Luís Ausse, por acreditar em mim e por estruturar nossas vidas, cercando-me de cuidados, e transformando as fases duras da minha dissertação nas mais leves possíveis. Foi ele quem me passou força e seguiu comigo nesta estrada, trazendo uma visão de vivência cultural e formação acadêmica.

Aos meus irmãos Arlete, Simão, Leonilde e Eufrásia, por tudo que representam e pelo apoio nessa jornada - obrigada por tanto!

Aos meus tios, Rodrigues, Cecília, e a todos outros que, aqui, não os mencionei, por entenderem a minha ausência, desejando-me amor e força e tudo de bom para continuar com os meus sonhos.

Aos meus primos, Afonsina, Domingas, Pamela, Admiro e a todos outros a que não fiz menção neste texto, muito obrigada!

Aos meus queridos sobrinhos, Leotina, Jucelino, Ivan, Aydin Serena, Bruno, Daniel, Kelvia e Razina, por me permitirem ser a vossa titia e pelo carinho que me proporcionam.

Ao meu cunhado Omar, pela mobilização dos participantes e por me representar, obrigada.

À minha orientadora, Profª Drª Letícia Cao Ponso, por ter me guiado, desde os meus primeiros passos como pesquisadora, pela oportunidade de convivência, pelo trabalho em equipe e orientação na leitura de diversas obras, pelas palavras de apoio sempre firmes e dóceis, pelo acolhimento, incentivo sendo sempre justa, dedicada e comprometida em todas fases desse processo e pela postura, pela qual minha admiração crescia a cada orientação. Serei sempre grata por tamanha generosidade.

Às professoras doutoras que compõem a banca, Ezra Chambal Nhampoca e Luciene Brisolara, pela gentileza de lerem meu tratabalho e pelas contribuições feitas para seu aperfeiçoamento. Às minhas professoras, Profª Drª Kelli da Rosa, pelo aprendizado e pelas aulas que eram uma mistura de tudo: risadas e humanismo - você transformava minhas tristezas em alegria - e Profª Drª Luciana Pilatti, obrigada pelos ensinamentos e pelo amparo. Enfim, agradeço por serem pessoas maravilhosas, que amei conhecer.

Ao coordenador do curso, Profª Drª Adail Sobral, pela prontidão, transcendendo o papel de professor para pai zelador de seus filhos. Contigo, aprendi que ser professor vai além de ensinar; o que se demonstrava pela ação de ser um ser humano bondoso e incrível – obrigada!

Às minhas colegas, Tatiana, Évelyn, Isadora e Tainá, pela gentileza e atenciosidade durante esta caminhada, e por podermos compartilhar momentos importantes e inesquecíveis de intercâmbio e de busca de novos conhecimentos.

À Isabel Mendes Faria, servidora do ILA, pelo atendimento humanizado, que sem olhar pela natureza das preocupações e sem medir o tempo esteve sempre atenta - agradeço-lhe imensamente.

Ao Grupo de Cooperação de Universidades Brasileiras (GCUB), por me ter proporcionado a oportunidade de ser selecionada e permitir-me realizar o meu sonho.

À CAPES, pelo financiamento da minha bolsa, sem a qual não poderia realizar a minha pesquisa.

À Universidade Federal do Rio Grande - FURG, e ao Programa de Pós-graduação em Letras, por me oferecer um lar e meios para que pudesse desenvolver o meu estudo.

Aos participantes da pesquisa, que gentilmente ofereceram o seu tempo e saberes, pois sem eles nada seria possível.

À Helena, Gilda, Antonieta, Anifa, Rosalina, Artimisia, Carla e Solange amigas fiéis, pela estrutura emocional e física.

Aos demais, que direta e indiretamente me ajudaram durante esta trajetória.

RESUMO

Este estudo investiga os laços matrimoniais e o multiculturalismo por meio de uma análise lexicultural da cerimônia religiosa do casamento *Ndowa* em Moçambique, com foco na cidade de Lichinga. O objetivo geral é registrar e analisar as unidades lexicais utilizadas no ritual, explorando sua relação com a cultura e religião muçulmana entre o povo Yawo. Metodologicamente, alinha-se à Antropologia Linguística, utilizando abordagem qualitativa-interpretativa, com entrevistas e análise documental. Os resultados revelaram que o ritual do casamento *Ndowa* integra práticas islâmicas e tradições locais, gerando um léxico específico (por exemplo, de oferta simbólica à família da noiva e de celebração coletiva pós-núpcias). Foram identificadas unidades lexicais cerimoniais, como *nikah* (contrato matrimonial islâmico) e *mahr* (dote), que refletem sincretismo religioso. Esses termos enriquecem o português moçambicano via empréstimos linguísticos e ressignificação semântica. A análise demonstrou que o léxico funciona como marcador identitário, vinculando fé islâmica à ancestralidade Yawo, reinterpretado à luz do Islão. Conclui-se que a cerimônia *Ndowa* opera como espaço de negociação intercultural, no qual o léxico e o ritual reforçam a coesão comunitária e resistência cultural em contextos multiculturais. O estudo contribui para a documentação da diversidade linguistíca moçambicana e oferece *insights* sobre dinâmicas interculturais em sociedades pós-coloniais, destacando a importância de políticas linguísticas que valorizem a diversidade lexicultural.

Palavras-Chave: Yawo; casamento ndowa; léxico cerimonial; multiculturalismo; Lichinga.

ABSTRACT

This study investigates matrimonial bonds and multiculturalism through a lexicultural analysis of the Ndowa religious marriage ceremony in Mozambique, focusing on the city of Lichinga. The overarching aim is to document and analyze the lexical units employed in the ritual, exploring their relationship with the culture and Islamic religion among the Yawo people. Methodologically, it aligns with Linguistic Anthropology, adopting a qualitative-interpretative approach through interviews and document analysis. The results revealed that the Ndowa marriage ritual integrates Islamic practices and local traditions, generating specific lexicon (e.g., terms for symbolic offerings to the bride's family and post-wedding collective celebrations). Ceremonial lexical units such as nikah (Islamic matrimonial contract) and mahr (dowry) were identified, reflecting religious syncretism. These terms enrich Mozambican Portuguese through linguistic borrowing and semantic re-signification. The analysis demonstrated that the lexicon functions as an identity marker, linking Islamic faith to Yawo ancestry while being reinterpreted through an Islamic lens. It concludes that the Ndowa ceremony operates as a space for intercultural negotiation, where lexicon and ritual reinforce community cohesion and cultural resistance in multicultural contexts. The study contributes to documenting Mozambican linguistic diversity and offers insights into intercultural dynamics in post-colonial societies, emphasizing the importance of linguistic policies that valorize lexicultural diversity.

Keywords: Yawo; Ndowa marriage; ceremonial lexicon; multiculturalism; Lichinga.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Número de línguas moçambicanas

Quadro 2: Distribuição de falantes de línguas moçambicanas

Quadro 3: Empréstimo de nomes de origem profética, bíblica e corânica

Quadro 4: Empréstimo de nomes de meses e eventos muçulmanos

Quadro 5: Empréstimos de palavras *yawo* ao português

Quadro 6: Topônimos e antropônimos resultantes do empréstimo das línguas bantu

Quadro 7: Arabismos no português e no *yawo*

Quadro 8: Línguas maternas mais faladas na província de Niassa

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Vinte e cinco países com escrita árabe

Mapa 2: Localização da província de Niassa

Mapa 3: Localização do campo de estudo

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

ANE – Administração Nacional de Estradas

BI – Bilhete de Identidade

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

CRM- Costituição da República de Moçambique

DiPoMo – Dicionário do Portugues de Moçambique

EN 13, 14 – Estrada Nacional

FRELIMO- Frente de Libertação de Moçambique

FURG – Universidade Federal do Rio Grande

HIV e SIDA – Virus de Imunodeficiencia Adquirida

INE- Instituto Nacional de Estatística

LA – Língua alvo

LF – Língua fonte

LF - Lei da Família

LGBT- Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais.

MINED- Ministério Nacional de Educação e Desenvolvimento Humano

NELIMO- Núcleo de Estudos de Línguas de Moçambique

ONG- Organização não Governamentais

PAU – Posto Administrativo Urbano

PE- Português Europeu

PEU - Plano de Estrutura Urbana

PEBIMO- Projeto de Educação Bilingue em Moçambique

PM- Português de Moçambique

RENAMO – Resistência Nacional Moçambique

SNE- Sistema Nacional de Educação

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

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

UEM- Universidade Eduardo Mondlane

URSS- União das Repúblicas Socialistas Soviética

USP – Universidade São Paulo

WEB- Rede mundial de computadores

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS 5
RESUMO 7
ABSTRACT 8
LISTA DE QUADROS 9
LISTA DE MAPAS 10
LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS 11
INTRODUÇÃO 16
CAPÍTULO 1: SOCIO-HISTÓRIA DAS LÍNGUAS EM MOÇAMBIQUE 26
1.1. As línguas moçambicanas antes da penetração estrangeira 32
1.2. O contato entre as línguas bantu moçambicanas e o árabe 35
1.3. As línguas bantu em contato com o português como língua de colonização 41
1.3.1. Durante o período colonial 44
1.3.2. O português e as línguas bantu durante a luta armada pela independência (1964-1974) 52
1.3.3. O português e as línguas bantu nos primeiros anos pós-independência (1975-1989) 55
1.4. Situação linguística de Moçambique a partir dos anos de 1990 62
1.5. Aspectos multiculturais e multilingues em Moçambique 67
1.6. O bilinguismo em Moçambique: explorando a coexistência e interferência linguísticas 73
CAPÍTULO 2: ESTUDOS LEXICOGRÁFICOS DE CONTATO LINGUÍSTICO EM MOÇAMBIQUE 78
2.1. Pressupostos teóricos da lexicografia e lexicologia 80
2.2. Lexicografia de contato entre as línguas *yawo*, árabe e português 84
2.2.1. Nomes *ayawo* derivados de substantivos árabes 87
2.2.2. Nomes *ayawo* derivados de meses e eventos muçulmanos 89
2.2.3. Bantuísmos no Português 92
2.2.4. Arabismos no Português 95

2.3. Obrigatoriedade da memorização do Alcorão e dos cinco pilares do Islão: possíveis caminhos para a assimilação do árabe pelo *yawo* 97

2.4. Lexicografia *yawo* ao longo do tempo 101

2.5. Hibridismo cultural 105

2.6. A lexicultura 108

CAPITULO 3: CASAMENTO *NDOWA* 112

3.1. Descrição do ritual 116

3.1.1. Empréstimo direto e adaptação fonológica 119

3.1.2. Incorporação cultural e semântica 119

3.1.3. Hibridização linguística 120

3.1.4. Influência lexical mais ampla 120

3.2. Proposta e negociação 121

3.3. Cerimônia religiosa (*Nikah*) 124

3.4. Práticas rituais culturais *yawo* 125

3.5. Vida pós-casamento 129

3.6. As línguas envolvidas na celebração do *Ndowa* 130

3.6.1 O árabe e o ritual religioso 131

3.6.2. O *yawo* e as evocações aos ancestrais e rituais de proteção 131

3.6.3. O português e os atos formais do casamento 133

3.7. Convergência de línguas e culturas 133

CAPÍTULO 4: METODOLOGIA 135

4.1. Antropologia linguística e suas metodologias 136

4.2 Caracterização do local pesquisa 138

4.3 Participantes 144

4.4. Instrumento e técnicas de recolha de dados 147

4.5. Modelo de análise e tratamento de dados 150

CAPÍTULO 5: O CASAMENTO NDOWA: ASPECTOS CULTURAIS, RELIGIOSOS E SOCIAIS 151
5.1. Aspectos culturais 151
5.1.1 Ritos de transição 155
5.1.2. Elementos simbólicos 160
5.1.3. Interculturalidade: influência de outras etnias ou religião na prática tradicional do *Ndow*a 166
5.2 Aspectos religiosos 168
5.2.1 Elementos islâmicos 168
5.2.2 Práticas espirituais 169
5.2.3 Papéis dos líderes religiosos 171
5.3 Aspectos sociais 174
5.3.1 Na estrutura familiar 176
5. 3.2 Etapas de preparação e o envolvimento familiar 177
5.3.3 Realizações da cerimônia 185
CAPITULO 6: O CASAMENTO NDOWA: ASPECTOS ETNOLINGUISTICOS 187
6.1 Categorias multiculturais 187
6.1.1 Convergências culturais 188
6.1.2 Conflitos ou tensões culturais 194
6.1.3 Adaptações contemporâneas 195
6.2 Aspectos etnolinguísticos 197
6.2.1 Unidades lexicais específicas do *Ndowa* 202
6.2.2 Categorias semânticas 204
6.3 Perspectivas lexiculturais 205
CONCLUSÃO 210
REFERÊNCIAS 214

INTRODUÇÃO

Moçambique, situado na Costa Sudeste da África, possui uma rica herança linguística que reflete seu complexo cenário socio-histórico. A diversidade linguística do país é resultado de uma confluência de influências autóctones, coloniais e pós-coloniais. Antes da chegada dos árabes, no século VIII, Moçambique já era uma terra de múltiplas línguas e culturas, pois coexistiam diferentes línguas bantu. Alías, Moçambique antes da penetração estrangeira existiram reinos bem constituídos com uma estrutura político-social, tal como outros territórios da África subsariana.

Os árabes chegaram à África para trocas comerciais e os europeus para a missão de exploração do continente. No chão africano, depararam-se com povos de diferentes idiomas, culturas, crenças e cosmologias. Todas as manifestações culturais no contato entre as línguas geraram novas palavras e novos sentidos em forma de empréstimos lexicais. Em um país como Moçambique, notável por sua diversidade linguística (Ngunga, 2012; Sitoe, 2015), a presença de unidades lexicais "estranhas" ao português - língua oficial do país - vem de todos os substratos sociais e de diversas etnias que compõem a população. O fato de muitos moçambicanos falarem uma língua bantu como língua materna e estarem constantemente em contato com diferentes estruturas linguísticas contribui para a alternância e a mistura de códigos (*code-switching* e *code-mixing*), os empréstimos linguísticos e as interferências fonéticas entre outros fenômenos da variação linguística (Ponso, 2014), o que deu lugar ao surgimento do português moçambicano (Gonçalves, 2012).

É a partir desse contexto sociolinguístico que foi pensada a presente dissertação, com o fito de coletar dados referentes à linguagem usada no casamento religioso muçulmano *Ndowa* e discutir sobre as múltiplas expressões dos atos de representar e ressignificar as interações, papéis e atividades humanos dessa cerimônia. Assim, pesquisar a lexicografia nas três línguas é nos propormos ao trabalho de perspectiva lexicográfico multilingue, que compreende a análise do uso de itens lexicais enquanto manifestação de um grupo linguístico como um marco para posteriormente se chegar ao uso de itens lexicais que se manifestam em mais de um grupo linguístico, constituindo um acervo social e cultural das línguas que atuam em uma comunidade; isto "implica que o lexicógrafo precisa de associar a maneira de falar de grupos específicos aos respetivos factores culturais, para chegar ao significado pleno das mensagens veiculadas" (Sitoe,

2015, p. 112). Neste caso, dos nubentes, dos "padrinhos", das festas, dos ofertórios, das canções, das orações, dos conselhos aos noivos.

Nessa perspectiva, foi necessário estudar as línguas e culturas em contato em Moçambique para analisar as interações linguísticas e culturais, focando na influência do árabe nas línguas bantu e destas no português moçambicano, e nas dinâmicas socioculturais resultantes desse contato. Um dos fatores intervenientes, para além do contato linguístico entre o português, o árabe, as línguas bantu em suas variedades locais, é o *status* sociocultural dos praticantes de casamentos da religião muçulmana no país, que está enraizado em uma complexa dinâmica histórica, geográfica e social, a destacar:

As mulheres muçulmanas moçambicanas frequentemente exercem papéis ativos na economia local (comércio, agricultura), embora normas conservadoras (patriarcais) limitem sua participação pública em certas áreas. As *madrasas* e escolas corânicas são centrais na transmissão religiosa, mas muitas vezes desconectadas do sistema educacional formal, o que limita oportunidades para jovens, com enfoque em raparigas.

As lideranças religiosas *(sheikes e imames*) têm influência social, mas enfrentam desafios de radicalização em áreas como Cabo Delgado, Niassa e Nampula, onde grupos insurgentes (ex.: *Al-Shabaab* moçambicano) buscam cooptar discursos religiosos. Ainda, essa região, majoritariamente muçulmana, é menos desenvolvida economicamente que o sul, exacerbando marginalização dos muçulmanos.

Na política, os muçulmanos participam de partidos como a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e a Resistência Nacional de Moçambicana (RENAMO), mas raramente atingem cargos de alto escalão nacional. A Associação Islâmica de Moçambique (AISMO) atua na defesa de direitos, porém com impacto limitado. Hoje em dia, a insurgência armada associada ao extremismo islâmico deslocou mais de oitocentas mil pessoas, sendo a mairia muçulmana. Isso gerou estigma e medo de associação entre a população religiosa e os insurgentes.

Embora Moçambique seja oficialmente laico e promova tolerância, episódios de intolerância ocorrem, como críticas a práticas muçulmanas (vestuário, ensino religioso) em contextos urbanos do sul. Há desafios de casamentos inter-religiosos. Em cidades moçambicanas, é raro assistir famílias cristãs e muçulmanas celebrarem uniões mistas, adaptando ritos. Isso

acontece porque o Islão detém práticas alimentares seletivas e, por outro lado, a maioria de cristãos associam o Islão ao terrorismo.

Cientes desse *status* sociocultural, não só pensamos estudar esses modificadores socioculturais, como forma de valorizar os respectivos rituais e suas práticas em um contexto multicultural, como também trazer essas pautas que possam contribuir sobre reflexões em torno das lexias que compõem até então o Dicionário Moçambicano de Língua Portuguesa e de outros instrumentos linguísticos.

Se o léxico é considerado uma questão de memória, então as entradas lexicais são entradas de memória. O registro, armazenamento e recuperação das palavras na codificação da mensagem linguística constituem uma preocupação de memória (Biderman, 1996). Na sequência, o repertório como um dos elementos levantados nesse estudo, "encena a memória incorporada – performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto – em suma, todos aqueles atos geralmente vistos como conhecimento efêmero, não reproduzível" (Taylor, 2013, p. 49). Portanto, as unidades de lexicais resultantes do casamento *Ndowa* que foram registradas e compiladas representam uma memória tanto da cultura *Yawo* como dessa riqueza linguística.

Assim, pesquisar o repertório usado no casamento *Ndowa* na província do Niassa, tomando em conta as situações ou eventos de fala (pedidos, conselhos, ordens, etc.), configura uma ousadia por nossa parte e responsabilidade ao mesmo tempo, uma vez não fazemos parte do grupo étnico pesquisado, nem da religião por esse grupo praticada.

Como viemos reiterando, o repertório desse léxico é uma memória arquivística, uma vez que "[…] o texto imutável assegura um significado estável. Textos escritos permitem que pesquisadores descubram tradições literárias, fontes e influências" (Taylor, 2013, p. 49). Nisso, este estudo vai contribuir, não só na captação do repertório sociolinguístico e algumas práticas culturais ligadas ao casamento religioso *ndowa*, mas também a trajetórias multilingues complexas, consideradas marginais aos estudos sociolinguísticos moçambicanos. Tal preconceito do vocabulário proveniente das práticas culturais é motivado pela concepção de superioridade do português, um carácter eurocêntrico reiterado pela colonialidade. Nesse sentido, a fase em que está o estudo representa um ganho muito importante para Moçambique e para o campo da Linguística.

Para além da memória coletiva, este estudo insufla a minha memória individual que rememora a "encruzilhada das malhas de solidadriedades múltiplas dentro das quais estamos

engajados" (Halbwachs, 1990, p. 14). O fato é que essa memória nos direciona e colabora em grande parcela na trajetória que percorremos no presente. Portanto, nenhum aspecto da existência social contemporânea está fora de uma rede sincrônica de relações, e são justamente as combinações entre esses múltiplos elementos que fazem surgir as memórias, já que as interpretamos e expressamos por meio das linguagens que utilizamos (Halbwachs, 1990).

Na malha das narrarações dos caminhos que me trouxeram a este estudo, faço recortes da configuração do meu passado, rememorando episódios da minha infância até a escrita desta dissertação de mestrado. Nos próximos parágrafos, uso a primeira pessoa do singular para acentuar o tom da narração para demonstrar as minhas subjetividades para além de pesquisadora, mas que servirão de ímpeto deste estudo. Depois destes parágrafos retomarei a primeira pessoa do plural pela força da ética para enfatizar a cumplicidade do trabalho entre mim e outros sujeitos.

Nasci em 1990 na cidade de Lichinga, província de Niassa. Sou filha de pais *makuwa,* sendo a mais velha de quatro irmãs e professamos a religião cristã. A minha primeira língua é o *emakuwa* e falo o *yawo* e o português como línguas segundas (L2), fruto de ter estado inserida na comunidade linguística dessa língua que atua como língua franca. Em concomitância a essas línguas, falo português, como língua oficial, imposta pela administração colonial portuguesa em Moçambique e tornada língua oficial da nação depois da independência – uma situação complexa atravessada pela maioria de crianças moçambicanas, cujos pais não erguem fronteiras e muralhas linguísticas.

Parte da minha infância passei sob os cuidados da minha mãe, Rita Armando Sacuro, uma professora do ensino fundamental que, com muito amor e dedicação, acompanhou os meus estudos e o das minhas irmãs. Em casa, ajudávamos à nossa mãe nas lides domésticas. Tínhamos horários definidos para brincar, comer e fazer as lições da escola. Aos sábados, íamos à catequese e aos domingos aos cultos. "A infância é um território de limbo que nos obriga à viagem, nos obriga à busca." (Couto, 2015, p. 66) e a concepção de infância conectada à constituição da criança, seja da infância futura ou resgatando as memórias infantis passadas, encontra-se atrelado ao adulto com esse fim. Silveira (2000) reforça com a ideia de que sociedade se encontra em mudança e a vivência da infância transforma-se de acordo com o paradigma histórico-social. Daí que pensar na infância, é também vinculá-la com outros domínios como a escola, a família e a sociedade.

A minha infância foi pacífica e muito alegre como qualquer criança moçambicana; cresci compartilhando multiculturalismo e multilinguismo em um espaço heterogéneo chamado bairro da Estação, cidade de Lichinga/Niassa/Moçambique, cujo dia a dia é feito pela fusão de línguas nacionais e a língua portuguesa – usada na escola e em ambientes formais.

Ao viver em um ambiente plural e diverso, um espaço com uma língua de *status* considerado "superior" em relação às línguas bantu moçambicanas, percebi que se operava um problema: a marginalização das línguas nacionais de natureza bantu, camada que se insere a minha língua. Diante disso, comprometia as nossas cosmologias e a minha visão sobre o mundo porque é com a primeira língua que uma criança constrói denominações sobre o que vê e crê (Boas, 2010; Santos, 2023b). Essa repressão não só marginaliza as línguas bantu moçambicanas, como também as exclui dos fóruns oficiais, impossibilitando o acesso à informação e/ou participações políticas. Assim, a marginalização dessas línguas nesses espaços, a minha vivência no ambiente plural e diverso, resultando em camada de memórias da minha infância, constituem fatores de ponto de partida do meu interesse por estudos multiculturais e multilíngues.

Conhecer as manifestações da cultura do povo *Yawo*, tendo em conta a cerimônia do casamento religioso *Ndowa*, a sua vestimenta, os hábitos e costumes, tudo isto unido ao léxico peculiar da cultura e da língua *Yawo*, ampliavam as minhas inquietações e/ou instigações para partir para um estudo desta natureza. Neste sentido, a minha aprovação pelo Programa de Pós-Graduação de Mestrado em Letras, da Universidade Federal do Rio Grande, através do convênio entre os governos do Brasil e Moçambique, amparado pelo Programa GCUB (Grupo de Cooperação de Universidades Brasileira), foi o ponto mais alto da realização do meu sonho de fazer uma pesquisa sobre o povo *Yawo* em sua dimensão etnolinguística, analisando o léxico do casamento religioso deste povo e unindo a sua prática à Antropologia Linguística, o que propiciou um ânimo incontido meu.

Durante o meu convívio com os *ayawo* do meu bairro, mergulhei-me profundamente nas suas experiências e suas histórias de vida. Nessa complexa vivência com os "outros", compreendi que as identidades à minha volta eram diferentes da minha etnia. Esta é uma outra força e, ao mesmo tempo, uma oportunidade para estudar as práticas culturais do povo *yawo* que fizerem parte de minha vida. É interessante nos lembrar que, na medida em que cada um toma consciência de que a sua cultura não é a única referência e que ele próprio se assume como o

outro, que convive no mesmo espaço e vivência as mesmas dificuldades, há uma solidariedade que se harmoniza com a cultura daquele com quem se interage (Carneiro, 2005).

Diante desse cenário, senti-me comovida em investir neste estudo lexicultural, que irá contribuir não só para a preservação de identidades rejeitadas pelo colonialismo e poder central no pós-independência, como também contribuir para área de estudo de línguas e identidades. Para isso, contei com vários sujeitos, desde anônimos, os participantes à minha orientadora. Dai que desta linha em diante, pela força da ética, retomo as pessoas gramaticais de inclusão e cumplicidade.

Assim, o sucesso para a consecução de um estudo de viés interdisciplinar como este, que envolve questões sensíveis de natureza religiosa, de dimensão cultural e linguística, foi necessário defenirmos a sua abordagem e discutirmos sobre a questão do método para que não caíssemos à superficialidade e ao reducionismo teórico. Ainda, apesar dos espaços diferentes de convívio e crenças entre mim e a minha orientadora, que é experiente pesquisadora sobre os problemas moçambicanos do campo da linguagem, a nossa heterogeneidade e as nossas diferenças constituiram um ganho mútuo e um aprendizado para nós as duas.

Mesmo sendo pesquisa interdisciplinar, direcionámo-la à Antropologia Linguística por se dedicar ao estudo de palavras e os signos linguísticos como representações do mundo e conexões com o mundo (Duranti, 2000), categorias símiles à cosmologia *Yawo* e adotamos a abordagem qualitativa para permitir o recurso à análise e à descrição das subjetividades (de difícil de percepção àvista desarmada), dos costumes, dos hábitos, das crenças, das linguagens e os seus significados, categorias que nos conduziram à escolha a abordagem qualitativa-interpretativa. Este tipo de método é o mais recomendável para documentar com profundidade a ocorrência dos eventos cotidianos e identificar os significados atribuídos a eles (Erikson, 2001).

A eleição do enfoque qualitativo conduziu-nos à seleção de aportes teóricos, divididos em três áreas (etnografia e sócio-história, religião e linguística). No campo etnográfico destacam-se os estudos de Amide (2008), Wegher (1995), Santos (2023a), Rita-Ferreira (1982), Barreiros (1948), Pereira (2023), Namuholopa (2017), Meneses (2019), Medeiros (1997), Martínez (2009), entre outos; nos estudos religiosos trabalhamos com Omais (2024), Hayek (1974), Penrad (2003), Monteiro (2003), Bouene (2003), Farinha (2003), Neves (2013), Nasr (s/d), Hajjami (2008); com relação à Linguística, os estudos dividem-se lexicografia, antropologia linguística e sociolinguística, com destaque em pesquisadores moçambicanos, nomedamente, Ngunga (2012),

Chimbutane (2015), Lopes (2013), Liphola (2009), Timbane (2013), Firmino (2006), Folige (1998), Gonçalves (2024), Macaringue (2019), Menezes (2013), Nhampoca (2015), Nsuenene; Ausse; Marcelo (2009) e obras sobre colonialidade e decolonialidade, com ênfase em Mignolo (2020) e Bosi (2000).

O *corpus* de análise foi constituído por gravações de entrevistas realizadas remotamente com oito informantes que contrairam matrimônio tradicional e religioso *ndowa* nos últimos cinco anos na comunidade de Chiuaula, Moçambique-Niassa. Os informantes responderam a 62 questões. As perguntas foram elaboradas com objetivo de obter dados qualitativos para a descrição do ritual religioso e fazermos o levantamento do léxico nele existente. No ato, observamos estritamente com todos os princípios éticos no momento da entrevista, que serão melhor descritos na parte da Metodologia.

Entre os resultados obtidos, aponta-se que a fusão das crenças resultante do encontro entre as línguas árabe, portuguesa e o *Yawo* em Moçambique reflete uma síntese complexa de influências históricas, culturais e espirituais com lugar na cerimônia descrita. Essa mistura cria um sincretismo único, marcado pela interação entre o Islão (associado ao árabe), o Cristianismo (herdado do colonizador português) e as tradições animistas e ancestrais do povo yawo. Ao longo do texto não vincamos a prática cristã (própria de portugueses) por uma questão de método, uma vez que o nosso objeto é o léxico casamento muçulmano *Ndowa.*

A presença árabe na costa moçambicana, especialmente através do comércio *swahili,* trouxe o Islão sunita, com ênfase no Alcorão, nos cinco pilares e em práticas como o *Ramadã.* Em comunidades rurais, rituais islâmicos muitas vezes se misturam a elementos locais. Por exemplo, o uso de *cidiisi* (amuletos com versos do Alcorão) coexiste com proteções tradicionais *Yawo.* Outrossim, os termos árabes como *Inshallah* (se Deus quiser) e *alhamdulillah* (graças a Deus) integram-se ao cotidiano, mesmo entre não muçulmanos, refletindo uma apropriação cultural mais ampla. As palavras em árabe (*duã* - prece), português (santo) e *Yawo* (*kuwoomba* - invocar) misturam-se em orações, criando uma liturgia híbrida que transcende fronteiras religiosas.

A colonização portuguesa não só impôs o catolicismo, com santos, sacramentos e festas como o Natal e a Páscoa, como também a sua língua. Igrejas e missões tornaram-se centros de poder espiritual e social. Os Santos católicos são frequentemente associados a espíritos ancestrais *Yawo.* Por exemplo, São Pedro pode ser vinculado a entidades ligadas à chuva ou à fertilidade.

As missas e *sualates* ou *mawulides* incluem cantos em línguas locais, danças tradicionais ou oferendas a ancestrais, reinterpretando práticas cristãs através de lentes locais. Nota-se, também maior prestígio linguístico atribuído à língua portuguesa, como língua hegemônica (de ensino, da administração e de unidade nacional). O árabe é pouco usado por ser uma língua litúrgica e de difícil assimilação. Sendo assim, só é usada no momento das orações (*duãs*).

Os *Ayawo* acreditam na presença ativa dos espíritos dos antepassados (*misiimu*), que intermedeiam a relação entre os vivos e o mundo espiritual. Nisso, rituais de libação e oferendas são centrais. Há resquícios também de politeísmo e animismo, pois os ayawo evocam elementos naturais (rios, montanhas, árvores), locais que são habitados por espíritos (*Majiini)*, exigindo respeito e cerimônias de harmonização. Tal harmonização tem responsabilidade nos curandeiros (sing'anga/ngaanga, que usam ervas, danças e invocações para tratar doenças, muitas vezes integrando rezas islâmicas ou símbolos cristãos em seus rituais.

Por outro lado, muitos *Ayawo* identificam-se simultaneamente como muçulmanos e praticantes de da religião tradicional *Yawo,* sem percorrer uma contradição. A fé é pragmática, focada em resolver problemas concretos (saúde, proteção, colheitas). Eventos como *sikidi* (dança ritual *Yawo*) incorporam cantos em árabe ou referências a antepassados. O *ramadã* (*namasaani*) é celebrado em comunidades mistas como momentos de união.

O cotidiano *Yawo* se revela em tensões históricas. Os líderes islâmicos muitas vezes rejeitam práticas tradicionais, vistas como pagãs. Governos coloniais e pós-coloniais também marginalizaram *crenças Yawo.* A persistência de ritos ancestrais, mesmo entre convertidos ao Islão, demonstra a resiliência das tradições *Yawo*, adaptando-se a novas influências sem desaparecer. A noção de comunidade e interconexão (presente no Islão e nas crenças *Yawo*) facilita a coexistência, enfatizando valores compartilhados como respeito, solidariedade e conexão com o sagrado.

O multiculturalismo *Yawo* é um exemplo vivo de como línguas e espiritualidades podem fundir-se em contextos coloniais e pós-coloniais. Essa mistura não é caótica, mas sim uma tecelagem intencional, onde o Islão o e o universo *Yawo* dialogam, criando uma espiritualidade plural, adaptável e profundamente enraizada na identidade moçambicana.

Esta dissertação está estruturada em seis capítulos. No primeiro capítulo, após a introdução, dispomos informações socio-históricas das línguas usadas em Moçambique, com o ponto de partida marcado pelo contato entre as línguas bantu moçambicanas e as línguas orientais

a partir da chegada asiática entre os séculos VIII e XV, seguida da dominação europeia em vigor entre os séculos XV e XX. Ainda nesse capítulo, fazemos um estudo cronológico das línguas e cultura no período colonial, no periodo da luta armada de libertação nacional, no período pós-independência e nos dias atuais.

No segundo capítulo, fazemos uma abordagem sobre o léxico, patrimônio vocabular da comunidade *Yawo*; onde se transcorre uma fundamentação teórica que visa à compreensão sociocultural, linguística e religiosa dessa comunidade. Nesse capítulo, ainda abordamos definições de lexicografia e lexicologia e formas de tratamento do léxico nos seus domínios semânticos e discursivos, com base em Biderman (1984), Borba (2003), Zavaglia (2012), entre outros, que nos permitiram destacar as lexias que abarcam os campos léxico-semânticos.

No terceiro capítulo, caracterizamos profundamente o ritual *Ndowa*, desde o domínio religioso muçulmano ao domínio tradicional, passando por descrições desses domínios, identificação e análise das lexias em seus campos léxico-semânticos. Separamos as lexias encontradas em variadas categorias léxico-semânticas, descriminadas em categorias socioculturais e religiosas. Através das lexias (unidades de significado linguístico) encontradas em diferentes categorias léxico-semânticas, constatamos que são geradas e organizadas a partir de dinâmicas socioculturais e religiosas que moldam a linguagem. A sua classificação em categorias específicas reflete como comunidades interpreta e expressam sua realidade, valores e práticas. A partir daqui, entendemos que as lexias emergem não só para descrever fenômenos, objetos ou conceitos essenciais à vida cotidiana, como também práticas religiosas e espirituais geram conceitos e surgem de doutrinas, rituais e cosmovisões específicas, consolidando-se como lexias especializadas.

O quarto capítulo é marcadamente da metodologia. Nele apresentamos os princípios metodológicos que embasaram este estudo. Em sua metodologia, a escolha do enfoque qualitativo permitiu-nos explorar, através das entrevistas, os contextos socioculturais e religiosos estudados, capturando nuances das práticas linguísticas em sua dimensão vivencial. A interdisciplinaridade desta pesquisa articula campos como Antropologia, Sociolinguística e Estudos Culturais, ampliando a análise para além do léxico, integrando símbolos, rituais e interações cotidianas. A Antropologia Linguística é eixo central, orientando a nossa investigação sobre como a linguagem constrói e é construída por realidades sociais, com foco em categorias léxico-semânticas como expressões de poder, identidade e cosmovisões (Duranti, 2000)

Com relação ao enfoque, o presente estudo é a qualitativa-interpretativa porque prioriza a compreensão dos significados atribuídos pelos atores sociais, utilizando técnicas como entrevista. A interpretação dos dados considera contextos históricos e dinâmicas de ressignificação, evitando generalizações, enquanto a reflexividade do pesquisador é crucial para reconhecer viéses e mediações analíticas. Assim, a investigação proposta não apenas descreve lexias, mas revela como elas materializam tramas simbólicas e estruturas de sentido partilhadas.Ainda, descrevemos o local de pesquisa e o perfil dos participantes, passando pela justificação da opção pelos instrumentos e técnicas de coleta de dados, e por fim, previmos o modelo de análise e tratamento dos dados.

Nos capítulos 5 e 6, a análise dos dados empíricos, coletados mediante entrevista com informantes-chave e triangulados com os referenciais teóricos discutidos nos primeiros capítulos, evidenciou que as lexias funcionam como eixos articuladores de significados complexos nos campos religioso, cultural e etnolinguístico. Aplicando a metodologia qualitativo-interpretativa, observamos que, no âmbito religioso, temos como termos que transcendem a mera descrição de rituais, materializando hierarquias espirituais e mediando a relação entre o sagrado e o mundano. A ressignificação de conceitos como "*Inshallah*", originalmente vinculada ao islamismo, em contextos sincréticos, exemplificou a fusão de cosmovisões distintas, corroborando as teorias sobre hibridismo cultural abordadas no capítulo 2.

No campo cultural, expressões vinculadas a práticas coletivas - como festividades - revelaram-se fundamentais para a manutenção de identidades grupais, funcionando como marcadores de pertencimento e veículos de memória comunitária. Termos como "*cipelegano*, *caama*" (trabalho coletivo ou cooperativismo), por exemplo, encapsulam não apenas uma noção filosófica africana, mas uma ética relacional que sustenta redes de solidariedade, alinhando-se às discussões sobre normatividade social do capítulo 3. Paralelamente, tabus linguísticos associados a certas práticas tradicionais expuseram tensões entre valores ancestrais e pressões modernizantes.

Por fim, disponibilizamos como apêndices, a integração do questionario autoral desenvolvido para esta dissertação e como anexos a documentação referente à observação da CONEP/FURG sobre o projeto envolvendo seres humanos e a resposta da Diretoria da UniRovuma sobre a ausência de um comitê de ética em Niassa, Moçambique.

CAPÍTULO 1: SOCIO-HISTÓRIA DAS LÍNGUAS EM MOÇAMBIQUE

Este capítulo constitui o ponto de partida da nossa dissertação, pois visa a compreensão sócio-histórica das línguas em contato em Moçambique, tomando em conta todo o contexto linguístico dentro da conjuntura colonial dessa territorialidade, e a consequente metamorfose social e política, seja com a dominação asiática (entre os séculos VIII e XV[1]), seja com a dominação europeia (entre os séculos XV e XX). Ao passo que fazemos tal revisão sócio-histórica, também relacionamos os estatutos das línguas em contato às políticas linguísticas que orientaram e estiveram subjacentes a esse processo de colonização linguística (Ponso, 2014).

A ocupação do território moçambicano pelos europeus portugueses por volta dos anos 1498 e posterior implantação de feitorias de Sofala, Quelimane e Angoche, com o objetivo de controlar o comércio dos povos do interior, com ênfase no comércio do ouro do Império de Muenemutapa, oficialmente é o marco histórico mais importante que pôs fim à dominação asiática (Rita-Feirra, 1982; Medeiros, 1987; Amide, 2008; Ki-Zerbo, 2010). Apesar disso, nos séculos subsequentes foram se registrando resquícios de trocas comerciais no litoral norte entre alguns povos e os árabes, já que estes se haviam estabelecido em Zanzibar, na Tanganhica[2], Kilwa e Mombaça, no Quênia. Rotas comerciais que foram continuadas pelo povo yawo, matéria que desenvolveremos mais adiante. Estes fatos históricos permitirão fazer um desdobramento ao estudo lexicultural da cerimônia religiosa do casamento *Ndowa* em Moçambique, o escopo da presente pesquisa.

Os povos bantu, que migraram na "região dos Camarões ou da bacia do Chade para o sul da África a 1000 anos a. C., chegando ao Sudeste da Costa Sul Africana nos anos 200 e 300 d.C, introduziram várias línguas bantu faladas ainda hoje (Timbane, 2013, p. 40; Ki-Zerbo, 2010, p. 315). Essas línguas não são apenas meios de comunicação, mas também veículos de identidade cultural e de coesão social de suas comunidades.

A chegada dos portugueses no século XV marcou uma era de dominação que teve dois momentos. O primeiro momento começa em 1498 com as navegações fundamentadas pela missão dos descobrimentos. "Descoberta" a nova terra (Moçambique), Vascou da Gama reportou

[1] BOUENE, Felizardo. Moçambique: Islão e cultura tradicional. In: GONÇALVES, António Custódio (org). Islão na África Subsariana, Porto, 2003, p. 115-130.

[2] Tanganhica é o nome do qual se chamou a Tanzânia, antes da união com a região insular de Zanzibar.

à corte sobre os recursos que Moçambique dispunha, tendo de seguida começado a sua exploração, sobretudo no marfim, ouro e mais tarde no tráfico de seres humanos para as Américas. De acordo com Ponso (2014), o segundo período, que começa em 1894 com a realização da Conferência de Berlim e termina em 1975, com a independencia de Moçambique, consistiu na influência geopolítica de outros países na política local e seu papel no movimento de libertação e na guerra civil. Nos dois momentos, o português foi imposto como a língua oficial e uma ferramenta de controle da administração colonial. Essa imposição, no entanto, não erradicou o uso das línguas locais, que continuaram a ser faladas nas comunidades moçambicanas. Entretanto, o uso do português deu origem a uma complexa situação de plurilinguismo, que hoje é evidente em muitos aspectos da vida moçambicana.

Após a independência em 1975, o governo de Moçambique adotou o português como a língua oficial, visto como um meio de unir o país e facilitar a administração pública. Uma decisão política na altura, considerada assim pelo estudo de Letícia Ponso (2014),

> […] não se trataria de escolher [melhor língua] entre a língua de colonização e as línguas autóctones, mas de reconhecer a complexidade linguística que **caracteriza o país, a qual prevê o uso tanto da língua do colonizador para** garantir o acesso a bens culturais e inserção no mercado de trabalho, quanto as línguas nativas, que têm uma função identitária, étnica, de lealdade à família e os valores tradicionais. Não seria uma questão de minimizar diferenças culturais e linguísticas entre os falantes, mas de reconhecê-las como traços da estrutura política e econômica da sociedade, os quais justamente permite o dinamismo da dispta pelos recursos sociais (Ponso, 2014, p. 31 grifo nosso).

Um outro espectro da complexidade reside na coabitação de "mais de 20 línguas moçambicanas de origem bantu" (Lopes, 2013, p. 28). Indicar umas dessas línguas como língua oficial significava politicamente elitizá-la, o que degeneraria sérios problemas de fórum étnico sem precedentes, tal como aconteceu em alguns países africanos. Até porque se estava com euforia da revolução, e esses aspectos atrapalhariam a definição do rumo que Moçambique tomava (país com unicidade e indivisibilidade).

Muitas dessas línguas locais são amplamente faladas e são fundamentais na vida diária dos cerca de 32 milhões de moçambicanos, embora nenhuma goze de status de língua oficial pela Constituição do país.

> O que se esperava depois da independência era a adoção de modelos de educação que simbolizasse o rompimento com a política colonial através da criação de condições para

> que os moçambicanos tivessem mais acesso à educação e as línguas bantu moçambicanas fossem usadas nas escolas (Abdula, 2023, p. 74).

No entanto, nos anos a seguir da independência, surgiram vários esforços para promover o uso das línguas moçambicanas no sistema educativo, nos meios de comunicação, na política cultural e constitucionalmente, embora esses esforços tenham enfrentado desafios significativos, incluindo recursos limitados e a necessidade de padronizar e desenvolver material educacional em várias línguas. Por exemplo, o Sistema Nacional de Educação (SNE) formulou a obrigatoriedade do ensino das línguas moçambicanas e na esfera cultural instituiu-se a inclusão do tema das línguas moçambicanas na lei de política cultural, definindo-as como um património que veicula as tradições dos povos. Na área científica e acadêmica, adotaram-se medidas de planificação linguística. A Universidade Eduardo Mondlane, para responder esse desiderato, implantou o Departamento de Letras Modernas na Faculdade de Letras, por conseguinte, se introduziu o curso de Linguística Bantu.

Este curso foi inspirado na vizinha África do Sul. Eugeniusz Rzewuski (2022) sublinha que a forma precária e racista como era ministrado o curso Bantu Education na África do Sul foi pretexto de debate no então Departamento de Letras. Nesse sentido,

> A disciplina de Introdução à Descrição das Línguas Bantu, no curso de bacharelato em Letras Modernas na Universidade Eduardo Mondlane teve a sua justificação pragmática instrumental subordinada ao objectivo de formar professores: todos que ensinam num país multilingue usando uma língua segunda para comunicar conhecimentos e socializar a criança devem ser capacitados para compreenderem a complexidade deste processo (Rzewuski, 2022, p. 362

Os anos foram seguindo, as discussões que permearam a evolução curricular do curso foram se aflorando, e o sonho dos moçambicanos estudarem e aprenderem na sua própria língua foi crescendo, tal que anos mais tarde, na mesma universidade, passou a ser lecionado o curso de Licenciatura em Ensino de Línguas. As discussões curriculares surgiam, tendo em com a "onda do espírito da década de 1980[3]", exercício que propiciou a emergência da "Geração Nelimo".

A criação do Núcleo de Estudos de Línguas de Moçambique (NELIMO) é um dos esforços de política linguística moçambicana pós-independência. Rzewuski, como fundador dessa instituição, afirma que dado ao momento efervecente de ideologia político-partidária que se vivia

[33] O então Presidente da República Popular de Moçambique, Samora Machel, lançara o slogan, cujo lema foi "Fazer da educação para o povo tomar o poder" e uma década para vencer o subdesenvolvimento.

na altura, o nome NELIMO, uma instituição de cariz investigativo, foi cunhado para rimar com a FRELIMO. Assim, o Professor Doutor Armindo Ngunga foi o primeiro discípulo, pois foi o primeiro assistente estagiário, coadjuvado mais tarde por José Mateus Kathupa.

Portanto, a institucionalização do

> NELIMO partiu da estética de utilidade imediata semelhante à experiência do GCS [Gabinete de Comunicação Social], na altura quando não havia ainda nenhum quadro nacional integrado no NELIMO a ser formado cientificamente. Uma estratégia de relações internacionais foi elaborada, para ganhar apoio e interesse dos centros de investigação nos países vizinhos […], assim como nas universidades mundiais de renome […] (Rzewuski, 2022, p. 366).

Este autor destaca que o primeiro sucesso da institucionalização do NELIMO como uma instituição de pesquisa foi a concepção do Dicionário English-Standar Swahili. Doravante, a instituição alargou-se a vários intervenientes: locutores de emissores provinciais da Rádio Moçambique e rádios comunitárias, técnicos do MINEDH, técnicos das Direções Provinciais de Educação e Cultura (DPEC), professores de línguas e linguistas.

O desejo da emancipação das línguas moçambicanas foi ganhando ritmo de ano para ano. Nesse âmbito, os projetos foram caminhando até que se pensou da necessidade de padronizar a ortografia das línguas moçambicanas. Assim, desde a primeira iniciativa até hoje foram realizados 4 seminários. Em 1988, realizou-se o I Seminário de Padronização da Ortografia das Línguas Moçambicanas, sob auspício da primeira Constituição da República de Moçambique multipartidária. O II Seminário teve lugar em 1999; o III em 2008 e o IV em 2018, cujos relatórios foram publicados em 1989, 2000, 2011 e 2022, respectivamente para 1º, 2º, 3º e 4º seminários. Esses eventos visam revisar a ortografia dos eventos realizados, com olhos nos consensos de aspectos que revelem dissensos, procurando elaborar propostas defintivas da ortografia das línguas moçambicanas.

A padronição da escrita é importante na medida que "aproxima as pessoas e facilita a circulação de textos, a troca de experiências, a construção de pontes entre pessoas e instituições" (Sitoe, 2021, p. 11). Em uma África de tradição oral, o processo de padronização da escrita torna-se um passo enorme para a construção de arquivo do repertório cultural e de saberes ancestrais dos respectivos povos.

No nosso entender, os passos tomados pelas diversas experiências tornaram-se expressivos, uma vez que se desembocam na concepção de instrumentos linguísticos. Apesar

disso, achamos que o governo da República de Moçambique deve investir mais na pesquisa para que haja mais descrições de línguas, sobretudo daquelas que não têm representantes académicos, cuja vitalidade está ameaçada.

No campo da educação, a padronização das línguas permitiu a concepção de vários manuais de ensino em línguas moçambicanas, fruto de recomendações emanadas no primeiro seminário. A primeira experiência começa com a concepção do Projeto de Educação Bilingue em Moçambique (PEBIMO), o qual foi implementado, entre os anos 1993 e 1997, nas províncias de Gaza em língua changana; Tete em língua nyanja. De acordo com MINEDH (2019), na altura, a sua instituição de investigação da educação (INDE) apontava as causas da evasão e do baixo rendimento escolar o ensino monolingue realizado apenas em português; o que levou à concepção do PEBIMO.

Os efeitos animadores da implementação do projeto fizeram com que se introduzisse o ensino bilingue, como uma das inovações no currículo do ensino básico, em 2003[4]. Na sequência, expandiu-se para a província de Maputo, introduzindo o ensino em xirhonga e xichanga; em xichangana e cicopi na província de Gaza; Sofala nas línguas ndau e sena; Nampula em emakhuwa; Niassa nas línguas nyanja e yawo, e Cabo Delgado em emakhuwa, shimakonde e kimwani. As restantes províncias foram cobertas no ano seguinte (2004), com a introdução do ensino em cisena, cinyungwe, cinyanja em Tete; Manica em cindau; Inhambane em citshwa, gitonga e cicopi e Zambénia nas línguas chuwabo e lomwe.

Consolidada a expansão, atualmente, a educação moçambicana leciona em 19 línguas nacionais de natureza bantu. Assim, abre-se a possibilidade de concretizar o sonho de Armindo Ngunga e de outros linguistas de ver todos moçambicanos "acederem à ciência nas suas línguas maternas", pois já 1907 escolas implementam o ensino bilingue e 237.958 alunos aprendem em línguas bantu moçambicanas, assistidos por 4.045 professores (MINEDH, 2019).

Do ponto de vista programático, MINEDH (2018) refere que houve adequação curricular em 2015 com vista a redução de número de disciplinas da 1ª a 3ª classe, de sete para quatro, e consequente integração na disciplina de Línguas Moçambicanas dos conteúdos de Educação Visual, Musical e Ofícios. A nosso ver, implementado adequadamente esse exercício curricular, com professores formados, permitirá o "desenvolvimento de atividades e medidas de apoio e

[4] MINEDH. Estratégia de expansão do ensino belingue 2020-2029. Maputo: INDE, 2019
29. Maputo: INDE, 2019

complementos educativos, visando contribuir para a igualdade de oportunidades de acesso à educação e ao sucesso escolar" e promoverá a "liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber", como princípios pedagógicos preconizados pela Lei nº 18/2018, de 28 de dezembro, lei do Sistema Nacional de Educação (SNE). Aliás, este instrumento regulador, na alínea k, do seu 5º artigo, emana como um dos objetivos do SNE é "desenvolver as línguas nacionais […], promovendo a sua introdução progressiva na educação dos cidadãos, visando a sua transformação em língua de acesso ao conhecimento científico e técnico, à informação bem como de participação nos processos de desenvolvimento do país.

No campo da comunicação, a Rádio Moçambique e Televisão de Moçambique passou a implementar emissões de programas em línguas moçambicanas, quase em todas as capitais provinciais e rádios comunitárias distritais (Ponso, 2014; Santos, 2023a, Abdula, 2023), como estratégias de planificação e políticas linguísticas.

Para além do cenário sociolinguístico acima descrito, em Moçambique - sendo este um país multilingue - também se fala o swahili, uma mistura das línguas indianas (hurdu, gujarat e hindi), árabe e persa (Abdula, 2023; Monteiro, 2003), fruto da presença de comunidades de comerciantes e migrantes asiáticos ao longo dos séculos VIII e XV, o que dá lugar ao multiculturalismo. Hoje em dia, a batalha consiste na sobrevivência e vitalidade dessas línguas e do seu mosaico cultural. Como nos referimos anteriormente, o SNE está implementando reformas educacionais para promover o bilinguismo e valorizar as línguas locais, mas a implementação dessas políticas enfrenta dificuldades logísticas e financeiras.

Os desafios incluem a necessidade de desenvolver ortografias padronizadas para várias línguas, treinar professores, criar materiais pedagógicos e equilibrar a valorização das línguas locais com a necessidade de uma língua oficial comum para a coesão nacional. Os esforços contínuos para revitalizar as línguas nativas e promover um ambiente verdadeiramente multilingue são essenciais para a preservação do patrimônio cultural de Moçambique.

A política linguística do país continua a evoluir gradativamente em relação aos esforços descritos no parágrafo anterior, buscando um equilíbrio entre a unidade nacional e a diversidade cultural. Em resumo, o cenário linguístico de Moçambique é um espelho de sua história tumultuada e rica, refletindo a resiliência e a adaptabilidade de seu povo. O reconhecimento e a valorização das línguas locais são cruciais para a coesão social e a identidade cultural do país.

Assim, em seções a seguir, discutiremos sobre esse cenário, tendo em conta o estatuto do português, com enfoque na sua situação social e histórica, sua coexistência com as línguas moçambicanas de origem bantu. De seguida, nos debruçaremos das línguas bantu, língua da maioria de moçambicanos e o seu contributo econômico, social e político na edificação do país. E por fim abordaremos o árabe, uma língua advinda de trocas comerciais entre os povos africanos e mercadores do oriente médio, incluindo a sua a relação sócio-política.

1.1. As línguas moçambicanas antes da penetração estrangeira

Antes da chegada dos árabes e portugueses, as línguas e culturas bantu em Moçambique já tinham uma rica história, profundamente enraizada na estrutura social, espiritualidade e economia de várias comunidades etnolinguísticas.

Os grupos bantu em Moçambique, como os Makhuwa, os Tsonga, os Chuwabo, os Sena, os Ndaus, os *Ayawo*[5] e outros, eram tradicionalmente organizados em territórios específicos. Para Rita-Ferreira (1982), cada grupo detinha sua própria estrutura social, que muitas vezes incluía uma forma de liderança central, como chefes ou reis, que administravam o território e mantinham a ordem através de conselhos de anciãos. O território de cada grupo era considerado sagrado, já que incluía o solo ancestral e os locais de sepultamento, que eram importantes para a continuidade das linhagens e a preservação da memória coletiva.

A sociedade bantu era caracterizada por um sistema de clãs ou linhagens, nas quais os membros compartilhavam um ancestral comum. Esses sistemas de clãs promoviam a solidariedade e o apoio mútuo, e também determinavam as responsabilidades dentro da comunidade, incluindo rituais de casamento, práticas de luto, e cultos aos antepassados. A espiritualidade era profundamente integrada na vida cotidiana e se baseava na crença de que os ancestrais tinham um papel ativo no mundo dos vivos. Essa conexão com os ancestrais era mantida através de rituais, celebrações e danças, bem como através de práticas medicinais e de cura que envolviam conhecimentos passados de geração em geração. Na sequência,

[5] Nesta dissertação usaremos a palavra *Ayawo* para nos referirmos ao plural de *Yawo*. Nas línguas bantu não ocorre a forma tradicional de marcação do plural, que consiste no acrescentamento de um "S". Mas, sim, faz-se por via prefixal, através das classes nominais (Ngunga e Sitoe, 2000).

> […] na tradição africana, [os indivíduos mais velhos são] os que passam aos descendentes o facho recebido do 'Espírito da terra', mas que continuam 'vivos' na comunidade. Nos momentos mais importantes da vida comunitária, como casamentos, viagem longínqua, há cerimónia religiosa presidida pelo chefe da família ou na ausência por quem se lhe segue na hierarquia, conforme o sistema em vigor. Em casos de doença ou em outras situações difíceis da vida, o celebrante dos ritos é um indivíduo que se designa *nhanga*, e que além de 'sacerdote' é também curandeiro e adivinho. Não há aqui nenhuma acumulação de funções; o nhanga, como tal, exerce-as de pleno direito. É adivinho porque precisa de conhecer as origens dos males para os curar. É 'sacerdote', porque, se os remédios tradicionais não forem suficientemente eficazes, tem de levantar preces aos poderes intermédios para que venham em socorro das pessoas necessitadas. É de realçar que o papel desempenhado pelos espíritos dos mortos, que encontrando-se já na outra margem ainda 'interferem na existência dos que, ficando no mundo tangível, os respeitam, ama, com eles se identificam, mas os temem também (Bouene, 2003, p. 117).

Neste trecho, Bouene (2003) não só evidencia a relação vertical como eram administradas socialmente as comunidades bantu, como também destaca a figura do curandeiro que auxilia na manutenção da saúde espiritual e física, fazendo intersecção com os ancestrais que "vivem" no mundo invisível. Ou seja, o africano crê na continuidade da vida para além do mundo visível. É lá por vivem todos os ancestrais e as pessoas mais importantes da família e da aldeia. É esa forma de vida e cosmovisão que o povo bantu teve antes e depois da penetração estrangeira. E todos os individuos aprendem a processar de forma imagética as suas representações, os seus discursos e identidades, através das suas línguas.

Economicamente, as comunidades bantu eram sustentadas pela agricultura, caça e coleta, e pelo comércio local. Culturas como o milho, o sorgo (mapira) e a mandioca eram cultivadas com técnicas tradicionais, e as sociedades possuíam conhecimento avançado em agricultura e manejo da terra. Além disso, Ki-Zerbo (2010) refere que as técnicas de metalurgia, como a fundição de ferro para criar ferramentas e armas, eram altamente valorizadas e praticadas por várias comunidades. Segundo Rita-Ferreira (1982) o trabalho com metais ajudou a impulsionar a economia local e criou uma demanda interna por bens de troca entre os diferentes grupos.

Mesmo antes das influências árabes e portuguesas, existia uma rede de trocas entre os diferentes grupos étnicos que facilitava o comércio de produtos e a troca de conhecimento. Os rios, como o Zambeze, e os caminhos tradicionais serviam de rotas comerciais, permitindo o intercâmbio de mercadorias como sal, peles, ferramentas, cerâmicas e alimentos. Esse comércio interno ajudava a manter a coesão entre os diferentes grupos e a promover um equilíbrio de poder e recursos.

No campo linguístico, Ngunga (2002) refere que as línguas moçambicanas são parte do grande tronco linguístico bantu, caracterizadas por uma gramática complexa com classes nominais e sistemas verbais que expressam tempo, aspecto e modo com riqueza de detalhes. Cada grupo possuía sua própria língua, que era fundamental para a transmissão de conhecimento cultural e social. As línguas bantu serviam como veículos de identidade e pertencimento, bem como de preservação do saber tradicional. Além disso, em áreas onde diferentes grupos se encontravam para o comércio ou casamentos intercomunitários, surgiam formas de comunicação mista (espécie de um crioulo) que facilitavam a interação.

Apesar de existirem estudos que ilustrem discrepâncias no número das línguas moçambicanas de natureza bantu (vide o quadro abaixo), pois estimam-se entre 21 e 41 línguas diferentes (Liphola, 2009; Ngunga, 2021), o certo é que elas constituem o maior grupo linguístico em Moçambique.

Quadro 1: Número de línguas bantu moçambicanas

Fonte	Ano	Número de línguas
Cabral	1975	15
Marinis	1981	8
Yai	1983	13
Conselho Coordenador do Recenseamento	1983	16
Ngunga	1987	33
Katupha	1988	13
NELIMO	1989	20
Ngunga	1992	21
Lopes	1999	20
Firmino	2000	24
Cardoso	2005	25
Matsinhe	2005	19
Liphola	2009	41
INE	2010	21

Fonte: adaptado de Ngunga (2021, p. 42)

Os inventários até a data já realizado, do ponto de vista da perspectiva linguística humana, são irrelevantes. Os números em si não traduzem a função social das línguas. Essa forma de planejamento linguístico tradicional é muito insistida em muitos países africanos. As controvérsias no número de línguas moçambicanas não é um fenómeno apenas de Moçambique, ele acontece um pouco por toda África. Ou seja, não se conhece ao certo o número das línguas

africanas. Por exemplo, Greember (1966) *apud* Makoni e Silveira estima em 800 línguas e Crystal arrola 2000 línguas. Para Makoni e Silveira (2018, p. 383-384) os dissensos em torno do "número de línguas africanas ilustra importantes questões teóricas cujo impacto afeta diretamente áreas de conhecimentos aplicados, como o planejamento linguístico e a língua na educação". Tal como em todos os países africanos, em Moçambique, como se observa no quadro 1, os números exatos das línguas bantu moçambicanas estão longe de serem consensuais. Para esses autores,

> A modalidade enumerativa é baseada na crença de que as línguas em geral, mas particularmente as formas africanas de fala, podem ser contidas e controladas. Para que a contagem aconteça, as línguas são rotuladas, mesmo que 'nomear idiomas seja um tipo de consciência ocidental, um artefato embutido na educação formal ocidental, em um continente em que a maioria não é formalmente alfabetizada no sentido ocidental […]. Ideologicamente, os números assumem um duplo papel: em alguns casos, são usados para oprimir os falantes destas línguas e, em outros casos, alguns linguistas evocam os mesmos números para exigir reparação ou compensação (Makoni; Silveira, 2018, p. 384-385).

No nosso entender, a questão censitária das línguas moçambicanas, pode estar a ver com a promoção do multilinguismo, uma vez que a questão do tribalismo associada ao etnocentrismo foi um trunfo usado pelo colonialismo português para desagregar os moçambicanis. O certo é que essas línguas são faladas em todo território nacional, com enfoque no meio rural.

O contato entre as línguas bantu e línguas estrangeiras aconteceu mais tarde. Primeiro com os árabes e mais tarde com os português. Como resultado desse contato, as línguas estrangeiras se tornaram de trocas comerciais e depois foram assimiladas ou apropriadas pelos nativos, tal como a seguir detalhamos.

A chegada dos árabes trouxe mudanças significativas para essas sociedades, mas as culturas e línguas bantu em Moçambique já eram complexas e organizadas antes dessas influências. Cada grupo etnolinguístico mantinha um território distinto e, dentro dele, sistemas próprios de organização social, economia, espiritualidade e linguagem que formavam uma base cultural resiliente. Essa estrutura bantu foi, e continua sendo, uma parte essencial da identidade e da história cultural de Moçambique.

1.2. O contato entre as línguas bantu moçambicanas e o árabe

O contexto histórico e sociolinguístico de Moçambique é caracterizado por um rico mosaico de interações linguísticas, influenciado por múltiplas ondas de comércio, colonização e migração. Tal cenário originou um ecossistema linguístico nacional. Na sequência, Rego (2012) descreve o país como um mosaico cultural, religioso e etnolinguístico, resultado de convivência de vários povos, incluindo os árabes.

A presença árabe em Moçambique remonta a diversos séculos antes da colonização europeia. Comerciantes árabes e indianos estabeleceram zonas comerciais ao longo da costa moçambicana (Angoche, Quitangonha, Ilha de Moçambique, Quelimane, Ibo, Sancul e Sofala), cujas trocas comerciais consitiam no marfim, ouro, peles de animais, produtos provindos dos reinos do interior de Moçambique e especiarias, incensos e mais tarde armas de fogo e pólvora, produtos trazidos por esses asiáticos (Rita-Ferreira, 1982; Medeiros, 1997). Essas trocas comerciais influenciaram significativamente nas práticas culturais e linguísticas.

No campo da linguística, Barreiros (1948) relata que há um desenvolvimento de escrita com caracteres árabes divulgada em todo o território yawo, havendo um *mwalimo* (professor*)* para ensinar a ler e escrever. Vale ressaltar que essa escrita deixou um vasto espólio lexical no português moçambicano, a exemplo da palavra "Moçambique", que vem da aglutinação ou amálgama do nome *Musa Bin Biki*, um comerciante árabe que havia se estabelecido ali por muito tempo. Tal amálgama da junção do nome desse comerciante pelos portugueses, talvez por dificuldade de ir soletrando nome por nome, resultou nesse vocábulo.

Por seu turno Amide (2018) acrescenta que, na região do Niassa, o contato entre o povo *Yawo* e os árabes trouxe consigo mudanças significativas de âmbito linguístico. Os antropônimos: Momadi, Mwamedi, Muemedi, Mahomed, Isa, Awa, Adamu, Atija, Alabia, Patuma (Fátima), Yusufu, Bulaimu, Madiaamu, Chabane, Chaual, Namasaani, Lajabu, Juma, Jumanne, são nomes inspirados do imaginário muçulmano. Alguns desses nomes estão referenciados no livro sagrado (Alcorão), com enfoque aos nomes proféticos (Maomé, José, Maria, Abrão, Jesus, Eva e Adão), nomes ligados à família e à vida conjugal do profeta (Khadija Bint Khuwaylid, Fátima Bint Muhammad), meses muçulmanos (Shawwal, Sha'ban, Ramadã, Rajab) e dias de semana (Jumu'ah). Ainda, a adesão a religião muçulmana tem levado a cabo a incorporação e manutenção de termos religiosos nas línguas bantu, tais como: *mashanllah, asalaamu allaikumu, Allah*, etc.

No panorama linguístico moçambicano apresentado no quadro 1, da seção anterior, não está catalogada uma língua propriamente de origem árabe, apesar de existirem pequenas escolas corânicas e das orações serem realizadas em árabe. No entanto, Monteiro (2003) considera o Swahil, Kimwani, Ekoti (uma variante do Emakhuwa) e algumas línguas que se falam no litoral moçambicano, sendo idiomas de origem árabe. No nosso entender, esse processo ocorreu por acomodação divergente, tendo dado rumo à formação dessas línguas. Esse cenário linguístico ocorreu no século VIII (século de dominação árabe em Moçambique) devido à interação social entre os árabes (Rita-Ferreira, 1982; Medeiros, 1997, Ki-Zerbo, 2010) e alguns povos da costa moçambicana.

No campo religioso, constitucionalmente Moçambique defende a laicidade do estado, garantindo a liberdade religiosa e o respeito por todas as manifestações religiosas presentes no país. À luz deste preceito observa-se uma crescente adesão à religião muçulmana entre a população moçambicana, representando cerca de 18% da população total (INE, 2017). Apesar dessa laicidade do estado, é inegável que algumas das práticas religiosas interferem no poder executivo e judicial. Por exemplo, já se observa a acomodação de alguns eventos religiosos que culminam na concessão de feriados pelo Estado. Esse cenário não passa despercebido à questão linguística, uma vez que alguns desses feriados ou eventos não existem no calendário ocidental (adotado por Moçambique), por isso a sua designação é transportada tal como em árabe, a exemplo de *Eid al Adha, Eid al Fitr*, etc. Judicialmente, a poligamia não está autorizada, mas também não se condena a um homem polígamo, pois, o Estado mostra-se tolerante a essa prática religiosa. Assim, a atual tendência de crescimento da religião muçulmana em Moçambique traz consigo diversas implicações culturais, que podem ser analisadas a partir de diferentes perspectivas apresentadas por estudiosos no assunto.

O estudo de Folige (1998) oferece possíveis reflexões sobre as implicações culturais da crescente adesão ao islamismo em Moçambique. O autor analisa a influência da religião muçulmana na construção de identidades religiosas e na interação entre diferentes grupos étnicos e religiosos no país. Por meio de sua pesquisa, Folige (1998) argumenta que a adesão ao islamismo traz elementos culturais e sociais que podem contribuir para a coesão e identificação dos indivíduos com essa religião.

A entrevista de Ungulani Ba Ka Khosa, realizada em 2015[6], complementa a análise de Folige ao explorar as motivações e experiências de conversão de indivíduos ao islamismo em Moçambique. Através dessa entrevista, é possível perceber que a adesão ao islamismo muitas vezes se relaciona com questões socioeconômicas, como a busca por oportunidades de trabalho, a educação e a mobilidade social. Esses aspectos culturais e sociais são fundamentais para compreender a crescente adesão à religião muçulmana em Moçambique.

Para além dessa contribuição, Ba Ka Khosa (2015) discute a questão identitária silenciada pela narrativa histórica de que o povo moçambicano é um só e está unido pela bandeira, o hino e a língua portuguesa, o que contradiz a matriz da diversidade cultural e do pluralismo linguístico. Contrapondo tal ideia, Ba Ka Khosa entende que em um país com cerca de vinte e três línguas, após a proclamação da independência nacional, esperava-se que as identidades marcadas ao universo etnolinguístico tivessem visibilidade no cenário nacional[7], conferindo-as uma plena liberdade e direito. Em contrapartida, se observa uma dicotomia: há, por um lado o discurso épico de unidade nacional, e do outro, o silenciamento da confrontação com outras realidades culturais.

A exemplo,

> O governo da época, sob a batuta dos heróis da gesta nacionalista, transladou o princípio reinante nas zonas libertadas de matar a tribo para construir a nação.O III Congresso da Frelimo, realizado dois anos depois da independência, em 1977, veio legitimar a uniformização cultural como condição única para a Unidade Nacional. Estavam criadas as condições para o estabelecimento da memória local e identidades que há muito procuravam cidadania para além do espaço étnico, graças à crescente urbanização do território (Ba Ka Khosa, 2015, p. 129).

À guisa dessa reflexão é importante frisar que muitas identidades foram aniquiladas, com o pretexto de que se opunham ao *slogan* e à palavra de ordem. Todas as práxis consideradas de origem colonial, como é o caso do batismo, da circuncisão, do casamento religioso, das vestes orientais, foram sacrificadas a bem da nova ordem ideológica. As práticas de origem muçulmana foram severamente combatidas, uma vez que eram julgadas feiticeiras.

Nesse sentido, é preponderante convocarmos as reflexões de Bouene (2003), Medeiros (1997) e Amide (2008) para a compreensão das implicações culturais da adesão ao islamismo no país. Esses autores abordam temas como a influência do islamismo na música e nas festividades,

---

[6] Entrevista extraída em Memórias perdidas, identidades sem cidadania. Revista crítica de ciências sociais. Disponível em: https://journals.openedition.org/rccs/5911

[7] Retomaremos esta discussão com detalhes em seções a posteriores

destacando a capacidade de adaptabilidade e coexistência dessa religião com as tradições culturais locais.

Portanto, a crescente adesão à religião muçulmana em Moçambique possui implicações culturais significativas. Estudarmos a influência árabe na vida do povo *Yawo* permite-nos a compreensão de fatores sociais, econômicos e culturais que propiciam a conversão e a identificação dos moçambicanos com o islamismo.

Para Medeiros (1997); Bouene (2003) e Amide (2008), a aceitação e acomodação do islão têm resultados na cultura moçambicana, em especial no povo *Yawo*, destacando-se:

- Influência no vestuário: a adesão crescente à religião muçulmana tem levado a uma alteração nos padrões de vestimenta da população, com um aumento na utilização do *hijab* (véu muçulmano) ou cabaia (burca) de cores brilhantes pelas mulheres para se distinguir dos homens, uso de roupas mais conservadoras por homens - túnica ou batina (*kansu*) e uso do cofió[8] (*kopya).*

- Impacto na alimentação: a religião muçulmana tem requisitos alimentares específicos, conhecidos como *halal,* que proíbem o consumo de certos alimentos, como carne de porco e bebidas alcoólicas. Isso tem levado a uma maior demanda por alimentos *halal* e à oferta de restaurantes e mercados especializados nesse tipo de produto. A partir dessa prática, o mercado de consumo moçambicano adotou o "Selo Halal".

- Alterações na arquitetura: a construção de mesquitas tem se tornado mais comum em várias regiões do país, refletindo a crescente influência da religião muçulmana na paisagem urbana. Assiste-se à implantação de mesquitas com construções típicas orientais, com os respectivos *mimbar,* ou seja, púlpitos para acolher grandes eventos festivos e adornos de casas particulares com imagens de meia-lua.

- Integração social: a crescente adesão ao islamismo tem levado a uma maior interação entre a comunidade muçulmana e as outras comunidades religiosas em Moçambique, criando oportunidades para o diálogo intercultural e a troca de experiências. Para tal, surgiram duas frentes, nomeadamente, Conselho Islâmico de Moçambique e Congresso Islâmico de Moçambique.

[8] Barrete semelhante ao fez turco usado por homens ayawo muçulmanos

- Educação: a religião muçulmana tem uma forte ênfase na educação religiosa e tem sido responsável pelo estabelecimento de instituições educacionais que oferecem ensino islâmico (*Madrasa*). Isso tem contribuído para a difusão de valores e conhecimentos religiosos entre os seguidores do islamismo.

- Papel da mulher: a crescente adesão à religião muçulmana tem levado a uma reafirmação do papel da mulher na sociedade. Embora seja importante lembrar que as interpretações e práticas religiosas podem variar, algumas comunidades muçulmanas têm um enfoque mais tradicional em relação aos papéis de gênero.

- Festividades: a adesão à religião muçulmana tem trazido consigo a celebração de festividades islâmicas, como o *Eid al-Fitr* (Festa do sacrifício), que são amplamente comemoradas e têm impacto na vida cotidiana e na cultura local.

- Impacto na música e dança: a adesão à religião muçulmana tem influenciado a música e a dança em Moçambique, com o surgimento de estilos e ritmos característicos da cultura islâmica, que são apreciados por seguidores da religião e não só como do *tufu* (dança de base feminina)*, sikidi* (dança de base masculina). Isso tem contribuído para a diversidade cultural do país.

- Na higiene: carregamento de bules para ablução (lavagem das mãos e pés na hora das orações).

- Evocação de Deus Supremo (*Allah*) e Profeta Mohammad, como seu mensageiro e realização de enterros, tendo em conta à localização do *Kaba* e a nascente do sol (Médio Oriente); realização de missas solenes em todas as sextas-feiras; efectivação de cinco orações diárias; jejum uma vez por ano.

Quanto à realização das cerimônias fúnebres, é difícil separar a prática muçulmana da prática tradicional *ayawo*, pois se realiza de forma sincrética. Aliás, a "prática muçulmana predomina manifestando-se mais nas orações, no banho ritual do corpo, na posição das campas[9], **as mulheres que não acompanham, nem se fazem ao cemitério**, nas cerimónias de sadaka (Amide, 2008, p. 34-35, grifo nosso).

[9] No português de Moçambique, campas referem-se a sepulturas abertas no subsolo a 3 metros de profundidade. Os enterros são realizados com a face do defunto voltada para o Oriente Médio, como ritual muçulmano.

Quanto ao casamento, no islão

> O homem pode ter mais de uma mulher, mas só a primeira quem casou, **com a celebração do *ndowa***, é considerada a mulher grande. Cada mulher vive independente na sua palhota [casa] e nela acolhe o marido quando este se resolve a passar uns dias com ela. Tem esta obrigação de o alimentar durante esse tempo, mas dele recebe, também a obrigação, panos para se vestir e enxadas para 'culimar' [capinar em um campo de cultivo]. De harmonia com tais usos, o homem passa os dias ora com uma das suas mulheres, ora com outra. A mulher que case com um indígena de povoação diferente, não acompanha o marido porque não pode abandonar a sua povoação natal. O casamento por herança dá-se por falecimento do marido. Como as mulheres fazem parte do espólio, o herdeiro, o irmão mais velho do falecido, recebe-as em casamento; da mesma forma e seguindo idênticos usos. A mulher sempre que fique viúva, é forçada a contrair segundas núpcias (Barreiros, 1948, p. 4, grifo nosso).

Apesar de essas práticas contradizerem com a modernidade, tendo em conta a fatores de ordem social e econômica, a poligamia é aceite no contexto muçulmano, pois ao homem é permitido que case com várias mulheres, desde que tenha condições para as sustentar. De facto, "o Islão tolera a poligamia, fixando em quatro o número máximo de esposas legais desde que o homem consiga manter a balança da justiça e equidade entre todas esposas" (Bouene, 2003, p. 121). Porém, à mulher, por regra, tal costume não é permitido. A poligamia é uma das práticas que permitiu a rápida adesão do povo bantu ao Islão, como é o caso do povo yawo, pelo fato de este povo por natureza ser poligâmico, como refere o estudo de José de Almeida Barreiros.

Atualmente, registram-se resquícios de influência árabe não só na prática da religião, na alimentação, como também na cultura. Em termos territoriais, as regiões costeiras, em cidades importantes como Pemba, Ilha do Ibo, Moma, Angoche, Ilha de Moçambique, Nacala e algumas regiões do interior de Niassa e cidades da costa das províncias da Zambezia, Sofala e Inhambane, são um exemplo da presença árabe em Moçambique, pois, guardam memórias na arquitetura, canções/música e a língua *swahili,* "uma síntese mestiçada, na qual elementos árabes, indianos e persas foram assimilados pelas culturas [do povo bantu] (Monteiro, 2003, p. 107).

1.3. As línguas bantu em contato com o português como língua de colonização

Não se pode ignorar o fato de que para a aquisição de algumas práticas culturais do moçambicano, com enfoque no casamento religioso *Ndowa*, tiveram como base as línguas e culturas em contato. Com o estabelecimento dos portugueses gerou um contato linguístico,

originando o multilinguismo e à medida que foi havendo convivência entre esses povos, surgiu o contato entre culturas, gerando a aculturação.

Antes de adentrarmos sobre o contato, é interessante elaborarmos dois questionamentos: (i) De que modo os contatos foram estabelecidos entre as línguas bantu e o português, entanto, língua do colonizador? (ii) Como o contato entre as línguas bantu e o português influenciou a evolução e a formação de ambos os idiomas? Essas indagações remetem-nos para um olhar sobre as mudanças lexicais que uma língua passa no decorrer dos tempos; sendo que, quanto mais prestígio detém uma língua, maior é a sua atuação no contato linguístico, como a seguir abordaremos.

Ora, a interação entre as línguas bantu e o português, a segunda língua deteve o domínio político e linguístico. Apesar disso, as línguas bantu continuaram a ser faladas na vida cotidiana, enquanto o português foi sendo usado em ambientes formais, como na educação, na administração e no comércio. Como resultado do contato prolongado, ocorreu um processo de variação linguística. As línguas bantu a influenciaram sobremaneira a forma como o português é falado, dando origem a uma variante do português – o que alguns linguistas (Gonçalves, 2012; Timbane 2022; Machungo, 2022; Nhampoca e Ponso, 2022 [10]) chamam de Português de Moçambique (PM).

Este fenômeno linguístico acontece

> Quando dois povos entram em contacto durante um período considerável, como é o caso dos portugueses e moçambicanos, entre vários aspectos, as suas línguas acabam por se influenciar mutuamente através de aparecimento de alguns traços de uma língua no discurso de falantes da outra língua. Em literatura linguística, se o traço linguístico de uma língua que aparece na outra for generalizado, este fenómeno, chama-se empréstimo, mas se for esporádico e (quase individual, chama-se interferência, pois o processo de aquisição de uma língua não materna implica utilização dos órgão do aparelho fonador e de processos psicológicos formatados para uso na produção de sons e outras estruturas da língua materna (Ngunga, 2012, p. 8).

Em Moçambique, onde as línguas bantu são faladas pela maioria da população como o dissemos em linhas anteriores, o português falado difere em muitos aspectos do Português de Portugal (PE) ou do português-padrão, incluindo o vocabulário, a pronúncia e a gramática. Por outro lado, as línguas bantu também sofreram influências do português, incorporando muitas

[10] Pesquisa e ensino em línguas moçambicanas: um tributo a Bento Sitoe. Maputo: Gala-Gala Edições, 2022.

palavras portuguesas no seu léxico, especialmente em áreas como a tecnologia, a política e a cultura. Ou seja, o cenário linguístico em Moçambique continua a ser marcado pela complexa interação entre o português e as línguas bantu, com muitos falantes a serem bilingues ou multilingues.

Em concomitância a essa ideia, alguns estudos vêm defendendo, afirmando que,

> Qualquer tentativa de se adaptar à variedade do Português Europeu (PE) redunda num fracasso para além de camuflar a identidade linguística da variedade que carrega elementos da cultura moçambicana. Qualquer cidadão/cidadã que se envergonha da sua própria variedade linguística tem problemas de autoestima e, sobretudo de identidade, o que em muitos momentos é causado pelo preconceito linguístico debatido com pormenor pelos linguistas brasileiros Marcos Bagno e Carlos Alberto Faraco. O(a) cidadão/cidadã que se envergonha da sua variedade estaria sofrendo as consequências da ideologia colonial que tanto prejudicou as sociedades por longo tempo de colonização. Imitar a variedade europeia do português era tido como o 'uso correto', o 'bom falar' (Fernando e Timbane, 2022, p. 150, grifo nosso)

A partir deste trecho, constata-se que a emergência do debate sobre o identitarismo linguístico moçambicano é legítima, pois promove o reconhecimento e a valorização de grupos historicamente marginalizados, lutando por direitos, representatividade e igualdade. Por um lado, a luta da promoção da nossa identidade moçambicana constitui-se em uma diferença colonial, que é o lugar de confrontação entre projetos globais (imposição do PE) e histórias locais (cultura e línguas bantu) (Mignolo, 2003). Por outro, defender a ideia da existência do Português de Moçambique é lutar contra as teorizações provenientes das fronteiras de exclusão criadas pelo projeto global/projeto moderno que se operam na colonialidade ou atuam na matriz colonial de poder e do saber que "[…] se baseia na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular desse padrão de poder e opera em cada um dos planos, áreas e dimensões, material e subjetivo, da existência social cotidiana e em escala societária" (Quijano, 2000, p. 342).

Assim, tomar em atenção à ideia exposta por Quijano, perpassa em deslocá-la à escala da epistemologia dos estudos da linguagem, com vista a denunciar a tal colonialidade, pois se constitui em "sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas" (Cesáire, 2020, p. 4), cujo binômio é colonização igual à coisificação do outro.

Apesar de o contato das populações moçambicanas com os portugueses ter sido concebido em ambientes de coibições e violências que caracterizou o projeto colonial, de forma geral, permitiu o estabelecimento de interferências fonéticas (desvozeamento de sons consonânticos, desvibração do som líquido, metátese dos sons líquidos, entre outros), fonológicas (inserção da glide /y/, elisão de /a/, substituição de /e/, epentização de /a/ final, entre outros), semânticas e de code-switching na alternância entre línguas no nível sintático (Ngunga, 2012), fenómenos marcantes em todas as línguas naturais. Embora tais fenómenos linguístico tenham acontecido, é importante sublinhar que as línguas bantu e português cada uma tem o seu próprio conjunto de regras gramaticais e estruturas únicas, o que torna a tarefa de tradução e entendimento intercultural um desafio.

Em suma, o contato entre várias línguas e culturas é, de certa forma, o contato existente entre os falantes. O que leva à uma relação que não pode ser neutra, porque é marcada por atitudes, por emoções e por critérios que os falantes seguem a respeito da fala, seja em relação à sua língua ou ao outro e à sua fala, como se observa nos exemplos acima.

1.3.1. Durante o período colonial

Na situação africana**,** a Conferência de Berlim de 1884 -1885 constitui um marco fundamental na implantação da moderna doutrina colonial; o que alguns acadêmicos defendem que seja um dos pilares do direito internacional contemporâneo **(**Craven, 2015). Porém, Cabaço (2007) entende que esse marco constitui uma interpretação histórica e pedra militar no estabelecimento do poder colonial que viria a caracterizar a ocupação total de África no século XX. No entanto, a presença do português no acervo linguístico moçambicano remonta ao tempo da expansão portuguesa a partir de 1490.

Seja como for, o processo de implantação da língua portuguesa em Moçambique associa-se a esse processo de colonização. Para sermos precisos, as condições que conduziram ao uso amplo do português em Moçambique estão ligadas às mudanças políticas, econômicas e culturais instituídas pelo Estado colonial e consequente assinatura do Pacto de Berlim em 1885 (Firmino, 2013). Um cenário político-linguístico de que vergonhosamente a Europa e Portugal se orgulham como uma conquista épica, apesar das mazelas e violências impostas aos povos conquistados.

Porém, a conquista e o domínio territorial em Moçambique não foi da noite para o dia. Os portugueses tiveram que enfrentar a resistência de diversos reinos e impérios. Para isso, a ocupação efectiva de Moçambique ocorreu na década de 1930, após o término da Primeira Guerra Mundial.

Nessa perspectiva, Ponso (2016, p. 60) argumenta que "durante os primeiros séculos da colonização portuguesa em Moçambique, a imposição do português como língua de poder foi imprescindível para que a metrópole colonial mantivesse sua estrutura de dominação". Essa violência não só visou inferiorizar as línguas moçambicanas de origem bantu, como também na sua morte (glotofagia ou linguicídio) e repressão da cultura dos povos, configurando em colonialidade de saber e de poder, como bem expõe Anibal Quijano (2005).

Essa coibição, conforme Ponso (2016), teve o seu ponto mais alto nos primeiros séculos de ocupação colonial em Moçambique, uma vez que nesse período, a língua portuguesa era obrigatória para os moçambicanos (assimilados), com vistas a manter a sua estrutura de dominação. O Estado colonial português para manter esse objectivo, cunhou em 1954, o Decreto-lei número 39.666, de 20 de maio de 1954, referente ao Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique.

Para Cabaço (2007), em 1930, foi instaurado o Ato Colonial, cuja intenção foi decretar o quadro jurídico institucional para uma vigente política de dominação, respaldados nos ideais nacionais de modo a alicerçar o domínio nos territórios coloniais. Severo e Makoni (2015), também se juntam, afirmando que, em 1921, o uso das línguas autóctones foi proibido nas escolas missionárias. Conforme Gonçalves (2012), a restrição dessas línguas no domínio oficial teve fundamento no fato de ameaçar o projeto da assimilação linguística e cultural das populações colonizadas.

No outro plano, com a chegada dos colonizadores portugueses, instalou-se um algoritmo de categorização de todas as práticas culturais e suas línguas à margem da cultura europeia. "Esta marginalização das línguas bantu [e suas culturas] manteve-se [imbricada] nos primeiros anos da pós-independência, embora num quadro político-ideológico diferente" (Gonçalves, 2012, p. 2).

Contrariamente, tal ato não só impedia a fala das línguas autóctones, mas também visava promover a relevância do Ato Colonial para a organização do estado português nas colônias, e por consequente na concepção da política de assimilação, dado que, com esse documento,

Portugal assegurava a precisão de civilizar as populações nativas e gerar novos cidadãos portugueses (Ponso, 2016).

> É importante assinalar que já no período pós-república portuguesa se instituíra uma legislação concernente às atividades de educação das Missões, proibindo o uso de línguas locais africanas - leis de 1921 e 1929. Em detrimento de outras missões - como as de tipo protestante - a educação indígena ficou nas mãos da Igreja Católica, perpetuando-se assim o sistema dual do indigenato, desta vez, no âmbito da educação. Havia dois sistemas educacionais: um para os africanos sob a orientação da Igreja Católica, o *ensino de adaptação* (chamado de 'ensino rudimentar' até 1956), e outro para europeus e africanos assimilados, o *ensino oficial* (Ponso, 2016, p. 62).

Para expandir a língua portuguesa, o sistema colonial desautorizava através de leis e decretos o uso das línguas bantu em instituições públicas, incluindo a escola. Por conseguinte, a igreja católica contribuiu fortemente para a implementação dessa política. A imposição da língua portuguesa como língua de "civilização" durante o período colonial não só foi cruel, como também instituía uma política de silenciamento das línguas africanas de origem bantu. Essa violência é relatada por José Craveirinha, poeta moçambicano, em uma entrevista com Omar Tomaz e Rita Chaves:

> […] tinha de falar português e a minha madrasta não admitia que falássemos na nossa língua africana, até mesmo os empregados domésticos estavam proibidos de falar conosco em *ronga* [língua africana do sul de Moçambique]. Eu procurava falar as duas línguas. Hoje ainda percebo perfeitamente mas não corretamente. E eu sinto isso como uma perda, como se fosse aleijado, como se me faltasse um braço, uma perna. Mas sinto também que comigo não acontece como com muitos outros, outros mulatos que nem uma palavra sequer sabem falar. De fato havia uma proibição, mas as pessoas reagiam de diferentes formas. (...) Devíamos ser bilingues, mas os portugueses não aceitavam isso (Craveirinha *apud* Tomaz; Chaves, 2003).

Diante do exposto, denota-se que o discurso colonizador que se levanta por meio destes dizeres prescreve políticas linguísticas, as quais renderam uma censura, um silenciamento local (Orlandi, 1984), uma dominação ideológica que concorria para a etilização do português, pois todos os moçambicanos deviam tê-la como uma língua de prestígio e, em contrapartida, as outras línguas de natureza bantu eram expurgadas em ambientes formais, relegando-as ao esquecimento e consequente apagamento.

Quanto a educação dada à população pelos missionários não era para o desenvolvimento integral do sujeito, mas sim, a de conversão religiosa, que tornava mais fácil a efetivação da dominação colonial. A doutrina ensinada tendia para a valorização do homem branco e não na fé

propriamente cristã. Ou seja, "[...] a educação religiosa era parte de uma ampla estratégia de dominação total do africano" (Ngunga, 2011, p. 295). Em parte, nas colônias portuguesas, como rememora Ponso (2016), o ensino era ministrado apenas em português e dirigido para um pequeno grupo de moçambicanos denominado por "assimilado", com vista a instituir uma essa camada reduzida que ajudava a exploração estrangeira a se manter.

Estrategicamente, na política de assimilação

> Legalizou-se a diferença; institui-se um apartheid – em duplo sentido. Primeiro, entre europeus e africanos; aqueles, considerados cidadãos por natureza; estes, incivilizados, foram excluídos das benesses concedidas a cidadãos portugueses. Em segundo lugar, foi aprovada uma perversa separação entre africanos assimilados e não assimilados (Meneses, 2010 apud Proença, 2023, p. 209).

No campo educacional, por exemplo, assistiu-se à administração de programas de ensino excludentes. O ensino rudimentar, que compreendia as primeiras três classes do ensino primário, era estruturado da 1ª a 3ª classe e o ensino elementar era composto por quatro primeiras classe, isto é, da 1ª a 4ª classe. A maioria das populações não tinha acesso ao ensino. Parte que tinha acesso estudava da 1ª a 3ª classe rudimentar. Em alguns casos, alguns populares dessa modalidade eram criteriosamente referidos ou selecionados para estudar a 3ª e 4ª classe elementares. Por um lado, em muitas das escolas primárias frequentadas por indígenas eram lecionadas por professores negros formados em escolas de formação de professores de magistério primário, os chamados monitores. Por outra, as Missões somente detinham o poder de ensinar aos indígenas na língua portuguesa (Estatuto Missionário de 1941).

A partir desses pressupostos, Macaringue (2017) explica que o português ganhou um valor importante e particular na medida em que serviu de mecanismo de manifestação de diferenças linguísticas e culturais entre os moçambicanos e os portugueses, o que também permitiu a Portugal estratificar dois grupos sociais: os civilizados, alcunhados por assimilados que em larga medida serviam de suporte ao aparelho administrativo colonial e os não civilizados, tachados como indígenas.

Ademais, em 1940, por meio de um acordo chamado *Concordata*, Portugal juntou-se à Igreja Católica, determinando o uso das línguas autóctones nos cultos. Na sequência, o Estatuto Missionário conferia mais poderes à Igreja Católica de Moçambique, tornando-a um aliado privilegiado do Governo Colonial na condução de todo o ensino indígena com finalidade de

“civilizar e nacionalizar o indígena por meio da língua portuguesa e gradual compreensão da doutrina e moral cristã” (Ngoenha, 2006, p. 27)

Constata-se que as praxis das línguas africanas no ensino e nos cultos religiosos não objetivava o seu destaque, muito menos das culturas locais por meio delas veiculadas, nem ao menos motivar as aprendizagens de forma eficiente, mas, sim, o intuito era formar moçambicanos sem qualificação, para que continuassem de forma pacífica o seu projeto de “civilizaçao”. Nesse cenário, Aimé Césaire, em sua obra “O discurso sobre o colonialismo”, denuncia que o colonialismo não foi e nunca havia sido um movimento benigno, nem visava melhorar a vida dos colonizados. Foi, sim, um sistema de barbárie cujo propósito era egocêntrico com o fulcro na exploração econômica.

Césaire (2020) compara o colonialismo à figura de Hitler ao afirmar que, dentro do capitalismo, preocupado por sobreviver existe um Hitler e dentro do altruísmo formal e da renegação filosófica existe um Hitler. É neste viés que Moreira (1956, p. 39) caracterizou a colonização de Moçambique, e de outros territórios então detidos por Portugal, como sendo um “colonialismo missionário”. Para o autor, esse tipo de colonialismo se particularizava em sua praxe. Por um lado, tinha como objetivo a vocação religiosa e a pilhagem dos territórios ocupados, por outro, “civilizar” as populações nativas pela assimilação. Ou seja, tirar o africano das trevas e mostrar-lhe a luz da civilização. Desse modo o indígena [11] estaria em uma consequente dialética da irmandade cristã. Uma triste situação recalcada por Césaire (2020, p. 15), como sendo “o grande responsável é o pedantismo cristão, por ter enunciado equações desonestas: *cristianismo = civilização*; *paganismo = selvajaria*”.

Em 1953, foi divulgado o Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique que determinava e generalizava em todas as províncias ultramarinas as condições para se tornar assimilado; um instrumento regulador que foi usado até 1961, ano da sua extinção. Só para lembrar, em seu capítulo 3, alínea b, obrigava falar corretamente a língua portuguesa. Portanto, uma alínea que vinca a importância da questão linguística, reiterando a necessidade de se falar corretamente a língua portuguesa. Ou seja, o estatuto confirmou a figuração sobre o padrão do Português Europeu, o qual era detido o “puro” e o mais correto.

Para Makoni e Severo (2015), esse conjunto de leis postulado no Estatuto do Indigenato, no qual decretou a política da assimilação, configura como sendo uma política linguística, na

[11]Termo excludente usado para designar o povo africano.

medida em que redefinia as relações linguísticas na sociedade colonial, afetando inclusive a escola. Aliás, com relação às "políticas linguísticas, o Estatuto legitimou e racionalizou as diferenças linguísticas, em que o maior ou menor domínio da língua portuguesa ou de alguma língua africana seria signo de maior ou menor grau de civilidade" (Makoni; Severo, 2015, p. 66). Portanto, no período colonial, a civilização só poderia ser alcançada por meio da negação das línguas e tradições africanas.

Apesar de todas essas repressões ou coibições, os a*yawo,* tal como outros povos africanos, sempre mantiveram a sua língua, os seus hábitos e costumes, à margem das políticas linguísticas coloniais. Um exemplo de resistência e preservação da cultura. Primeiramente, uma das formas de resistir se configurou na recusa de frequentar a escola, uma vez que ao lado de uma escola existia uma capela. Ou seja, a recusa na conversão ao cristianismo tinha como fundamento no fato dessa religião ser considerada do homem branco.

Seguidamente, alguns hábitos e costumes eram praticados no âmbito familiar, tal como são o caso do casamento (*ndowa* ou lobolo) e dos ritos de iniciação, que consistiam na circuncisão e escarificação de algumas partes do corpo, práticas feitas à revelia das políticas da época. Em concordância com Ponso (2016), a hipótese de preservação de aspectos culturais à margem da imposição do Estado no período colonial em Moçambique está presente no jornal *O Brado Africano*, fundado pelos irmãos Albasini, um instrumento que destaca a questão identitária.

Nessa perspectiva, Ponso (2016, p. 61) aponta que "quando *O Brado Africano* foi publicado em português e em *xirhong*a [umas das línguas bantu do sul de moçambique], o regime colonial considerou-o uma afronta e baniu-o", pois, sendo um jornal produzido por assimilados, não só era direcionado a esta classe da sociedade e a elite africana, como também exaltava a africanidade. Ainda que ocorresse a hegemonização da língua portuguesa nos seus publicados, o uso da língua xirhonga constituiu uma forma de luta e de resistência à corte portuguesa.

Mais tarde, com o desenvolvimento da comunicação social, o regime colonial introduziu, por razões administrativas, a utilização das línguas moçambicanas nas emissoras de rádio. A exemplo da Rádio Moçambique – Beira, foram instituídos programas em *Ciyawo*[12], *Shimakonde* e *Cinyanja*. Para Monteiro (2003), essa aparente inovação tinha como objetivo atingir as

[12] O "Ci"é um prefixo nominal, o qual antecede o nome da língua no sistema de classes morfológicas de algumas línguas bantu moçambicanas, como Sena, Yawo, Nyanja, e é pertencente à sétima classe nominal (Ngunga, 2002). No caso o "Ci" refere à língua. Ao longo da nossa dissertação alternaremos as palavras "Ciyawo" e "Yawo".

populações das zonas rurais no intuito de impedir, ou pelo menos reduzir, a expansão das ideias anti-coloniais e o acesso à informação dos países vizinhos independentes. Uma estratégia que Sitoe *et al* (1995) apontam que as autoridades coloniais, por um lado, recorreram ao uso das línguas moçambicanas para entreter e fazer crer numa suposta valorização da cultura nacional, e por outro lado, alguns programas eram emitidos em línguas moçambicanas para desinformar as populações sobre os objetivos da luta libertação de Moçambique conduzida por guerrilheiros da FRELIMO.

Para o povo moçambicano, apesar das violências impostas pelo sistema colonial, no sentido de torná-lo de símile ao português, resistiu-as, mantendo um vigor em suas culturas. Alias, essa repressão só favoreceu a aculturação. A postura da política linguística do sistema colonial português foi a de designar todas as línguas moçambicanas de natureza bantu como "dialetos", não só com conotações pejorativos, como também com o intuito de forjar directrizes culturais, históricas e políticas na comunidade linguística com vistas a impor a hegemonia do português.

O então cenário político moçambicano poderá ter gerado resistências a tais imposições, uma vez que ao longo da história colonial testemunharam-se situações de resistências nas construções de estradas, linhas férreas e nas plantações de monoculturas, consistindo em destruições de pontes, carris e fervura das sementes de algodão para impedir a germinação. Na frente educacional, muitas populações se recusavam a frequentar o ensino, simbolizando enfrentamentos e resistência à imposição da língua portuguesa e do catecismo nas escolas.

Vale lembrar que na época da colonização portuguesa, a língua portuguesa se tornou uma língua ligada ao poder, sedimentada por vias de leis que prendiam a função dessa língua à categoria privilegiada. O Decreto Português de 1921, que coibia o uso das línguas nacionais e o Estatuto do Indigenato, podemos afirmar que foram políticas linguísticas, uma vez que, prescrevem acerca da utilização da língua. Ademais, são essas leis que o povo enfrentou e resistiu a elas de forma severa. A sua resistência representa tantas outras que foram ocorrendo em torno das ex-províncias Ultramarinas de Portugal.

Os indígenas[13] passaram de modo inesperado à imposição da língua portuguesa, política de imposição de uma língua que persiste até hoje. Um dos argumentos pioneiros da política

[13] Refira-se que esta designação é equidistante à das populações originárias do Brasil. Ele foi cunhado pelo Estatuto do Indigenato, com o objetivo de estabelecer diferenças entre as populações brancas europeias, as populações locais e alguns orientais.

linguística é que “[...] há dois tipos de gestão das situações linguísticas: uma que procede das práticas sociais e outra da intervenção sobre essas práticas ” (Calvet, 2007, p. 69). O autor argumenta que as políticas linguísticas dizem respeito às grandes decisões relativas a respeito de língua e sociedade, com o fim de elevação do estatuto da língua. Porém, nem sempre coincide com a língua majoritária.

Nessa linha, Hamel (1998) estabelece que a concepção de políticas linguísticas é capaz de ser feita em sentido estrito e amplo. Neste caso, o sentido estrito segundo o autor compreende três domínios: a) a externa, que conceitua a função de cada língua em um cenário multilingue, com excepção de suas praxes e de suas responsabilidades públicas; b) encontra-se o campo interno encarregado pelas normas gramaticais, pela elaboração de dicionários e dos alfabetos; c) encontra-se o campo de ensino pedagógico, estabelecendo os planos de estudos, programas bilingues e os métodos de ensino.

Essa divisão entre políticas e planejamento tem sido revisitada mais recentemente por autores como Elana Shoamy e Bernard Spolsky, que argumentam que esses níveis são inseparáveis. Assim como não há uma nítida separação entre duas categorias disjuntivas para diferenciar, de um lado, as políticas estatais e, de outro, as comunitárias. Nas sociedades democráticas modernas, a análise das práticas e ideologias linguísticas tornou-se mais relevante do que a discussão centrada exclusivamente na legislação oficial (Ponso, 2024).

Com suporte dispostos pelos linguistas pode-se considerar que a atitude de repressão das línguas moçambicanas pelo colonizador, que anteriormente mencionamos, é de índole de uma política linguística, já que essa atitude procurou determinar quando e onde os “indígenas” deveriam usar as línguas nacionais. A propósito, às populações nativas eram permitidas a execução das suas línguas locais em círculos conversacionais das suas aldeias para a resolução de conflitos de vária ordem e na comunicação do seu dia a dia. Em casos de presença das autoridades para trabalhar com as populações, era indicado um intérprete pago pelos impostos, o qual era conhecido por “Língua”.

Acima, nos referimos como o governo português em Moçambique a pouco e pouco foi mudando as políticas linguísticas, a exemplo do uso das línguas moçambicanas em emissoras de rádios para conter o alargamento das bases da Frelimo e massificação da adesão das populações. Outrossim, no campo religioso, Monteiro (2003) aponta que os portugueses fizeram uma mobilização da população muçulmana para se opor a FRELIMO (movimento que lutava para a

independência de Moçambique) aproveitando-se da localização geográfica dessa população (norte de Moçambique) e da implantação da maioria das bases dos guerrilheiros. Apesar disso, os portugueses tiveram que acautelar a questão linguística, pois o Norte era caracterizado pela concorrência entre o português e o swahili.

1.3.2. O português e as línguas bantu durante a luta armada pela independência (1964-1974)

A luta armada pela independência de Moçambique, travada entre 1964 e 1974, foi marcada por algumas discussões linguísticas na frente do combate, onde a diversidade de línguas bantu conviviam com o português, a língua do colonizador. Durante esse período, várias questões linguísticas emergiram, a exemplo do estatuto da língua portuguesa na luta, no entanto língua do colonizador, o papel das línguas moçambicanas, entre outras. Numa primeira fase, tais questões influenciaram a dinâmica da luta e, mais tarde, a comunicação entre os diversos grupos envolvidos na guerrilha (Lopes, 2013).

O português, imposto pelos colonizadores portugueses, desempenhou um papel ambíguo durante a guerra de independência. Por um lado, o português era a língua oficial da administração colonial, usada pelo governo, pelas forças armadas coloniais e para o ensino. Isso forçou poucos moçambicanos (assimilados) a aprender português para conseguir empregos e para navegar na estrutura colonial. A insistência na utilização do português também atuava como uma ferramenta de controle e dominação cultural, tentando suprimir as línguas e culturas locais em favor da cultura portuguesa. Por outro, o mesmo português serviu como meio de comunicação entre os líderes da luta pela independência e os apoiadores estrangeiros, facilitando o estabelecimento de redes de apoio internacional para a causa moçambicana.

Em outro plano, a miríade das línguas bantu, línguas de muitos guerrilheiros, eram faladas por diferentes grupos étnicos. Por aqui, podemos levantar uma série de questões. Mas, vamos levantar somente duas questões que pensamos serem cruciais: (i) como podiam se comunicar diferentes grupos oriundos de diversas regiões do país? Que língua devia ser eleita para ser de comunicação e preparação político e militar?

Com essas indagações, ressalta-se que durante a luta armada, essas línguas desempenharam papéis cruciais, pois eram veículos de identidade cultural e resistência; serviam como meio de preservação e transmissão de tradições e valores locais, oferecendo um alicerce

para a resistência cultural contra o colonialismo. Ou seja, a diversidade linguística representou tanto um desafio quanto uma oportunidade.

A Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) esforçou-se para unir os diversos grupos etnolinguísticos em uma frente única contra o colonialismo. A utilização das línguas locais facilitou a comunicação, a mobilização das populações rurais e o fortalecimento da identidade nacional. A maioria dessas populações sendo analfabetas, a diversidade linguística também impôs desafios consideráveis na coordenação dos esforços de guerrilha. Com guerrilheiros de diversos *backgrounds* étnicos e linguísticos, a necessidade de intérpretes e a criação de formas eficazes de comunicação foram vitais para evitar mal-entendidos e desorganização (Januário, 2019, Correia, 2017).

A educação política e militar, que consistia no apoio e cuidado de crianças órfãs, cujos pais morriam em combate; a necessidade de se entregar voluntariamente para o serviço militar; transporte de materiais de guerra e distribuição de materiais de propaganda na zona inimiga, difusão das causas da lutar armada e de quem era o inimigo, feita em diversas línguas, permitiu assegurar a compreensão e o alinhamento dos seus princípios e objetivos entre todos os combatentes e apoiadores. Tal deologia perpassou até aos anos da independência, testemunhada pelas

> […] recomendações das duas conferências do DTI [Departamento do Trabalho Ideológico] da Frelimo para os órgãos de informação (em Macomia 1976, 1977) [que] priorizavam o uso das línguas nacionais nos programas informativos, formativos e recreativos da Rádio Moçambique dirigidos para zonas rurais (Rzewuski, 2022, p. 364).

A FRELIMO teve que navegar habilmente entre estas dinâmicas linguísticas para consolidar seu movimento, reconhecendo a necessidade de uma língua franca. Como estratégia adotou-se o português como língua de ligação entre os diferentes grupos de guerrilheiros. Saguate (2017) entende que o movimento inaugurou discursos oficiais de apropriação do português, graças a um conjunto de três concepções político-ideológicas e técnicas, nomeadamente: o pluralismo linguístico moçambicano que determinou a FRELIMO na não escolha de uma língua oficial para a comunicação dos guerrilheiros porque geraria conflito étnico no seio deles; a relativa facilidade comunicativa que o português oferecia dentro de Moçambique e no plano internacional para efeitos de cooperação e o estatuto técnico do português, face ao conhecimento

da escrita, que permitia o domínio de várias áreas do saber da altura, incluindo o catálogo de alguns armamentos de fabrico português e codificação da algumas comunicações do inimigo. Esse uso estratégico ajudou a unificar a comunicação e coordenação entre os diversos combatentes.

Nesta perspectiva, Firmino (2013, p. 8) defende que "o português foi também promovido pelo discurso oficial como língua da unidade nacional". Em plena fervente ideologia nacionalista e,

> Quando se deflagraram as guerras de libertação nacional nas colônias de Portugal, a língua portuguesa ganhou outro estatuto nos discursos dos líderes dos movimentos de libertação: facilitar o contato entre guerrilheiros de diferentes origens étnicas. Aos guerrilheiros moçambicanos, ideologicamente motivados pelo discurso da unidade nacional, era oferecida uma ideia de que a língua seria mais uma das armas de combate contra o inimigo, a mesma língua trazida e imposta por ele (Ponso, 2016, p. 63).

Este trecho não só evidencia o discurso oficial que tornou importante o uso do português durante a luta de libertação, como também demonstra o fator primário que determinou implicitamente a opção da política linguística pela FRELIMO. Através dessa definição estratégica da língua, os guerrilheiros vindos de todas as partes do país podiam se entender, prescindindo a escolha de qualquer uma das línguas nacionais como língua oficial, pois, na visão desse movimento, essa escolha criaria conflitos no seu seio.

A FRELIMO defendia que, para preservar a unidade interna, era necessário encontrar uma língua neutra, com maior enfoque o português. Na verdade, tratou-se de uma neutralidade relativa, dado que no movimento integravam também descendentes de portugueses, cuja língua materna era o português. Outrossim, a opção pelo português endossou uma comunhão entre Moçambique e alguns países africanos de expressão portuguesa (Saguate, 2021).

Assim, a escolha do português como língua que permitiu a unicidade entre os guerrilheiros abriu um precedente linguístico, do qual resultou na atribuição do seu alto *status* social e linguístico; o que nosso entender acaba sendo uma retoma do estatuto conferido a este idioma na época colonial.

Patel e Cavalcanti (2013) testemunham que a adoção do português como língua oficial em Moçambique remonta desde 1962, momento da criação da FRELIMO e a acomodação da língua do colonizador como instrumento de comunicação. Uma situação que para Firmino (2006) não

esteve em conformidade, nem simbólica, nem instrumental na diversidade linguística que caracteriza Moçambique.

Em resumo, durante a luta armada pela independência de Moçambique, o português e as línguas bantu desempenharam papéis multifacetados e interconectados. Enquanto o português funcionou como uma língua de unidade nacional e ferramenta de comunicação internacional, as línguas bantu foram essenciais para a identidade cultural e mobilização das diversas populações moçambicanas. A habilidade da FRELIMO em equilibrar e navegar estas dinâmicas linguísticas foi crucial para o sucesso da luta pela independência.

1.3.3. O português e as línguas bantu nos primeiros anos pós-independência (1975-1989)

O ano de 1975 foi assinalado pela proclamação da independência de Moçambique, consequentemente, começou o desafio para a construção de um Estado novo. Porém, quando se esperava uma nova forma vida despojada da experiência da "noite" colonial, o cenário mostrou-se contraditório.

Primeiramente, retomou-se uma discussão tida durante a luta armada sobre a linha ideológica que Moçambique independente deveria tomar. Ao invés de se adoptar a linha de orientação liberal, como alguns combatentes defendiam em 1977, a FRELIMO transformou-se de movimento para partido em pleno 3º Congresso. Um evento que foi tão decisivo para o desenvolvimento da linha de orientação ideológica – o Marxismo-Leninismo – ou simplesmente Comunismo.

A adopção do princípio marxista-leninista foi uma quebra de *iceberg* para muitos moçambicanos, pois se instituía um movimento ideológico chamado por alguns historiadores e antropólogos (Mazula 1998, Meneses, 2019) de "inquisição revolucionária", uma corrente construída sob pretexto da revolução com vista à destruição de valores culturais, sociais e lugares de culto (igrejas, mesquitas e locais sagrados), em prol da edificação de um Estado-Novo guiado pelo materialismo dialético. De fato, se recuarmos para a história medieval da inquisição, simbolicamente, pode-se comparar com essas coibições e repressões das tradições do povo moçambicano.

A religião e as suas práticas foram algumas instituições severamente atingidas. O casamento nos moldes tradicionais, como é o caso do ndowa, o nosso escopo de pesquisa, foi

atingido por ser considerado uma prática que concorria para o imobilismo social e retardava para o avanço da revolução e progresso da nova nação. No campo político e militar,

> O colaboracionismo instituído entre a administração colonial e os regulados […] prejudicou, por um longo período de tempo, o relacionamento entre as forças independentistas e as populações muçulmanas e, por esta via, entre muçulmanos e o novo poder erigido da luta de libertação nacional. A tal ponto que após a conquista da independência, e à semelhança do que aconteceu em muitos outros países africanos, o Islão e os seus praticantes eram vistos como colaboradores do poder deposto, em muitos casos como anti-progressistas. Lá onde ele não foi totalmente marginalizado era considerado um assunto puramente privado (Cardoso, 2003, p. 51).

Outrossim, a Igreja Católica não escapou desse ostracismo, dado que era considerada inimiga do povo, uma vez que, por longo tempo, os portugueses tiveram um pacto com o Vaticano não só na "missão de civilizar os selvagens", como também na criação de escolas, cuja pedagogia era o ensino pela palmatória e a repressão das línguas moçambicanas de origem bantu.

Após a independência, tanto as práticas do Islão, como a concordata entre os portugueses e a Santa Sé que reprimiu as línguas bantu, no entender da ideologia marxista-leninista, se configuraram em males sociais. Na sequência, Meneses (2019, p. 167) aponta que a luta contra tais males traduzia-se no desmascarar e combater "ao obscurantismo, ao tribalismo e a religião, entendidos com fenómenos sociais de ressaca do passado colonial, inclusive outros estranguladores (das áreas culturais, econômica e militares) de avanço da política da Frelimo". No entender da Frelimo, todas essas manifestações sociais retardavam o avanço da revolução. Vale lembrar que os refratários dos princípios ideológicos que a revolução apregoava foram filtrados da sociedade e enviados para "campos de reeducação[14]".

Ponso (2016), em reflexão a esses aspectos, disserta que,

> Nota-se a relação de causalidade entre o tribalismo e as brechas para a exploração neocolonial. O líder [Eduardo Chivambo Mondlane, primeiro presidente da FRELIMO] associa a submissão ao imperialismo às contradições que este pode encontrar na sociedade dominada, que por sua vez são oportunizadas por facções étnicas, tribais, raciais. Então a diversidade é negativa, uma fragilidade a propiciar o caminho para a segregação, a desfavorecer certo progresso social. Em segundo lugar, à língua portuguesa atribuíam-se os papéis de língua da ciência, da tecnologia, da literatura, da administração, da escolarização (Ponso, 2016, p. 66, grifo nosso).

[14] Na história contemporânea moçambicana, os campos de reeducação foram implantados em locais remotos de Moçambique sem condições mínimas de direitos humanos - Barnabé Lucas Ncomo. Uria Simango: um homem, uma causa. Maputo: Edições Nováfrica, 2003.

Tendo em contas as brechas que podem permear a implantação da possível dominação imperialista, concomitantemente, Meneses (2019) concorda que o apelo à igualdade provocou o apagamento das diferenças que formavam o tecido social moçambicano, em uma clara denúncia à a repressão e coibição de liberdade religiosa, e mortes ou apagamento de crenças deixadas e transmitidas de geração em geração pelos seus ancestrais.

A ideologia introduzida pela Frelimo para a construção da nova nação dividiu opiniões não só por colocar em causa a questão identitária, como também limitava a prática das manifestações culturais, uma vez que eram consideradas inimigas aos novos valores e construía uma imagem negativa às línguas moçambicanas. Por exemplo, foram combatidas estruturas tradicionais (os regulados), a religião e alguns hábitos e costumes por ser considerados da velha geração. Outrossim, as línguas bantu não mereceram atenção porque se receava promover o tribalismo. Aqui, começa a questão da política linguística que, por nós, merece ser explorada.

A propósito, Calvet (2002, p. 145) define as "políticas linguísticas [como sendo] o conjunto de escolhas conscientes referentes às relações entre língua(s) e vida social". É nesse viés que, no estado moçambicano, a situação político-ideológica da anteposição do português como língua oficial, de estado e da unidade nacional, na qual se organizam procedimentos de uma nação, originou-se através de um propósito político que objetivava uma unidade na diversidade de modo a defender relações de concórdia edificadas durante a luta de libertação nacional. Em contrapartida, em um país multilingue, uma política linguística que só privilegia uma única língua não só é excludente, mas também é elitista e glotofágico.

Em concordância com o nosso argumento, Ba Ka Khosa (2015) lamenta a adopção de ideais ideológicos pouco viáveis que procuravam moldar um corpo sem identidade, pálido, sem voz própria, desarraigado e sem rumo. Este autor entende que na celebração da nossa liberdade, entanto moçambicanos, se desperdiçou a oportunidade de nos libertarmos da memória colonial, sem revês e definir, com plena autonomia, o nosso futuro cultural.

Apesar desse receio de causar o risco de ficar deturpada a compreensão correta da base científica da revolução que tinha na altura (Rzewuski, 2022), era necessário entender que a

> Identidade, sendo sempre em processo, em permanente dialéctica com o passado e com o Outro, não se conclui e nunca assume o perfil dos modelos prescritivos. [...]. Esses modelos tendem a criar um novo tipo de conflitualidade social e psicológica entre a representação da identidade nacional unitária e a vida real do cidadão, problema que se

> agrava nas sociedades africanas pós-coloniais pela sobrevivência da estrutura tendencialmente dualista herdada da colonização (Cabaço, 2007 *apud* Ba Ka Khosa, 2015, p. 130).

No entender de Ba Ka Khosa (2015), com a proclamação da independência presumia-se que as identidades restringidas ao universo étnico ganhassem, no espaço soberano da pátria, a liberdade e o direito de confrontarem-se com identidades afins. Portanto, se uma língua é uma instituição cultural, então a existência de mais de 20 línguas em Moçambique, elas veiculam todo universo cultural (Ngunga, 2012). Logo, é consensual que o multilinguismo moçambicano é de viés identitário, ou seja, proporcionalmente igual ao multiculturalismo.

Neste sentido, a regra orientadora para o uso do português como língua oficial foi determinada por fatores técnicos e ideológicos. Sobre o aspecto técnico, Saguate (2021) relata que o país após independência estava longe de desenvolver condições rápidas que pudessem legitimar e descrever as variantes do português moçambicano. Com relação ao fator ideológico, a norma do colonizador se mostrava a mais correta para se evitar o afastamento no ensino e aprendizagem do português.

Essa discussão é retomada por Firmino (2021) ao expor que:

> Esses fatos massificaram para o fortalecimento da predominância do português, com isso, até certo ponto fez com que as línguas autóctones sofressem preconceito. O português ao desempenhar o papel de língua veicular, assegurava a união entre os cidadãos moçambicanos, ajudando a imaginar um estado nação com uma ideologia socialista, dentro das fronteiras territoriais (Firmino, 2021, p.170).

Ademais, várias ações governativas como a implantação de escolas primárias em lugares onde antes não existiam e a institucionalização do português com uma materialidade coletiva à luz da Constituição da República, permitiram massificar o português, conferindo-lhe um estatuto hegemónico. Este cenário linguístico, não só violenta, como também descrimina as línguas moçambicanas de origem bantu. A desculpa para que tal cenário linguístico aconteça, Fernando Ganhão, primeiro Reitor da Universidade Eduardo Mondlane, no seu discurso acerca da função das línguas em 1979, afirma que:

> Teria sido impensável que em 25 de Junho de 1975, se tivesse escolhido uma das várias línguas moçambicanas para língua nacional, porque as querelas que trazia fariam de certo perigar a existência do nosso estado uno, teriam impossibilitado a unidade que

> criamos no seio do nosso partido Frelimo e impedido as vitórias que já alcançámos na edificação das bases materiais e ideológicas para a construção da sociedade socialista. A decisão de se optar pela língua portuguesa, como língua oficial na R.P.M. [República Popular de Moçambique], foi uma decisão política meditada e ponderada visando atingir um objectivo, a preservação da unidade nacional e a integridade do território. A história da apropriação da língua portuguesa, como factor de unidade, nivelador das diferenças, veio desde a criação da FRELIMO em 1962 (Ganhão, 1979, p. 2).

Contrariamente, alguns países da região e vizinhos de Moçambique tiveram um cenário linguístico diferente ao definir duas línguas oficiais (Gonçalves, 2012). Por exemplo, a Tanzânia e o Malawi instituíram o *swahili* e *chichewa* (línguas bantu) e o inglês como línguas oficiais; o que deita em terra a tese apresentada por Ganhão, segundo a qual a escolha de várias línguas moçambicanas para língua nacional traria querela que fraquejaria a unicidade do estado.

A questão da unidade nacional é um *slogan* cultivado nos meandros políticos, o que não tem sido pacífico, pois, hoje em dia, observamos discursos linguísticos que denotam uma franca revindicação do ensino das línguas moçambicanas. Ademais, "as políticas linguísticas educacionais em Moçambique salvaguardam o princípio psicopedagógico, segundo o qual um indivíduo, criança ou adulto se alfabetiza melhor e mais rapidamente na sua língua materna ou numa língua que lhe é mais próxima" (Patel, 2022, p. 4). Este argumento deixa a descoberto a ideia de que,

> Para a educação, significa que a maioria dos alunos moçambicanos que ingressa no ensino primário não entende e não fala o português. De uma maneira geral, os moçambicanos falam pelo menos duas línguas moçambicanas e, às vezes, três. Contudo, para fins educativos, as comunidades locais são definidas como sendo linguisticamente homogéneas, pois, de uma maneira geral, há uma língua que é o principal meio de comunicação local e, no caso de programas de educação bilingue, é a usada no ensino (Patel, 2022, p. 5-6).

Apesar de haver pequenos esforços, que consistem na concepção de instrumentos, tal é o caso da *Gramática Elementar do Ciyawo*, *Dicionário em Changana e Rhonga,* aprovação da Lei 18/2018, de 28 de dezembro, lei do Sistema Nacional de Educação, etc, esta autora defende que Moçambique deve percorrer vários caminhos, desde a desconstrução de epistemologias e modelos ocidentais de pesquisa, desacelerar o incremento dos programas de ensino monolingue, dando atenção aos programas bilingues, formar professores primários nas disciplinas de matemática, ciências naturais e Sociais, e por fim, há que se criar um cônscio nas políticas de educação que adote uma educação bilingue que permite aos pesquisadores buscarem entender a

ideia de captar os sentidos que têm para os nativos, ou seja, compreender os conceitos e normas culturais segundo as definições e categorizações internas.

O estatuto atribuído ao português à luz do artigo 10, da Constituição da República de Moçambique 2004, confere super poderes a este idioma, pois é considerado língua oficial, da administração pública, de ensino, de uso nos meios de comunicação e de língua franca entre os diversos grupos étnicos do país (língua de unidade nacional), com a premissa de que "o multilinguismo [é epicentro e] foco de tribalismo, 'ismo' [deve] ser vigorosamente combatido". (Chimbutane, 2015, p. 51). Este cenário propicia uma procura enorme da língua portuguesa por muitos cidadãos, o que dá continuidade a repressão das linguas moçambicanas de natureza bantu.

Reiteradamente, o reconhecimento do português como língua de unidade se tem fundamentado provavelmente pela sua neutralidade, pelo motivo de não ser língua de nenhuma etnia moçambicana, por ela fazer uma ponte entre os povos moçambicanos de norte a sul, e por ser uma língua padronizada. Uma situação que, no nosso entender, é vaga, utópica e de perpetuação da colonialidade de poder e de saber.

Por outra, o projeto de combate ao analfabetismo, incumbindo o ensino de um papel dinamizador na sociedade, instituído pelo III Congresso realizado em 1977, foi um fracasso. Ou seja, o propósito da alfabetização em Moçambique pós-independência centrava-se, segundo Lopes (2004), na alfabetização como meio para as massas populares aplicarem as suas energias para a independência total e completa e para a restauração nacional. Essas ações foram orientadas de modo a apresentar justiça da educação como recurso e cenário para os povos se desenvolverem, ou seja, saírem da miséria. O pecado dessa política linguística ancora-se no expresso emprego somente do português como língua de ensino, descartando as línguas moçambicanas de natureza bantu.

Em conluio das convenções e do multilinguismo, matava-se a tribo e com ela se eliminava a presença linguística para se conceber a nação. Na perspectiva de Macagno (2009), o tribalismo, a superstição, o obscurantismo e a tradição foram menosprezadas e pisoteadas para a construção de um Moçambique independente – uma concepção da teoria marxista-leninista adotada no referido Congresso. No entender do governo da altura, essas práticas punham em causa o progresso do país ao representarem práticas da velha guarda e de uma sociedade ultrapassada.

Porém, na época dessa repressão e violência encabeçada pelos governantes do Moçambique independente e já não pelo colonizador, a nação que se pretendia erguer, eliminando as crenças, mitos e rituais da sua gente, era constituída por cerca de 50% da população analfabeta e em sua maioria se comunicava em línguas bantu no seu cotidiano, uma vez que possuía pouco ou nenhum conhecimento da língua portuguesa (Saguate, 2017). Um cenário suscetível às seguintes questões: como se podia pensar no progresso em um país cuja metade da população era analfabeta? Que varinha mágica se podia usar para despojar as populações das suas crenças e implantar a revolução? Obviamente, a resposta é única: caminhar sem ter em conta com tais heranças culturais a modelo de maoísmo, uma interpretação do marxismo-leninismo adaptada para as condições sociais e políticas da China - já que muitos construtores da revolução formam formados em países socialistas, como antiga URSS e China.

O analfabetismo linguístico apresentava desafios para o desenvolvimento do país, já que a falta de habilidade em português limitava o acesso à educação, à informação e às oportunidades de emprego "este quadro punha em causa a decisão política de instituir o português como a língua oficial e instrumento comum de comunicação e participação da população na vida nacional" (Chimbutane, 2015, p. 51). Desde então, como explica este autor, a ausência de instrumentos linguísticos das línguas bantu é uma realidade em Moçambique, embora haja esforços para preservar e promover a diversidade linguística. As línguas bantu ainda enfrentam desafios para se tornarem línguas de instrução e para serem utilizadas em contextos formais e oficiais. Portanto, a presente dissertação torna-se necessária e inovadora, pois vai se juntar aos demais esforços da criação de instrumentos linguísticos, sobretudo de viés multicultural.

Resumindo, as atitudes linguísticas em Moçambique pós-independente foram influenciadas tanto pela história colonial quanto pela identidade nacional. O português, por um lado, foi visto como uma língua de prestígio e valorizado como uma forma de acesso à educação e às oportunidades sociais e profissionais.

Esse cenário linguístico, segundo Nhampoca (2015) gerou uma série de problemas na introdução das línguas africanas nos sistemas educacionais dos países africanos, pois em um contexto linguístico africano, acarreta a partilha de espaço entre as línguas nativas e a do ex-colonizador, tornando-se a do ex-colonizador a que predomina na esfera oficial. Por exemplo, o caso de Moçambique causa um outro problema: a escolha da língua para o ensino. Este autor ainda explica que essas questões são recorrentes e dizem respeito à uma particularização do

multiculturalismo como o pioneiro de dificuldades e não como uma diversidade que deve ser cultivada.

Ora, o ponto mais alto da implementação do projeto que viemos debatendo e dos seus retrocessos só tiveram fim no IV congresso, realizado em 1983, que teve o *slogan* "Defender a Pátria, Vencer o Subdesenvolvimento e Construir o Socialismo", um lema que marcou uma "viragem nas políticas linguísticas de Moçambique e nas políticas públicas para o desenvolvimento" (Macaringue; Santos, 2019, p. 68).

Mazula (1995) secunda que esse congresso teve a particularidade de redefinição das políticas linguísticas do país ao impor a necessidade de se reconhecer o papel relevante das línguas bantu na construção e no ordenamento da unidade nacional e do bem-estar comunal. No nosso entender, foi um evento que deu um passo importante ao permitir o Estado reorientar os seus esforços para a correção da injustiça social que remetia a muitos moçambicanos à margem do pleno gozo efetivo da cidadania, tendo em conta que as questões linguísticas são cumulativamente integradoras e excludentes. Antes da realização desse congresso, sucedia que a mesma política que unia, inversamente segregava e a tentativa de unificar na diversidade por meio da língua portuguesa, também era excludente.

Importa abrirmos uma ressalva que, no campo científico, o estudo das línguas moçambicanas começa logo após independência, na Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, com a introdução de algumas disciplinas de Linguística Bantu e outras ministradas pela Faculdade de Educação (Ngunga; Faquir, 2012). Esforços iguais seguiram-se na institucionalização de três seminários sobre a padronização da ortografia das línguas nacionais. O primeiro realizado em 1988 lançou pilares sobre tal padronização; o segundo realizado em 1999 reconduziu a parte das discussões e aprimorou alguns aspectos do primeiro seminário, e o terceiro realizado em 2008 discutiu, entre outros aspectos, a problemática da escrita de línguas nacionais e objetivou um sistema de escrita dessas línguas (Ngunga e Faquir, 2012).

1.4. Situação linguística de Moçambique a partir dos anos de 1990

O fim do conflito armado que opunha entre a Frelimo e a Renamo culminou com a introdução da democracia e consequente revisão constitucional. Esse novo paradigma político permitiu adoção de várias mudanças, incluindo a concessão de novas políticas linguísticas à luz

da Lei nº 06/92, de 06 de maio, lei do Sistema Nacional de Educação (SNE). Essa lei adotou algumas inovações defendidas pelo artigo 04, que institui o ensino das línguas moçambicanas. Esta inovação veio dar resposta ao direito consagrado no artigo 09, da Constituição da República de Moçambique (CRM, 2004).

Para compreendermos o fracasso e sucesso do processo de desenvolvimento e valorização das várias línguas de Moçambique, urge fazer um breve recuo para a época colonial e para os primeiros anos da independência para analisarmos que políticas linguísticas foram adotadas nesses períodos, pois "[...] as políticas linguísticas existem para nos recordar, em caso de dúvida, os laços estreitos entre línguas e sociedades" (Calvet, 2007, p. 157).

A maioria dos estudos que pesquisamos aponta fracassos nas expectativas iniciais das quais, depois da independência, a língua portuguesa partilharia o seu espaço na educação, na informação, nos espaços públicos e privados, com as línguas moçambicanas de natureza bantu. Não acontecendo, este cenário criou uma zona em conflito que se configura em uma diferença colonial (Ba Ka Khosa, 2015; Mignolo, 2020). Essa política linguística mais tarde foi revisada, uma vez já se teve ciência que a nossa diversidade étnica e linguística, sendo enorme, era ofuscada.

A tal diferença colonial é consequente do terror que há muito primava o país, das identidades que sobreviveram a seculares tentativas de epistemicídio e das línguas acometidas ao linguicídio, cumulativamente fechando-se em seus nichos de sobrevivência. Apesar de descoberto esse cenário excludente, até hoje a língua portuguesa em Moçambique continua com o seu estatuto hegemónico. Para muitos moçambicanos, em particular das zonas rurais e suburbanas, o português é uma língua segunda. Geralmente é aprendida na escola pelo fato de ser uma língua veicular do conhecimento científico e técnico. Na sequência, a existência de uma única língua oficial em um país com mais de vinte línguas bantu coloca em vantagem a língua portuguesa, deixando para o último plano as diversas línguas bantu.

Hoje em dia, a prevalência da hegemonia do português em Moçambique tem suporte em dados estatísticos, pois,

> Não existe uma língua de maioria no nosso país. Escolher uma das línguas moçambicanas como língua nacional seria uma opção arbitrária que poderia ter sérias consequências (…) fomos, por isso, forçados a utilizar o português como nossa língua de ensino e para comunicação entre nós (Lopes, 2004, p. 20).

Em momentos de um *boom* populacional, sobretudo das zonas rurais, a posição acima contrapõe o direito contido na Constituição da República, sobre a valorização das línguas bantu como património cultural e educacional; o que sugere uma nova postura linguística. Essa mudança na abordagem da relação entre o português e as línguas bantu, como aludimos na introdução desta seção, se manifestou a partir dos anos 90, com a introdução do multipartidarismo, uma nova era política caracterizada por uma viragem político-ideológica em que se valoriza a iniciativa público-privada na educação, espírito multilingue e multicultural (Chimbutane, 2011). Aliás, o relatório do INE (2012) demonstra que as taxas de monolinguismo são altas nas zonas rurais, cerca de 80%, pelo fato de essas zonas haver poucas misturas étnicas.

A emancipação das línguas moçambicanas surgiu graças ao direito contido na CRM, operacionalizado pelo MINEDH, através do INDE e do grupo de pesquisa da UEM, liderado pelo Centro de Estudos Africanos e de outros "grupos de pressão" da sociedade civil, como Movimento de Educação para Todos. Nesse sentido, entre os anos de 1993 e 1997, instituiu-se o projeto experimental denominado por Projeto de Educação Bilingue em Moçambique (PEBIMO), como explicamos detalhadamente em linhas anteriores. Com a implementação da Reforma Curricular do Ensino Básico em 2003, introduziu-se definitivamente o programa de ensino bilingue em Moçambique, como uma inovação curricular, cujo objetivo foi de alfabetizar os moçambicanos em línguas moçambicanas para participar nos processos de desenvolvimento do país e na esfera política (MINEDH, 2020).

Em uma primeira fase coube a sua implementação a província de Gaza em língua Changana e português e a província de Tete em Cinyanja e português, tendo sido introduzidas em 23 escolas Ngunga*, et al* (2010). No plano central de planificação e monitoria, foram mobilizadas instituições público-privadas, como, Ministério da Educação, confissões religiosas, organizações da sociedade civil, ONGs, Universidade Eduardo Mondlane e Universidade Pedagógica (Nhampoca, 2015).

Em anos seguintes, o programa foi introduzido nas províncias de Maputo, implementando Xirhonga e Xichangana, Gaza Xichanganae Cicopi, Sofala Cisena e Cindau, Nampula Emakhuwa, Niassa Ciyaawo e Cinyanja e Cabo Delgado Emakhuwa, Shimakonde e Kimwani. Portanto, a sua expansão para o resto das províncias do país foi feita em 2004.

Conforme o Relatório de Avaliação da Experiência Piloto de Educação Bilingue do Ministério de Educação em Moçambique (MINEDH, 2013) das 23 escolas abrangidas em 2003, o

número subiu para 373 escolas (perto de 53.000 alunos) em 2011, e para 1.907 em 2018. O número de professores cresceu de 14 em 2003, para 4.045 em 2018. O número de alunos passou de 700 alunos em 2003, para 237 958 em 2018. Os dados de 2022 mostram o crescimento do número de alunos envolvidos nesta modalidade de ensino, assim como o número de turmas e professores. Esses números representam um avanço significativo, primeiro, em moçambicanos que apreendem o conhecimento científico em suas línguas, segundo, aprenderam a grafar as suas línguas e preservar a sua cultura.

Esse avanço é demonstrado pelo estudo de Chimbutane (2015), que expõe práticas e atitudes linguísticas em salas de aulas de professores de ensino bilingue e mostra o uso da língua materna dos alunos do ensino e aprendizagem da língua portuguesa como L2, um atual panorama linguístico em Moçambique. Para isso, a análise de crenças e práticas linguísticas em sala de aulas não podem ser dissociadas das políticas linguísticas adotadas no passado.

No entender de Lopes (2004, p. 40) "o modelo de bilinguismo inicial promove o uso de línguas bantu de forma mais humana, justa e harmoniosa". Portanto, o atual protótipo faz com que as crianças continuem a ter o contato com as suas línguas maternas na escola, suprimindo a barreira linguística existente entre a escola e a comunidade, promovendo as línguas locais nas classes iniciais e fazendo com que a comunidade olhe para a escola como centro de valorização e preservação dos valores sociolinguísticos e etnoculturais.

Definitivamente, com essa nova política linguística esperavam-se aproveitadas as habilidades comunicativas dos alunos em línguas nacionais para aprendizagem do português; uma vez que maior número de alunos tem o português como língua segunda (L2). Em contrapartida, é notória a aprendizagem detida em português baseada em modelos eurocêntricos.

Ora, se fosse implementada a política bilingue defendida na reforma curricular de 2003, de forma efetiva e eficiente, ajudaria não só a valorização das línguas e culturas, dentro do quadro da nossa diversidade e pluralidade, como também a evitava a evasão escolar. A oficialização destas línguas pode também auxiliar nas liberdades individuais em expressar nas suas línguas sobre o que sentem e o que desejam aprender, promovendo desta feita o direito linguístico (UNESCO, 1996).

Nessa persepctiva, Carolina Rodriguez Alcalá, em sua obra "A língua Urbana: o guarani no espaço público da cidade", evidência os discursos nacionalistas no século XX*,* no contexto dos movimentos de reivindicação novomundista surgidos na América Latina sobre a língua Guarani

que passaram a apoiar as políticas linguísticas no Paraguai. Nesse contexto, é importante mencionar a contribuição da autora, neste estudo, visto que esses discursos partilham paisagens linguísticas semelhantes comas políticas linguísticas do estado novo em Moçambique ao enfatizar

> A possibilidade de que [...] uma língua se torne de fato uma língua pública envolve, ao mesmo tempo, a elaboração de uma língua escrita que sustente discursos de carácter público e a existência de uma sociedade alfabetizada que, interpelada por essa língua, produza esses discursos de carácter público (Alcalá, 2001, p. 144).

Este trecho remete-nos a reflectir que não basta que a constituição moçambicana e outras leis avulsas defendam a valorização das línguas pela preservação do seu património cultural e seu desenvolvimento, sem que se mobilize não só a concepção de instrumentos linguísticos, como atlas, dicionários, prontuários e gramáticas, com vista a escolarização massiva das comunidades linguísticas, como também no campo da literatura se crie uma sociedade de escritores e letramento literário em línguas nacionais, a partir da qual a língua possa ser elaborada para sustentar os discursos institucionais até agora excluídos.

Até então, as línguas moçambicanas de natureza bantu são as com maior número de falantes e estão presentes no cotidiano dos moçambicanos; fato que suscita consideração e valorização, pois

> [...] a língua é a mais alta manifestação da inteligência de um povo, é a sua criação mais viva e original; e, por tanto, a emancipação política do país requer como completo e consequência a sua emancipação idiomática. O que se percebe é que durante os primeiros anos de independência nacional a língua portuguesa desempenhou um papel central como instrumento de uma unidade nacional que viabilizaria uma gestão política e territorial única diante da ampla diversidade africana linguística e étnica" (Barreto, 1915, p. 26; Severo, 2014, p. 14).

Entretanto, as línguas bantu são tratadas de maneira diferenciada em relação ao português, atribuindo-lhe o estatuto de património cultural como se de obras museológicas se tratasse (Nhampoca, 2015). Enquanto "as línguas não são realidades autônomas, pré-existentes, isoladas e abstratas, mas sim produtos de práticas sociais historicamente situadas" (Severo, 2014, p. 11). Como se pode depreender, os instrumentos reguladores moçambicanos só abrem caminhos para mais a valorização das línguas nacionais, do ponto de jurídico-legal, mas, pouco se faz para o seu

desenvolvimento. Desde a introdução do ensino bilingue até ao momento, apenas 1.908 escolas ministram conteúdos em línguas nacionais, abarcando 244.739 alunos (MINEDH, 2020).

Apesar dos esforços constitucionais, desde a independência aos nossos dias, o tempo foi passando e a situação linguística continua estagnada. Na sequência, Chimbutane (2015, p. 38) denuncia que "uma característica saliente na situação linguística de Moçambique é que nenhuma das línguas bantu indicadas emerge como língua maioritária ou língua falada em toda a extensão territorial".

Assim, a década de 1990 é uma década que marca o movimento de valorização das línguas locais como parte importante da cultura e identidade moçambicana. No campo das políticas linguísticas, Moçambique reconhece a importância da diversidade linguística e busca promover a coexistência harmoniosa das línguas nativas com o português. O país implementa programas bilingues nas escolas para valorizar e preservar as línguas locais, além de promover a formação de professores capacitados nesse aspecto.

Definitivamente, é preciso reconhecer que Moçambique é um país com uma rica diversidade linguística, onde o contato entre línguas, as atitudes linguísticas e as políticas de língua desempenham um papel importante na construção da identidade nacional e na valorização da cultura moçambicana, tal é o caso do ritual *Ndowa*. Por isso, temos que encetar a luta pela valorização das línguas bantu, como um instituto social, devendo ser fervorosa porque com elas servem de veículo das suas culturas. Outrossim, há necessidade de incrementar estudos multiculturais da linguagem, como a presente pesquisa, com vista a eternizar as culturas desses povos, cuja tradição é oral.

1.5. Aspectos multiculturais e multilingues em Moçambique

Moçambique é um país localizado no sudeste da África, conhecido por sua rica diversidade cultural e linguística. Uma diversidade evidente nos diferentes grupos etnolinguísticos, em suas religiões, seus hábitos e costumes presentes em todo o país. Algumas dessas práticas são comuns ou pelos menos aceites por parte dos cerca de 30 milhões de habitantes (Censo, 2017).

Por exemplo, o caso do casamento religioso tradicional *Ndowa* realizado pelo povo *Yawo* é uma prática resultante dessa simbiose/aceitação. Apesar de ser um casamento religioso

muçulmano, nota-se uma mistura cultural do povo *Yawo*, árabes e europeus, sobretudo no aspecto linguístico desses três povos. Dado a esse cenário, questionar-se "como um país que estava contra o uso das línguas locais em domínios oficiais" (Chimbutane, 2015, p. 42), foram capazes de resistir tais línguas e as práticas nelas veiculadas? Responder a essa questão passa por ter ciência que "a diversidade cultural do país também se reflete no fator linguístico de Moçambique […] (Nhampoca, 2015, p. 87).

Dada a pluralidade e diversidade, este cenário gera um ecossistema linguístico apropriado que propicia o estabelecimento de uma coexistência linguística. Para o caso de Moçambique, essa coexistência é relativamente pacífica em comparação com alguns países da África que na década de 1990 provocou conflitos étnicos, como é o caso de Ruanda e Burundi.

Em concreto, o distrito de Lichinga, província de Niassa, local da nossa pesquisa, para além do *yawo, emakhuwa, nyanja*, existem pequenos grupos angonis, *swahilis, changanas,* influenciando ou reproduzindo também as suas culturas. O *swahili* é falado em resultado, primeiro, dos movimentos migratórios que a modernidade impõe, segundo, por conta da instabilidade da Região dos Grandes Lagos nos últimos 30 anos. Enquanto o changana é falado por conta de uma deslocação forçada desse grupo para Campos de Reeducação implantados na década de 1980 pela então "Operação-Produção[15]" emanada pela Assembleia Popular do sistema monopartidário na altura.

Apesar de ser uma operação penosa, do ponto de vista humanitário, cultural e linguistico foi benéfico, uma vez que propiciou que emergisse uma convivência entre várias línguas e diversas culturas, gerando multiculturalismo e multilinguismo, que é "a presença de várias línguas numa localidade ou sociedade" (Oliveira, 2016, p. 69).

De acordo com Chimbutane (2015), em Moçambique, no geral, as línguas bantu são faladas por uma grande parte da população principalmente nas áreas rurais (vide o quadro abaixo). Por exemplo: o emakuwa é a língua materna que mais falada, com 25,3% da população e o segundo lugar é ocupado pala língua changana com 10,3%, por fim temos o Sena 7,5% e o elomwé com 7,0%.

[15] Operação-Produção foi uma orientação politico-ideológica emanada pelo III Congresso da Frelimo, que visou a "limpeza" do meio urbano de todo o cidadão "improdutivo" e indigente.

Quadro 2: Distribuição de falantes de línguas moçambicanas[16]

Língua bantu	% de falantes em 1980	% de falantes em 1997	% de falantes em 2007
Emakhuwa	27,7	26,0	25,3
Xichangana	12,4	11,0	10,3
Elomwé	7,8	8,0	7,0
Cisena	9,3	7,0	7,5
Echwabo	5,7	6,0	5,0
Outras línguas bantu	35,9	33,0	32,7

Fonte: adaptado em Chimbutane (2015, p. 39).

O quadro 2 mostra o cenário de perca ou diminuição da percentagem do número de falantes das línguas moçambicanas nos últimos 30 anos, como resultado das campanhas de alfabetização, sobretudo no ensino monolingue. Essas línguas desempenham um papel importante na vida cotidiana dos moçambicanos, uma vez que são utilizadas em diferentes contextos como, em casa, na comunidade, nos cultos, no mercado, na vida política e "o português continua a ser uma língua essencialmente urbana", (Chimbutane, 2015, p. 40) e, por isso, elitista.

Nesses termos,

> Os dados do censo de 2007 indicam que a maioria dos falantes do português vive em zonas urbanas, onde também se concentra a maior parte daqueles que declararam ter esta língua como L1 [língua materna]. Considera-se que esta situação pode estar relacionada com a existência de uma maior proporção de pessoas com educação formal em zonas urbanas do que em zonas rurais. Mais ainda, de acordo com os mesmos resultados, apenas 2,2% da população rural declarou usar o português com mais frequência ao passo que 96,4% disse usar uma língua bantu mais frequentemente. (Chimbutane, 2015, p. 40).

Esse cenário linguístico não só faz a manutenção das culturas desses povos, como também promove o seu direito linguístico, pois permite que os seus falantes possam manifestar as suas percepções com o mundo que lhes rodeia (cosmovisão) e veicular os seus saberes locais. Contrariamente, a dominação colonial portuguesa implantou a chamada "civilização", uma teoria que visou a destruição das culturas, desagregação racial, coibição e violência de todos os saberes veiculados a partir dessas línguas. Com a dita missão civilizadora esperava-se que se materializasse um projeto estatal de planificação e desenvolvimento linguístico, disseminando as

[16] Este quandro reflete uma parte das mais de 20 línguas nacionais.

línguas das línguas de natureza bantu, as crenças, os ritos, os mitos, os valores e códigos sociais dos africanos, o que não veio acontecer, pois, apenas foi uma missão de exaltação de valores ocidentais.

No período colonial, a tal "civilização consistiu na implantação do eurocentrismo, traçando uma linha antípoda entre as relações de poder, dando lugar a emergência dois grupos sociais: o selvagem ou inferior, normalmente constituído pelos pretos, indianos e mulatos, e os superiores (o colonizador). Ou seja, uma codificação dos indivíduos, tendo em conta a raça. Uma ideia que visava não só estratificar para fins hegemônicos, como também para explorar e subjugar o "outro".

Nessa perspectiva, Mills (2023) explica que desde o passado, os grupos "inferiores" sempre foram codificados. As leis para os indígenas, os códigos escravos e os atos coloniais nativos codificavam formalmente o *status* subordinado dos não brancos e (aparentemente) regulavam o seu tratamento, criando espaços jurídicos para os não europeus como uma categoria distinta de seres. Para os que adotassem o estilo de vida dos europeus eram considerados símiles. De fato,

> Os vários modos da chamada assimilação luso-africana e luso-tupi adquirem, vistos por essa ótica, um relevo tal que acabam deixando em discreto ou subentendido segundo plano os aspectos estruturais e constantes de assenhoreamento e violência que marcaram a história da colonização tanto no Nordeste dos engenhos e quilombos quanto no Sul das bandeiras e missões [e em toda a África] (Bosi, 1996, p.20).

Atualmente é preciso questionarmos se essas pautas ainda não subsistem em vários espaços sociais e políticos. Para isso, é necessário repensarmos sobre esse projeto científico de subjugação e subalternização do "outro", por via da cor. Há que reverberarmos sobre os espaços que se reproduzem tais pautas. Por um lado, é preciso denunciarmos os signatários omissos deste projeto científico de coisificação e rebaixamento do outro. Para Mills (2023), apesar desses omissos não se subscreverem, formalmente, nas ideias racistas, aceitam de bom grado as vantagens de sua branquitude e pouco ou nada fazem para ajudar a desmantelar o regime racial. Por outro lado,

> Em certas sociedades do mundo pós-colo, o conceito de sociedade multicultural significa a manutenção de cultura dominante sobre as outras culturas, regra geral culturas das 'minorias', e aceitação dessas mesmas culturas. Esta aceitação das outras culturas é, por outro lado, questionada e reivindica se um projecto cultural assente no princípio de que

> nenhuma cultura é superior a outra, nenhuma cultura é mais verdadeira ou tem mais valor do que outra e que, por isso, vale a pena tentar pôr juntas, num todo heterogéneo, formas culturais diversas sem perda e sem conflito significativo. Em Moçambique a construção da nação e da moçambicanidade tem incluído este debate. Algumas vozes, com mais propriedade do que a minha, têm intervido e opinado sobre o que pode significar multiculturalidade no contexto histórico particular de Moçambique. Mais reflexões são necessárias sobre esta problemática, um envolvimento de todo os intervenientes – pais, crianças, professores, diferentes comunidades com diferentes interesses sociais – na aplicação do modelo educacional que agora se inicia, para que programas, manuais e resultados deste processo respondam cada vez melhor aos anseios de todos os moçambicanos (Lopes, 2013, p. 37).

A partir dessa realidade, o multiculturalismo e multilinguismo em Moçambique se manifestam em situações diversificadas. Não foi possível de nos apartarmos da desculpa da missão "civilizadora", pois, os valores do sistema colonial que foram introduzidos à força sobre os povos daquela época, levando-os à aculturação, imbricaram-se aos nossos dias. Portanto, essas situações, no olhar de Cigarros e Cuamba (2021) são tidos como multilinguismo ligado ao nível societal. Nesse caso, o multilinguismo no país traz o reconhecimento de sua diversidade linguística e cultural que se reflete na formação étnica, manifestada em diferentes situações de contato.

Em contrapartida, a política linguística adotada pela FRELIMO é uma matéria determinada por mudanças, e a junção do português com as línguas nacionais fez emergir vários debates de estudiosos e críticos, como acima foi referido (Lopes, 2013). Primeiro, porque se observa a manutenção do ensino em português, segundo dada a função das línguas nacionais que tem sido gradualmente focado. Tal como aponta Chimbutane (2015, p. 49), "as políticas adoptadas passaram da abordagem 'uma-nação-uma-língua' para uma perspectiva que procura acomodar a diversidade linguística e cultural do país". Um caminho aberto para o verdadeiro culto ao multiculturalismo e multilinguismo.

Por isso, em 1978, foi instituído o NELIMO, uma instituição que impulsionou a educação bilingue e o estudo das línguas nacionais de natureza bantu (Lopes, 2013; Rzewuski, 2022). Progressivamente, foi-se expandindo com o objetivo de resolver as tensões sociais ligadas às desigualdades linguísticas, à qualidade da educação e justiça social, tendo em conta o direito linguístico das populações (Lopes, 2013, Rzewuski, 2022). Para tanto, as atividades desencadeadas pelo NELIMO destacam:

> […] Levantamento Dialectológico Nacional, nas suas três fases; o de Identificação, Localização e Estudo de Línguas Minoritárias e o de Levantamento Sociolinguístico das Línguas Moçambicanas. Estes projectos tornaram mais 'visível' a situação diglóssica em que Moçambique estava mergulhado. A partir da década de 1980, o Nelimo desencadeou o processo de padronização da ortografia de línguas moçambicanas. O primeiro seminário aconteceu em 1988 depois de um ano de preparação. Esta preparação incluiu um curso denominado "Descubra a sua língua" direccionado para representantes de diversas instituições ligadas à comunicação (rádio e imprensa), educação, saúde, artes, património cultural, bem como de diferentes organizações e associações e confissões religiosas. A seguir ao curso, os participantes tiveram ocasião de continuar a estudar e a identificar questões ligadas às suas línguas nas comissões de línguas que funcionavam junto dos emissores provinciais da Rádio Moçambique e em outras instituições, um pouco por todo o país. Estes seminários, realiza dos de dez em dez anos, com a participação de representantes da quase totalidade das línguas do país, contribuíram para uma maior visibilidade das línguas moçambicanas, ultrapassando-se de longe o propósito inicial da padronização da sua escrita. As intervenções de estudiosos nacionais e estrangeiros, bem como as de altos membros do governo, tiveram um impacto jamais sonhado. Com estas iniciativas ia se tornando mais evidente que mesmo num país multilingue e multicultural é possível conseguir-se a unidade na diversidade.
>
> A aprovação de uma nova Constituição em 1990 abriu uma janela sobre as línguas moçambicanas.
>
> No seu Artigo 9, lê-se: 'O Estado valoriza as línguas nacionais [bantu] como património cultural e educacional e promove o seu desenvolvimento e utilização crescente como línguas veiculares da nossa identidade' (Sitoe, 2022, p. 343).

À guisa do exposto, entendemos que em um cenário multilingue e multicultural, o ensino bilingue - o ensino em línguas nacionais de natureza bantu e em português – tem tomado cada vez mais ímpeto na promoção do equilíbrio e valorização da preservação das identidades culturais, a troca intercultural e a convivência pacífica entre os diferentes grupos etnolinguísticos.

O ano de 2003 é o ponto mais alto da concretização do sono de as crianças moçambicanas aprenderem em línguas nacionais, tal como acontecesse com a Tanzânia, Malawi, Zâmbia e Zimbabwe, seus vizinhos da região. Aliás, foi esse ano que ocorreram reformas no Sistema Nacional de Educação (SNE) ao introduzir o ensino das línguas moçambicanas no ensino básico. Um ano depois, tornou-se um ato constitucional, uma vez que a Constituição da República de Moçambique (2004), no artigo 9º, determina que "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".

Para nós, é um avanço na promoção do multiculturalismo e um início corajoso na descentração do papel higemônico do português, apesar de Nhampoca (2015) criticar o estatuto

de “patrimônio cultural” atribuído as línguas nacionais, como se de pequenas relíquias ou obras museológicas se tratasse.

1.6. O bilinguismo em Moçambique: explorando a coexistência e interferência linguísticas

O bilinguismo é um fenômeno presente em várias partes do mundo, e Moçambique não é exceção. Desde a independência do país em 1975, como nos referimos em linhas anteriores, a língua portuguesa é oficialmente reconhecida como a língua de ensino e de administração pública em Moçambique. No entanto, em 2003, uma reforma educacional foi introduzida no país, incentivando o ensino de línguas moçambicanas nas escolas. Essa iniciativa tinha como objetivo fortalecer a identidade cultural e linguística do país, valorizando suas línguas locais. O ensino das línguas moçambicanas, como *o changana*, o *makhuwa*, o ronga, o *yawo*, o *nyanja*, entre outras, passou a ser contemplado no currículo escolar, principalmente nas zonas onde essas línguas são mais faladas. Essa medida visava promover o bilinguismo, permitindo que as crianças aprendessem tanto a língua portuguesa quanto sua língua materna, preservando assim suas raízes culturais e linguísticas.

No entanto, a promoção do bilinguismo em Moçambique também pode trazer consigo desafios, como as interferências linguísticas. Muitas vezes, as línguas moçambicanas e o português podem se misturar na fala e na escrita, gerando fenômenos de interferência, como o uso de estruturas gramaticais próprias de uma língua na outra (Albuquerque e Siga, 2023). Por isso, é importante que a promoção do bilinguismo seja acompanhada de políticas linguísticas adequadas, que incluam formação de professores, elaboração de materiais didáticos e cuidado para que haja um equilíbrio entre as línguas em contato. Dessa forma, o bilinguismo em Moçambique pode ser uma ferramenta poderosa para a valorização da diversidade linguística e cultural do país

Para a categorização de um falante como bilingue, considera-se vários fatores e cenários pelos quais o bilinguismo se efetua, por esse motivo, não cabe neste estudo, categorizar o grau de bilinguismo do povo *yawo*, mas sim, os contextos em que estes utilizam a língua, melhor dizendo, consideramos o contexto sociocultural, suas situações de fala, ligadas ao prestígio que atribuem ou não às línguas em contato.

O bilinguismo refere-se aos indivíduos ou pessoas que falam mais de uma língua, de acordo com a sua situação social (Lopes, 2013). É preciso, ainda, esclarecer que apesar de haver muitos estudos sobre essa perspetiva envolvendo diversos conceitos, não é possível de esgotá-los, porém buscaremos conceituações relacionadas e que fazem referência aos eventos que ocorrem no cenário deste estudo.

O domínio de outro idioma não é de difícil compreensão, ele pode apresentar-se em diferentes escalas, como nos elucida McCleary (2009), sobre o conceito de bilinguismo o qual nos ancoramos. Este autor defende que,

> Num extremo, estão os bilingues equilibrados, fluentes nas duas línguas; no outro extremo os bilingues precários, que sabem falar algumas palavras e expressões suficientes para se fazer entender, e os semibilíngues, que compreendem (ou que lêem) uma segunda língua, mas que não conseguem falá-la. E existem muitos outros tipos entre os extremos. (McCleary, 2009, p. 28).

Tendo em conta essa concepção, podemos afirmar que o povo *yawo* pode ser considerado como bilingues em relação ao árabe e o português, consegue compreender, interpretar e replicar um texto escrito na língua árabe e português sem necessariamente conseguir se comunicar nesse idioma. Ou seja, embora tenha a competência da leitura, não possui domínio da escrita e da fala. Aliás, com relação ao árabe, este cenário é comum porque o ensino é pela memorização e recitação.

O povo *Yawo* apresenta peculiaridades em sua cultura que o diferenciam de outros habitantes da cidade de Lichinga que não têm a mesma origem, isso porque esse povo foi islamizado pelos árabes e a língua portuguesa. É importante lembrar que tal como acontece com outros povos, os *Ayawo* "têm os seus modos de vida específicos e […] uma forma concreta de visão sobre o mundo, isto é, **tem as suas manifestações religiosas ou crenças e mitos**". (Siliya, 1996, p. 47, nosso grifo). Os saberes linguísticos usados executados em mais de uma língua por este povo no seu dia a dia propiciam a sua categorização como bilingues.

Até ao presente momento, é imprescindível debater a questão da colonização europeia em África e em particular em Moçambique, os nativos tiveram as línguas moçambicanas em contextos sociais, enquanto a língua portuguesa foi tida no processo de "civilização" sob imposição colonial; essa situação também pode ser vista como bilinguismo. A propósito, Memmi

(1989) assevera que no período colonial, a posse de duas línguas não era apenas a de dois instrumentos, mas, sim, uma participação em dois reinos psíquicos e culturais.

Apesar de o português ser uma língua oficial de Moçambique, não só é administrado pelo princípio padrão europeu, como também, sendo língua segunda é assimilada. Todavia, neste país é possível observar variedades do português, tendo em contas as línguas nacionais em contato. Esse cenário é entendido "como um fenómeno que consiste na utilização de uma língua de traços característicos de uma outra língua devido a incapacidade de o sujeito falante produzir corretamente um som". (Ngunga, 2012, p. 2). Nesse viés, Gonçalves (1997) defende que a interferência é, em muitos casos, consequência não intencional de um falante que não domina convenientemente a língua recipiente e é facilmente reconhecida como uso de elementos de uma língua em contextos gramaticais de outra.

Assim, as marcas variacionais são visíveis no campo fonético-fonológicos. Ora, para o presente estudo essas marcas foram sistematizadas e adaptadas com base em estudo de Ngunga (2012). Por exemplo, o contato entre o português e o *Yawo*, nos interessa nesse estudo, o corre a desvibração do som líquido, seguintes moldes:

a) Rapaz para *lapaaci*; rato para *laato*; remo para *leemu*; rio para *liiyu*; Rosa para *Loosa*;

b) Rua para *luuwa*; *calo,* caro, carro para *kaalo; ralo*, raro para *laalo*;

Este fenómeno não termina por ai, pois,

> Em termos fonéticos, o som vibrante constitui o 'carasco'dos *yawos* aprendendo a língua portuguesa. Tal como em *Makhuwa*, há situações em que a solução encontrada para resolver a dificuldade de articular o som vibrante, seja simples ou múltiplo, resulta na criação de dois tipos de sequências de sons. Por um lado, podem produzir-se sequências de sons que não existem na língua, tal como em (a), para cuja interpretação o ouvinte precisa de se socorrer da sua criatividade superior a de Chomsky (1965). Por outro lado podem ser produzidas sequências de sons que coincidem com sequências interpretáveis como palavras (b). Só que estas palavras podem, semanticamente, não ter nada a ver com o significado que o contexto lhes atribui resultando em enunciados cuja perceptibilidade só pode ser possível com recurso a um exercício aturado de negociação com o contexto (Ngunga, 2012, p. 12).

Nesse sentido Labov (1982) afirma que, a linguagem humana é sensível a muitos fatores extralinguísticos e em decorrência dessa sensibilidade, também fornece indícios desses processos na forma de expressão. O contato entre línguas em um contexto bilingue ou multilingue pode originar influências mútuas na forma das línguas envolvidas. Por isso, compreender a língua em

uso no contexto social, uso na qual há heterogeneidade do próprio sistema está a cargo da sociolinguística como princípio importante. Essa matéria interessa-nos porque para a formação da lexicultura, escopo do nosso estudo, tem-se duas línguas em contato: o árabe *versus* yawo e, em última estância o português intervindo como terceira língua em contato.

As mudanças linguísticas que ocorrem em certos grupos étnicos são temas para a sociolinguística. Nesta corrente, Segundo Labov (1982), os grupos étnicos não são discutidos sob perspectiva igualitária. Isto é, considerar que indivíduos do mesmo grupo étnico falam do mesmo modo. Mas, sim, concebe-se como um grupo de indivíduos que aplicam semelhantes traços linguísticos na sua comunicação. Neste sentido, o seu grupo se diferencia de outros e compartilha as mesmas normas e atitudes diante do uso que efetuam na sua língua.

Desta feita, também não é possível considerar a comunidade linguística *yawo* sob perspectiva da igualdade, já que os falantes não se comunicam do mesmo modo. Em vista disso, alguns indivíduos possuem maior domínio da língua portuguesa, outros percebem ou expressam poucas palavras. Em outro cenário, alguns falantes dominam o português somente no nível da compreensão, sem nele entender, nem se expressar. Ainda assim, os traços linguísticos usados pelo povo *yawo* como um todo, se desigualam dos outros falantes, dado que é visível a interferência causada pela língua *ciyawo* no português usado por esse grupo.

De acordo com Labov (1982), perante todas as comunidades de fala encontram-se formas linguísticas que estão em processo de variação. Essa configuração acontece quando são usadas duas formas de falar ao mesmo tempo. Este fenómeno linguístico induz-nos a concluir que tenha acontecido no contato entre o *yawo,* o árabe e o português, pelo fato da comunidade linguística *yawo* ter convido expressivamente duas línguas em contato.

De modo histórico, o português ganhou empréstimos das línguas africanas, assim como de outras línguas como é o caso do árabe. No contexto moçambicano em que o português se encontra entranhado com as línguas nacionais, este cenário é ainda maior, pelo fato de o português ser instituído como língua oficial, o que precipita a fala de todos, uma vez que é uma língua franca.

Assim, o contato linguístico entre as línguas nacionais e o português concebeu situações de bilinguismo que propiciou eventos linguísticos como o *code-switching* e *code-mixing*, sendo um fato linguístico natural que faz a ponte do uso intercalado de mais de dois códigos na fala entre as pessoas. Na sequência, o Português de Moçambique (PM) encontra-se em contato fixo

com as línguas bantu, o que propicia a observância de influência mútua entre esses dois atores linguísticos, adquirindo novos traços e criando uma identidade própria - o caso de neologismos e empréstimos.

Para Menezes (2013), os empréstimos linguísticos ocorrem quando uma língua integra uma palavra existente em outra língua, sendo que a palavra não sofre grandes alterações e mantêm o mesmo sentido. No caso de Moçambique, este fenómeno é tridimensional (línguas bantu, português e línguas orientais).

Bloomfield *apud* Câmara (1985, p. 196-198) tipifica os empréstimos em "íntimos" e "culturais". Os íntimos decorrem do contato, no mesmo território, de populações com línguas distintas. Para o autor, esse contato ser compreendido em três conceituações: i) substrato, quando uma população colonizada adquire a língua dos seus dominadores; ii) superestrato, quando os dominadores adotam a língua dos colonizados; iii) adstrato, quando duas línguas coexistem no mesmo espaço territorial, influenciando-se mutuamente, podendo ou não criar um ambiente de bilinguismo. No cenário de Moçambique, observam-se os primeiros e segundos casos, pois, as populações foram repressivamente impostas a adotarem o português, o que culminou na coexistência entre a língua do colonizador (português) e as línguas dos colonizados (línguas bantu).

Considerando a situação sociolinguística das comunidades africanas em geral, e da moçambicana em particular, trata-se de um grupo da maioria linguística, com a peculiaridade de fazer uso de várias línguas de modalidades diferentes, como é observado no casamento religioso *Ndowa* praticado pelo povo *yawo*. Essa convivência de várias línguas em um mesmo espaço geográfico propicia condições de intercâmbio linguístico, havendo um ambiente concebível para eventualidades de empréstimos íntimos. Assim, tendo em vista o papel fundamental que tanto o *yawo* quanto o português e o árabe desempenham nesse ambiente ou rito.

CAPÍTULO 2: ESTUDOS LEXICOGRÁFICOS DE CONTATO LINGUÍSTICO EM MOÇAMBIQUE

Antes de adentrarmos nos aspectos da lexicografia moçambicana, é importante explicitarmos que a lexicografia e a lexicologia são dois campos interligados que fazem parte das ciências do léxico, ambos dedicados ao estudo e organização do vocabulário de uma língua, mas com enfoques distintos. Enquanto a lexicologia trata da teoria do léxico, a lexicografia lida com sua aplicação prática, oferecendo aos usuários da língua recursos para compreender, aprender e utilizar o vocabulário de maneira mais eficiente (Mudiambo, 2013).

Assim, a lexicologia é a disciplina que estuda o léxico (ou vocabulário) de uma língua, compreendendo a análise das palavras, seus significados, suas relações, suas estruturas internas e suas origens. Em termos simples, a lexicologia trata da teoria do léxico, investigando como as palavras funcionam dentro do sistema linguístico. Isso inclui o estudo da formação de palavras (morfologia lexical), das relações entre palavras (sinonímia, antonímia, hiperonímia, etc.) e da evolução histórica do léxico (etimologia). A lexicologia, portanto, oferece uma visão mais abstrata e sistemática do vocabulário, preocupando-se em entender o comportamento das palavras dentro da língua (Scantamburlo, 2013, Mudiambo, 2013).

Por seu turno, Biderman (1998) fundamenta que a lexicologia é uma ciência antiga, que tem como princípios básicos a categorização lexical e a estruturação do léxico. Ou seja, "a lexicologia é o estudo do léxico em si, e ocupa-se da sua estruturação, sua origem, das suas relações, de sua formação, de seu uso e distingue-se da Lexicografia uma vez que é desvinculada da obrigação de produzir dicionários". (Zavaglia, 2012, p. 235).

Por outro lado, historicamente, a lexicografia é uma ciência recente, pois,

> 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 esponhola. Aliás, no século XVI na Europa, a lexicografia que se estava formando e desenvolvendo compreendia apenas os dicionários bilingues como esses de Nebrija. Quando o homem renascentista começou a ampliar os seus horizontes culturais abandonando de vez a sua reclusão medieval dentro de sua própria cultura, descobriu a necessidade de aprender línguas, evidentemente as línguas europeias mais faladas na época (século XVI). Além da consciência adquirida da distância entre o latim e as línguas vernáculas do seu tempo, o homem renascentista precisava de outros instrumentos de intercâmbio linguístico num mundo que se abria para um novo diálogo e trocas entre jovens nações europeias. Assim, multiplicam-se os

> dicionários bilingues na Espanha, na França, na Itália, em Portugal, bem como as gramáticas de cada uma das línguas que se tornavam oficiais para as nações-estado na Europa no século XVI (Biderman, 1984, p. 2).

À luz de Biderman, a lexicografia é a prática que se aplica o conhecimento teórico da lexicologia para a criação de dicionários e outras ferramentas de referência linguística. O foco da lexicografia é compilar, descrever e organizar as palavras de uma língua em instrumentos consultáveis, como dicionários, glossários e bases de dados terminológicos. Desta feita, ao realizarmos o presente estudo, cujo escopo é o léxico cultural, estamos contribuindo para uma ação de ampliação linguística e cultural das nossas línguas iniciada no Renascimento.

Segundo Sitoe (2015), a lexicografia traz inúmeros benefícios para uma comunidade linguística ao criar instrumentos linguísticos essenciais para a preservação, disseminação e padronização de uma língua natural. Abaixo estão alguns dos principais ganhos proporcionados pela lexicografia:

A lexicografia pode contribuir para o reconhecimento e a inclusão de variações regionais, dialetais e sociolinguísticas. Ao incorporar palavras e expressões de diferentes comunidades, os dicionários refletem a diversidade interna de uma língua, legitimando variações que antes poderiam ser marginalizadas.

Para Borba (2003), a criação de dicionários normativos auxilia na definição do uso correto das palavras, contribuindo para a estabilização e padronização de uma língua, especialmente em contextos oficiais e educacionais. Isso é particularmente importante para línguas que estão em processo de consolidação ou revitalização, por exemplo, a padronização e normatização das línguas bantu instituída pelo NELIMO[17], no Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (UEM).

Ao documentar o vocabulário de uma língua, a lexicografia desempenha um papel vital na preservação do patrimônio cultural e linguístico de uma comunidade linguística. Os dicionários históricos e etimológicos, por exemplo, ajudam a rastrear a evolução da língua ao longo do

[17] NELIMO foi fundado em 1978 pela Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane. Foi intuído para realizar estudos de línguas moçambicanas, como um chamado da Reunião de Macomia de 1975, que discutiu o papel das línguas moçambicanas na mobilização das massas a partir da Rádio Moçambique. Como resultado, em 1989, começou o I Seminário sobre a Padronização da Ortografia das Línguas Moçambicanas (Lopes, 2013, p. 22-23). Até então já foram realizados três seminários, sendo o segundo em 2000 e o último em 2012.

tempo, registrando palavras antigas e seu desenvolvimento. Estes estudo visam a preservação do patrimônio linguístico,

As ferramentas lexicográficas são essenciais no ensino de línguas, tanto para falantes nativos quanto para aprendizes de segunda língua. Os dicionários bilingues, glossários técnicos e outros recursos facilitam a aprendizagem, ampliando o repertório lexical dos falantes e promovendo o uso correto da língua em diversos contextos. A sua finalidade é o apoio à educação e ao ensino de línguas.

Desenvolvimento de tecnologia linguística: com os avanços tecnológicos, a lexicografia moderna tem desempenhado um papel fundamental no desenvolvimento de ferramentas digitais, como corretoras ortográficas e sistemas de tradução automática. Dicionários eletrônicos, bancos de dados lexicais e corpora linguísticos facilitam o processamento de linguagem natural, melhorando a comunicação em ambientes digitais.

Os dicionários especializados, como aqueles voltados para termos científicos, jurídicos ou médicos, oferecem acesso a terminologias específicas de diferentes campos do conhecimento. Isso não apenas melhora a compreensão, mas também facilita a comunicação precisa em contextos técnicos e profissionais.

Ou seja, a lexicografia é uma prática indispensável para qualquer comunidade linguística, pois fornece os instrumentos necessários para a padronização, preservação e expansão do uso da língua. Ao criar dicionários e outros recursos linguísticos, a lexicografia não só documenta o léxico existente, mas também contribui para o desenvolvimento contínuo da língua, capacitando seus falantes a utilizá-la de forma mais eficaz e consciente (Zivaglia, 2012).

Neste capítulo, faremos uma revisão de pressupostos teóricos dos estudos lexicográficos no contexto de contato de línguas em Moçambique, fundamentando nossa base teórica em autores como, Biderman (1984, 1998 e 2001); Borba (2003); Coseriu (1987); Hartman e James (1998); (Haensch et alii, 1982); Sitoe (1991); Vilela (1995) e Zivaglia (2012).

2.1. Pressupostos teóricos da lexicografia e lexicologia

A palavra linguagem carrega múltiplos significados, que se referem a qualquer processo de comunicação, como a linguagem dos humanos, a linguagem cultural, a linguagem das artes, a linguagem escrita entre outras.

Nesse entendimento, as línguas naturais, o caso do português e o árabe, por exemplo, são formas de linguagem uma vez que estabelecem meios que propiciam o processo comunicativo entre os elementos de um grupo. Como pondera (Biderman, 1998, p. 14), "a palavra inserida numa cadeia paradigmática se articula em combinações sintagmáticas, gerando labirinto infinito de significações linguísticas". Por outro lado, existem várias mutações no campo semântico, fônico e combinatório

> [...] uma palavra nunca é exatamente a mesma; diríamos melhor que uma palavra, considerada em dois momentos sucessivos de sua continuidade de emprego numa comunidade, não é "*ni tout á fait une autre, ni tout à fait la même*" [nem totalmente uma outra, nem totalmente a mesma]. Em cada momento há algo que existia e algo que nunca existiu antes: uma inovação na forma da palavra, no seu emprego, no seu sistema de associações. (Coseriu, 1987, p. 76).

No entanto, entende-se por linguagem como sendo uma realização pública, partilhada entre membros de uma comunidade, ou por outra, a linguagem é um dos condimentos insubstituíveis no ciclo de um determinado grupo. Com isso, está atrelada ao modo como os indivíduos de uma comunidade atuam, o que concorre para a união de membros dessa mesma comunidade. Portanto, aos fatores estruturais, adicionam-se os fatores sócio-pragmáticos do léxico de uma língua, que variam segundo peculiaridades dos processos de natureza sociocultural que codificam a vida na comunidade. O léxico, assim, muda pelo desejo de agregar novas expressões para nomear novas concepções, objetos ou até novos vínculos sociais e, também varia pelo anseio que os falantes ou grupos têm de se reconhecer e conviver por intermédio da linguagem.

A língua é um produto coletivo dentro de uma comunidade sociocultural, de que, durante a sua interação, o falante ativa, reativa e desativa itens lexicais, servindo-se do contexto, circunstâncias, do lugar, do tipo de relação social e identidade dos participantes. Nesse caso, "o léxico de uma língua natural pode ser identificado como patrimônio vocabular de uma dada comunidade linguística ao longo de sua história, acervo esse que é transmitido por essa comunidade de uma geração à geração seguinte (Biderman, 2001, p. 158).

Assim, o léxico de uma língua em uma concepção operante preserva uma estreita relação com a história da comunidade, quer dizer, o léxico usado por uma comunidade, representa a história dessa comunidade, subentendendo-se em perspectiva sincrônica. Esse conjunto de léxico da língua está sempre em mudanças devido ao universo onde ele está inserido. Dai que, "[...]o

léxico está em perpétua mutação e movimento, acompanhando as mudanças socioculturais" (Biderman, 1996, p. 34).

Contrariamente, Borba (2003) defende que a lexicografia pode ser vista sob duas oticas; como teoria e como técnica de montagem de dicionários. A primeira está encarregue de critérios para a seleção de nomenclaturas ou conjunto de entradas, de sistemas definitórios, estruturas para verbetes, critérios para remissões, registros de variantes por diante, enquanto do ponto de vista teórico, procura estabelecer um conjunto de regras que permitam descrever o léxico de uma língua, desenvolvendo uma metalinguagem para descrever e apresentar as informações pertinentes.

No nosso entender, a lexicografia é prática da lexicologia. O lexicógrafo analisa e caracteriza a linguagem que relacionam a língua com o mundo real e representam situações no mundo real, ou por outra, o lexicógrafo pode ser visto como um técnico, e com uma meta de selecionar o léxico de uma língua; dizeres que dialogam com Zavaglia (2012) ao explicar que

> A Lexicologia é o estudo do léxico em si, ocupa-se da sua estruturação, da sua origem, das suas relações, de sua formação, de seu uso e se distingue da Lexicografia uma vez que é desvinculada da 'obrigação' de produzir dicionários. Seu objetivo é, pois, o estudo científico do repertório lexical de uma dada língua sob diversos aspectos e por meio dela é possível que se observem e descrevam as unidades de primeira articulação, quer dizer, aquelas dotadas de significante e significado. Abarca os domínios da etimologia, da neologia, da morfologia, da semântica e outros. (Zavaglia, 2012, p. 235).

Em uma outra perspectiva, Hartman e James (1998) definem a lexicografia como sendo a atividade profissional e académica que opera com dicionários, prontuários e trabalho com a onomástica, havendo duas áreas básicas: a lexicografia como prática e por outra, como teoria.

Para o presente estudo, adotamos a perspectiva lexicográfica desses autores pois abarca essas duas premissas e quase sempre tem como produto final o dicionário bilingue; o que no entender de Sitoe (1991) consiste em uma lista de palavras ou expressões numa Língua Fonte para as quais, numa situação ideal serem fornecidos equivalentes exatos na Língua Alvo. Uma outra concepção de dicionário é explicitada por Vilela (1995, p. 78), a qual é entendida como sendo "o conhecimento genérico culturalmente partilhado por uma comunidade linguística e codificado no léxico".

Nesse viés, o trabalho do lexicógrafo na produção de um dicionário depende, além de uma teoria científica, de critérios práticos, que se tornam funcionais para um coletivo que ultrapassa

os linguistas, alcança os diferentes falantes de comunidade linguística. Também " a lexicografia [...] é, talvez, de todas as atividades linguísticas, [...] a que está mais intimamente relacionada com a vida humana em seus mais variados aspectos e a que mais serviço oferece para a comunidade" (Haensch et alii, 1982, p. 12).

No caso em tela neste estudo, a língua portuguesa ampliou o seu repertório lexical por influência do convívio com as línguas nacionais do tronco bantu e árabe. Os acontecimentos como as trocas comerciais, migrações, oportunizaram o contato entre povos de diferentes origens, culturas e línguas impulsionando a pluralização da sociedade moçambicana, dando lugar ao surgimento do Português de Moçambicano (PM).

Especificamente, a língua árabe, sendo língua de trocas comerciais e de culto religioso, deixou como herança várias marcas no atual PM e na língua *yawo*, já que o léxico de uma língua "[...] tende a renovar-se e a ampliar-se, em decorrência de contatos linguísticos e interculturais e de necessidades de nomeação de novos referentes da realidade circundante" (Isquerdo, 2006, p. 11). Essa renovação e ampliação mostram que as línguas não são inertes. Ou seja, elas evoluem e desenvolvem conforme as dinâmicas sociais. Tal argumento é aceite por Biderman (1996, p. 34) ao defender que "[...] o léxico está em perpétua mutação e movimento, acompanhando as mudanças socioculturais".

Assim, as pesquisas envolvendo o léxico, no caso do nosso estudo, ligam-se à cultura de uma comunidade e, por consequência à sua história. Portanto, "[...] o léxico é enraizado aos costumes, às tradições, à moral de uma determinada cultura e de seus habitantes; ele expressa uma visão de mundo particular de uma língua específica" (Zavaglia, 2012, p. 232). O léxico evidencia um património e uma herança de qualquer povo ao estudar todas as práticas repassadas por meio da linguagem. Na sequência, ao pesquisarmos sobre o léxico religioso e das práticas cerimoniais do casamento ndowa, estaremos estudando o repertório cultural desse povo e explicitaremos até que ponto a lexicultura *yawo* contribui na variação do português moçambicano.

Nas seções seguintes, descreveremos empréstimos compartilhados no contato árabe/português/yawo, seguindo a estruturação: contato *yawo*-árabe, fazendo levantamento e descrição dos empréstimos árabes no *yawo*; o bantuísmo no português, onde faremos a compilação e a descrição da importância dos empréstimos das línguas bantu ao português e arabismo, ou seja, empréstimos de palavras árabes ao português.

2.2. Lexicografia de contato entre as línguas *yawo*, árabe e português

É tão ousado empreender uma empreitada linguística desta natureza, sobretudo de viés tridimensional, uma vez que existem poucos estudos de contato entre o *yawo*/árabe e *yawo/*português. Tanto a colonização do eixo ocidental, quanto do eixo oriental nunca se interessaram na documentação do contato linguístico entre essas línguas, uma vez que o *ciyawo* era tido como linguagem "selvagem", e como forma de a reduzir, teve as mesmas repressões engendradas pela colonialidade do poder, violências e coibições cometidas à base do epistemicídio e colonialidade do saber (Quijano, 2006), que tiveram as línguas moçambicanas de natureza bantu.

Para tanto, o resquício linguístico de contato a que recorremos tem evidências em estudos etnográficos, antropológicos, que de forma não aprofundada apontam alguns aspectos de contato linguístico. Neste sentido, recorremos aos estudos de Amide (2008) e Barreiros (1948). Estes autores apontam que o contato *yawo* com os árabes, apesar de estes terem se atracado em Moçambique no século VIII, segundo descrevemos no primeiro capítulo, foi no século XVIII e o fim no século XIX.

De acordo com Amide (2008, p. 22), "o contato aconteceu quando o povo Yao[18] [*yawo*] se dedicava ao comércio […] com os árabes do litoral, controlando toda a troca de produtos entre o Lago Niassa e a costa índica do Norte de Moçambique". Portanto, a simbiose entre esses povos deixou marcas visíveis nas suas culturas e em suas línguas, tanto pelo processo de empréstimo, quanto pela assimilação ou adaptação.

Assim, pesquisar a lexicografia nas três línguas é nos propormos ao trabalho de perspectiva lexicográfico multilingue, que compreende a análise do uso de itens lexicais enquanto manifestação de um grupo linguístico como um marco para posteriormente se chegar ao uso de itens lexicais que se manifestam em mais de um grupo linguístico, constituindo um acervo social e cultural das línguas que atuam em uma comunidade; isto "implica que o lexicógrafo precisa de associar a maneira de falar de grupos específicos aos respetivos factores culturais, para chegar ao significado pleno das mensagens veiculadas" (Sitoe, 2015, p. 112).

[18] A palavra "*Yao*" é o epônimo usado no I Relatório de Padronização sobre a Ortografia em Línguas Moçambicana e "*Yawo*" foi adotado no segundo e "*Yaawo*" no terceiro relatório. Para a nossa dissertação adotamos o termo "*yawo*" por ser mais próximo a fala e pronúncia dos falantes.

Quanto ao *corpus* que constitui material de análise nesta seção (itens lexicais do contato *ciyawo*/árabe e português/árabe), fizemos o seu levantamento em dicionários monolingues e bilingues impressos ou *on-line*, alcorão sagrado, algumas teses de doutorado em letras estrangeiras, tradução e estudos judaicos e árabes, vocabulário de *ciyawo*, como também efectivamos consultas a monitores de buscas nos sites da internet para dar testemunho às equivalências com as línguas envolvidas, pois a *WEB* possibilita a averiguação das equivalências possíveis em contextos reais e imediatos.

De acordo com Pereira (2023) a língua árabe é oficialmente falada por vinte e cinco países árabes situados no norte e ocidente africano, e Médio Oriente. Estes países, também conhecidos por mundo árabe. O seu sistema de escrita (*abjad*) é utilizado para escrever a língua árabe, mas também é empregado para diversas outras línguas, como o persa, o urdu e o pashto, entre outras. Esse tipo de escrita é feito da direita para a esquerda, o que é uma das características mais distintivas em comparação com a maioria das outras escritas ocidentais, que seguem o sentido contrário (esquerda para a direita).

É importante não se perder de vista que nem todo o árabe é muçulmano. Existem países muçulmanos que não são árabes a exemplo da África Saariana, como Tanzânia, Moçambique, Malawi, Zimbabwe, no Mar da Indochina e Peninsula da Indochina, como Tailândia, Malásia, Brunei, Indonésia, Vietname, Camboja e Mianmar. Outrossim, existem países cristão-árabes.

Mapa 1: Vinte e cinco países com escrita oficial árabe



Fonte: Imagem colhida na Web (https://thumbs.dreamstime.com/z/mapa-pol%C3%ADtico-do-mundo-%C3%A1rabe-75844656.jpg?w=992)

O mapa 1 demonstra os países conhecidos pelo mundo árabe, que localizam no norte de África, o seu ocidente e o Oriente médio, constituído por Mauritânia, Algéria, Líbia, Egito, Tunísia, Marrocos e os Emirados Árabes Unidos.

O alfabeto árabe é considerado *abjad*, um tipo de sistema de escrita em que as consoantes são representadas, mas as vogais curtas geralmente não são escritas. No entanto, o árabe usa sinais diacríticos chamados *harakat* para indicar as vogais curtas quando necessário (geralmente em textos religiosos ou materiais educativos).

Além de ser usada para o árabe, a escrita árabe foi adaptada para escrever várias outras línguas, especialmente em regiões onde o islão teve grande influência. Isso a torna uma das escritas mais usadas no mundo, por sua função tanto religiosa quanto cultural. Para tanto, neste estudo usaremos não necessariamente a escrita árabe, mas sim, a sua transcrição, na forma mais aproximada em português e os arabismos.

Para a busca de equivalência, nos baseamos nas relações propostas por Sitoe (2015), segundo as quais a lexicografia bilingue tem a tarefa de ordenar unidades lexicais da Língua Fonte (LF) com as unidades lexicais da Língua Alvo (LA), que, em uma situação ideal, devem ser equivalentes no seu significado lexical. Também nas relações propostas por Haensch Et alii (1982), que defendem que uma unidade lexical da língua de partida - L1, corresponde a uma unidade lexical na língua de chegada - L2. Por exemplo, nomes próprios que simbolizam profetas bíblicos, histórias evangélicas, saudações, nome de frutas, direito islâmico e nomes de animais.

Esses fenómenos resultam de empréstimos linguísticos de uma língua a outra. Para Dubois (1993) *apud* Scantamburlo (2023, p. 97) "há empréstimo linguístico quando um discurso usa e acaba por integrar uma unidade ou traço linguístico que existia precedentemente num discurso B e que A não possuía". Neste caso, nos preocuparemos pelos empréstimos ao português, advindos de línguas bantu e do árabe e as interferências das línguas bantu e do árabe no português, cenários linguísticos que acabam se nativizando e padronizam-se.

Para o caso das línguas moçambicana, por exemplo,

> Tal fenómeno ocorre porque, no gitonga, [**uma língua moçambicana de natureza bantu**], este é o som mais próximo à consoante oclusiva velar que ocorre no português europeu (as poucas palavras que ocorrem em gitonga com este som são empréstimos, que ainda não foram assimilados à língua). Similarmente, para o caso de falantes emakhuwa, numa situação similar, a consoante oclusiva velar [g] passaria para consoante fricativa vela surda [k], porque no sistema fonológico desta língua não existe uma oposição entre oclusivas sonoras e surdas, [e para os falantes ayawo, também em

> uma situação similar, a consoante fricativa labiodental [f] passaria para a consoante fricativa [v] ou para a consoante oclusiva bilabial [p] . Por isso, frequentemente alguns falantes de emakhuwa, quando falam português, têm a tendência de realizar as consoantes oclusivas sonoras como oclusivas surdas, ainda que usem o grafema <g> (Firmino, 2023, p. 114, **grifo nosso**)

Concomitantemente aos empréstimos, ocorrem interferências das línguas bantu e o árabe, que são um fenómeno que influenciou bastante na modificação/variação do português europeu, resultando no português moçambicano. No caso de Moçambique, o encontro entre as línguas bantu, árabe e o português, está na razão da origem da tal variação. Portanto,

> […] interferência linguística pode definir-se como fenómeno que consiste na utilização numa língua de traços característicos de uma outra língua devido a incapacidade de o sujeito falante produzir correctamente um som, uma palavra, uma frase da língua não materna (Ln1), ou na atribuição a uma palavra, expressão ou frase, de um sentido que faz lembrar a tradução literal de algo análogo na língua materna. Trata-se de um fenómeno que tem eminentemente motivações externas, isto é, que ocorre em situações de contacto de línguas sobretudo na fase inicial da aquisição não materna (Hoch, 1991 *apud* Ngunga, 2012, p. 8).

Para tanto, o fenômeno de interferências gera "algumas áreas de tensões entre as línguas moçambicanas e a língua portuguesa" (Ngunga, 2012, p. 9), resultantes do poder hegemónico desta (descrito largamente no primeiro capítulo) diante daquelas. Uma das áreas de tensões (diferença colonial) é o espaço obrigatório de ensino do português-padrão, através do qual se ensina gramáticas prescritivas do PE nas escolas moçambicanas. Quando na verdade, não é possível prevalecer o tal purismo, porque há uma pressão constante das línguas moçambicanas. No caso do *yawo*, Ngunga (2012) aponta que a interferência fonética, sobretudo da consoante vibrante [r] tem sido o nó de estrangulamento, pois, ocorre a desvibração do som líquido <l>, o que tem concorrido para a modificação do "padrão" do PE.

De forma pormenorizada, a seguir iremos fazer a compilação de alguns empréstimos e interferências do árabe sobre as línguas *yawo* e portuguesa, e o *yawo* no português, o designadamente chamamos de bantuísmo.

2.2.1. Nomes *ayawo* derivados de substantivos árabes

Amide (2008) testemunha que na língua *yawo* existem palavras e nomes de origem árabe, graças ao contato entre esses dois povos. Portanto, esse fenômeno ocorre graças ao processo de empréstimo e visa marcar fidelidade ao Islão e aos seus profetas. De entre vários nomes destacam-se, os seguintes:

Quadro 3: Empréstimos de nomes de origem profética, bíblica e corânica

Ciyawo	Árabe	Correspondente em Português
Mwaamedi	Mohammed (Nabi)	Maomé – nome do Profeta
Bulaimu	Ibrahim (Nabi)	Abraão - nome profético
Isa	Isa	Jesus
Nasili/Nasidi	Nasr	Socorro
Madiaamu	Mariam	Maria – mãe de Jesus
Isaaki	Isak (Nabi)	Ezequiel – nome profético
Musa	Musa (Nabi)	Moisés – nome profético
Adija	Hadija	Nome de uma das esposas do Profeta
Alabia	Harabia	Arábia Saudita
Piliawuni	Fiar'humni	Faraó
Awa	Hawa	Eva
Adamu	Hadam	Adão
Yiusupu	Youssif	José – pai de Jesus
Ali	Allah	Deus
Amina	Hamina, Amén	Amém
Ijaabu	Hijab	Vestimenta feminina
Makabudi	Kabr	Cemitério, sepultura
Madalaasa	Mahadrasa	Madraça – escola corânica
Maajidu	Majiid	Mesquita
Madina	Medinna	Medicina
Ceeye	Shaykh	Líder religioso
Kaaba	Kaaba	Estrutura cúbica do centro da mesquita
Aduniya	Dunyā	Mundo, vida terrena ou mundana

Akila ou Kila	Akhirah	Vida após morte
Adisi	Hadiths	Ditos do Profeta Maomé
Yunusu	Yunis	Jonas
Madiamu	Máriam	Maria (relativo a virgem bíblica)
Ajamia	Ajamiyyah	Uso de carateres árabes em línguas não árabes
Abudulu Kadidi	Cadr	O decreto
Saadi	Sad	Letra sad
Mayida	Máida	Mesa servida
Nuulu	Nur	Luz
Nowa	Nuh	Noé
Asiidi/Siidi	Asr	Era
Fulukani	Furcan	O discernimento
Naasi/Anaasi	Náss	Humanos

Fonte: Elaborado pela pesquisadora

O surgimento de nomes de origem árabe acabou se sobrepondo aos nomes tradicionalmente *ayawo*. O contato entre o *povo Yawo* e árabes mudou o modo de vida deste povo, do ponto de vista social e da organização política. Linguisticamente, "[…] encontramos palavras e nomes Árabes como por exemplo, Omade, Ndala (Abdala), Abulaimo, Abibi (em árabe significa amor no sentido carinhoso), makaburi (em Árabe e em Yao cemitério), Alabia […]" (Amide, 2008, p. 33). Portanto, o quadro acima compila empréstimos árabes ao *ciyawo,* a partir de nomes encontrados em fontes como a obra de João Baptista Amide, alcorão e dos nossos entrevistados.

2.2.2. Nomes *ayawo* derivados de meses e eventos muçulmanos

Alguns nomes no Islão rememoram eventos como: viagens, nascimentos, rituais e meses ou cerimónias muçulmanas. Segundo Al-Kaeadhaw (1995) a atribuição do nome no islão deve ter

em conta a ato lícitos[19] (*halal*). Os nomes que estão fora dos preceitos religiosos são proibidos porque se considera ilícito (haram). Por isso, não são permitidos nomes pagãos, a exemplo de nomes de animais, plantas, montes ou rios. Para o efeito, sempre que possível, a atribuição de nomes a um indivíduo deve ter em conta ao repertório de nomes muçulmanos, como ilustra o quadro a seguir.

Geralmente, todos os indivíduos que se convertem para o islão, obrigatoriamente, devem adotar um nome muçulmano. No quadro baixo, alguns nomes de eventos ou meses servem-lhes de nomes para pessoas, a exemplo do *Maulidi, Aji, Namasani, Ayidi, Alpajidi, Aieca,* etc. Tais nomes, também foram adotados pelo povo *Yawo*.

Por exemplo, vamos explicar o significado de Mawlid. A escolha deste evento tem a ver pelo fato de ser o nascimento da pessoa santa, da qual foi revelado o Alcorão, consequentemente, o Islão. A cerimônia do *Mawlidi* (também chamado de *Maulid* ou *Moulid*) é uma celebração do nascimento do profeta Maomé, fundador do Islão. O termo "*Mawlid*" deriva da palavra árabe (*Mawlid al-Nabi*), que significa nascimento do Profeta. A data do *Mawlidi* varia conforme as diferentes tradições islâmicas, mas geralmente é comemorada no dia 12 do mês de *Rabi' al-Awwal* (o terceiro mês do calendário islâmico). Em que consiste a comemoração? É uma festa?

A tradição de celebrar o *Mawlidi* começou por volta do século 11, principalmente na região do Egito sob a dinastia Fatímida, uma dinastia Xiita, e depois se espalhou para o mundo muçulmano. A celebração do *Mawlidi* é marcada por recitações de poesia e cânticos que louvam a vida do Profeta Maomé, além de contar histórias de sua vida e suas virtudes. São realizados discursos religiosos sobre a importância do Profeta no Islão, sua conduta moral (*Sunnah*) e o impacto de sua vida nos muçulmanos.

O *Mawlidi* é um momento importante para milhões de muçulmanos por ser uma ocasião de celebração comunitária e a introspecção espiritual. Os muçulmanos reúnem-se em mesquitas ou em casas para recitar orações especiais e reflexionar sobre o papel do profeta na história do Islão. Em algumas culturas, a distribuição de comida e doação de produtos e utensílios para os necessitados é uma parte importante da celebração. As pessoas compartilham refeições comunitárias em espírito de solidariedade e generosidade. Muitas vezes, ruas, casas e mesquitas

[19] Aquilo que é permitido, em relação ao que não existe qualquer restrição. E cuja prática foi permitida pelo Legislador (Deus)

são decoradas com luzes e bandeiras coloridas para marcar a festividade. Dependendo da região, podem ocorrer procissões públicas em honra ao Profeta.

Para muitos muçulmanos, o *Mawlidi* é uma oportunidade de demonstrar seu amor pelo Profeta e reafirmar seu compromisso com seus ensinamentos. A celebração é vista como uma forma de agradecer a Deus pelo envio de Maomé como guia para a humanidade. O modo de celebrar o *Mawlidi* varia entre diferentes culturas islâmicas. Por exemplo, no Egito, o *Mawlidi* pode ser marcado por procissões públicas e a construção de grandes tendas decoradas. Em países como o Paquistão e a Indonésia, desfiles e festivais comunitários também são comuns.

Apesar de sua popularidade, a celebração não é universalmente aceita em todas as vertentes do Islão. Algumas correntes mais conservadoras, como o *Wahhabismo* e algumas interpretações do Salafismo consideram a prática uma inovação religiosa (*bid'ah*) e desencorajam ou até condenam sua realização.

Quadro 4: Empréstimo de nomes de meses e eventos muçulmanos

Ciyawo	Árabe	Correspondente em Português
Mawulidi	Mawlid	Mauride ou Moulide
Cabaani	Sha'ban	Oitavo mês que antecede o Ramadão
Cawale	Shawwal	É o mês que se celebra o Eid al-Fitr
Swalati	Salat	Oração
Alpajidi	Fahjr	Umas das orações
Mangadibi	Maghirib	Oração da noite
Yiinca	Isha	Oração realizada ao amanhecer do dia
Suwudi	Dhuhr	Oração de meio-dia e o início da tarde
Asuudi	Asr	Oração de por do sol e início da noite
Aji	Hajj ou Al-hijra	Hégira é o evento de peregrinação à Meca
Namasaani	Ramadan	Mês e evento de introspecção e caridade
Ayidi	Eid al-Fitr	Fim do Ramadão
Cadiya	Sharia	Lei islâmica - Xaria

Fonte: Concebido e elaborado pela pesquisadora

A Hégira (*Al-hijra*) é um evento muito importante no islão que marca a emigração do Profeta Maomé de Meca para a cidade de Medina (Silva, 2009). O calendário muçulmano tem marco desse evento, cujo ano é 622 d. C. Essa migração teve em vista a fuga do Profeta Maomé a seus inimigos. Silva (2009, p. 53) aponta que a Sharia é um instituto do Direito Islâmico que "diz respeito a tudo aquilo que o muçulmano deve seguir ao longo da sua vida em relação a Deus". Ao avesso da *Sharia* (Chariā), existe o *Fajh*, que é o direito sagrado que vem da interpretação dos juristas muçulmanos.

2.2.3. Bantuísmos no Português

Os empréstimos das línguas bantu ao português são um fenômeno associado à presença portuguesa na África, especialmente nas regiões onde as línguas bantu são faladas, como Angola, Moçambique e outros países da África Ocidental, pelo contato com os fulas, mandingas e crioulos da Guiné-Bissau e Cabo Verde. No entanto, o nosso estudo se concentra no contato entre o povo *yawo* e portugueses.

Apesar da política linguística de repressão que vigorava durante o período colonial, a língua portuguesa emprestou várias palavras bantu que passaram a integrar no seu repertório linguístico e cultural, principalmente em contextos relacionados à flora, à fauna, à cultura e práticas locais. Este fenómeno imbricou os períodos subsequentes à colonização, como, durante a luta armanda de libertação de Moçambique, pós-independência e nos atuais dias.

Em um cenário que o *ciyawo* é falado em 2.2% e o português em 6.8%, como línguas maternas (Ngunga, 2021), a influência entre essas duas línguas é notória; ademais o *ciyawo* se estruturando como língua franca na cidade de Lichinga, o nosso local do desenvolvimento desta pesquisa. Nisso, é não possível apresentarmos com exaustão os empréstimos do *ciyawo* ao português, aliado a ausência de estudos lexicográficos. Apesar disso, a seguir, apresentamos um pequeno quadro ilustrativo:

Quadro 5: Empréstimos de palavras *yawo* ao português

Yawo/ou outra língua bantu	Português	Significado equivalente
Namangooswe	Namangosso	Padrinho ou conselheiro
Ndowa	Ndowa/Nikai	Casamento muçulmano,

		ritual desse casamento.
Mwaya	Muaia	Variedade de mandioca cultivada por ayawo
Mwaadimu	Mualimo	Equivalente a professor
Wubani	Ubane	Incenso usado para algumas cerimônias ou rituais
Sadaka	Sadaca	Cerimônia religiosa de recitação e invocação aos espíritos de mortos, implorando Allah para que derrame bençãos
Cipaani	Chipane	Ritual de solidariedade ou de relação mútua
Kuwupa	Upar	Presentear, doar algo
Kululuuta	Lulutar	Ação de ululação
Makooyo	Macio/macoiar	Oportnista/importunar
Kwicinga	Lichinga	Nome de uma localidade administrativa
Kumweembe	Muembe	Nome de uma localidade administrativa
Kumajuuni	Majune	Nome de uma localidade administrativa
Kunkula	Mecula	Nome de uma localidade administrativa
Kupaanda	Pandar	Lançar semente à terra ou do shangana “trabalhar”

Fonte: Concebido e elaborado pela pesquisadora

Este quadro compila os empréstimos da língua *yawo* ao português com enfoque em antroponímia (nomes de seres humanos), coronímia (nomes de localidades administrativas e logradouros), hidronímia (nome de rios), limnonímia (nome de lagos) e oronímia (nome de

montes e montanhas). Isto é resultado de que os portugueses quando se fizeram para Moçambique esses corpos geográficos e biológicos já tinham nomes locais, alguns coincidindo com a ancestralidade das comunidades locais.

Na sequência, em um estudo lexicográfico associado a terminologia, Ngunga postula que

> […] quando chegaram a esta parte da África, os portugueses encontraram uma realidade, encontraram céu, mar, pessoas e terra com todos os acidentes geográficos hoje por todos conhecidos. A terra, os territórios e seus conteúdos tinham seus nomes de acordo com as várias línguas das pessoas que ali viveram e vivem, como testemunham hoje alguns exemplos (Ngunga, 2021, p. 47).

Em consequência da reflexão contida neste trecho, abaixo apresentamos um quadro exemplificativo:

Quadro 6: Topónimos e antropónimos resultantes do empréstimo das línguas bantu

Ciyawo	**Português**
Mukwapa	Cuamba
Makaloje	Macaloge
Ntipwesi	Montepuez
Ulongwe	Ulongue
Katandika	Catandica
Masambiki	Moçambique
Mulakweni	Marracuene
Nyasa	Niassa
Lujeenda	Lugenda
Nsalo	Messalo
Luleko	Lureco

Fonte: Adaptado em Ngunga (2021, p. 47-48)

Este quadro demonstra que o português recebeu influências de línguas bantu e adaptou-as. Daí que a integração dessas palavras reflete um entrelaçamento de diferentes tradições linguísticas e culturais. Portanto, esse cenário mostra como o português se adaptou e em

diferentes contextos culturais e linguísticos para a sua sobrevivência; por exemplo para nomear rios, reinos africanos, até pessoas.

2.2.4. Arabismos no Português

O encontro entre os árabes e os portugueses teve dois momentos. O primeiro aconteceu no período de ocupação dos mouros (árabes) na Península Ibérica, que durou de 711 a 1492. O segundo aconteceu no século VIII, já em África, como descrevemos no primeiro capítulo. Durante essas épocas, o árabe teve um impacto significativo em vários aspectos da vida cotidiana, incluindo a linguagem - arabismo.

O arabismo no português refere-se à influência e à incorporação de palavras e expressões do árabe na língua portuguesa. Tal influência árabe no português vem principalmente do período em que os mouros (muçulmanos de origem árabe e berbere) governaram partes da Península Ibérica. Muitas palavras árabes foram adotadas e adaptadas pelos falantes de português da época.

> Esses vocábulos de origem árabe foram adaptados ao sistema linguístico português. Entre estes arabismos encontramos os arabismos da Botânica integrados na Língua Portuguesa. Estes arabismos da Botânica viajaram para Portugal para tornar portuguesimos (sic), estes últimos viajaram para outros lugares da África Lusófona, fazendo parte do se Patrimônio Linguístico, integrando na Língua Bantu, fazendo parte do seu Léxico (Tadlaoui, 2021, p. 219).

De fato, muitos dos arabismos presentes no português se referem a vocábulos relacionados à ciência e tecnologia, à cultura e vida cotidiana, aos topônimos e nomes geográficos, que resultam os em vocábulos contidos no quadro a seguir:

Quadro 7: Arabismo no português e no yawo

Português	**Árabe**	**Yawo**
Açucar	As - sukkar	Cuuga
Cana-de-açúcar	Qassab as - sukkar	Muwa
Jarro	Ajur	Ngawo
Alface	Al-kas	Alpasi
Almofada	Al-mukhada	N'sago
Algodão	Al – qutn	Ditoonji
Arroz	Ar - ruz	Mpuunga
Azeite	Az - zayt	Aseti

Azeitona	Az – zaitün	Asetona
Barraca	Barrāka	Balaaka
Beringela	Al - bãdanjãn	Bilinjela
Gergelin	Al - juljulãn	Nkuya
Laranja	An – naranj	Dilalaanje
Larangeira	An – naranj	Nlalaanje
Maçaroca	Masurqa	Yimaan'ga
Nenúfar	Nainüfar	Ninupalu (masaamba ndapata)
Tangerina	Tanja	Talanjelina/tanjelina
Tangerineira	Tanja	Ntanjelina
Ali	Al	Aadi
Acabar	Akbar	Akibalu
Sacar	Xikâka	Cisaaka
Clamar	Kalama	Kudila, kudandawula
Moçambique	Musa Al Bike	Masambiki
Albufeira	Al-Buhera	Daamu
Alcobaça	Al-Qubba	Swaakala
Lisboa	Al-ḫuṣayba	Lisiboni
Xarope	Šarāb	Caloopi
Álgebra	Al-jabr	Alijebala
Sura	Sŭratu	Suula
Sura da vaca	Al Baqarah	Albakala

Fonte: Adaptado em Tadlaoui (2021) e Alves (2013)

O quadro mostra que muitas das palavras árabes foram adaptadas ao sistema fonético e ortográfico do português, simplificando a sua pronúncia original e ajustando a escrita para se adequar ao alfabeto latino. Esse fenômeno ocorre para evidenciar tanto a presença muçulmana na Península Ibérica, quanto da sua presença na África Subsaaria. Muitos arabismos permaneceram na língua portuguesa, refletindo a longa convivência e o impacto cultural desse período. Essas palavras são exemplos da rica herança linguística deixada pela influência árabe na língua portuguesa, evidenciando a profunda troca cultural entre as civilizações ao longo da história.

O arabismo no português, no contexto de intercâmbio linguístico que inclui palavras de línguas bantu, é um fenômeno interessante que reflete a complexa rede de influências culturais e linguísticas ao longo da história. As palavras árabes e bantu incorporadas ao português foram adaptadas foneticamente para se ajustarem ao sistema fonológico do português. Isso pode ter

causado uma transformação nas formas originais das palavras e pode refletir as diferenças na maneira como essas palavras eram pronunciadas em suas línguas de origem.

Com vista às diferenças linguísticas e culturais entre a língua fonte (origem) e língua alvo, a busca pela equivalência na elaboração de um vocabulário bilingue tem sido alcançada pela união desses dois elementos. Porém, fatores culturais causam entrave para a execução, quando notamos ausência de uma palavra na língua fonte que é muito relevante na língua alvo. Sitoe (2015, p. 8) diz que a "função principal de um dicionário bilingue não é a mera transferência de significado, mas sim, o estabelecimento de uma relação de equivalência semântica envolvendo a LF e a LA".

2.3. Obrigatoriedade da memorização do Alcorão e dos cinco pilares do Islão: possíveis caminhos para a assimilação do árabe pelo *yawo*

No islão, o culto e a memorização do alcorão em árabe têm grande importância religiosa, mas a forma como são encarados pode variar em função do entendimento teológico e cultural de diferentes comunidades muçulmanas. Para a operacionalização dessas obrigações foram elaborados instrumentos linguísticos (folhetos, panfletos e livrinhos), os quais são usados em aulas corânicas ou *madrasas.*

De acordo com Nasr (s/d) a obrigatoriedade do culto no islão está estruturado principalmente em torno de cinco pilares do islão, que são obrigações essenciais para todos os muçulmanos. Esses pilares incluem a (i) *Shahada* (declaração de fé), que é nada mais e nada menos a confissão de que "não há divindade além de *Allah*, e Muhammad é o seu profeta"; (ii) *Swalat* (orações diárias), que inclui cinco orações diárias realizadas em momentos específicos do dia. Essas orações devem ser recitadas em árabe, independentemente da língua materna do muçulmano; (iii) *Zakat* (caridade) – é um termo usado para obrigar a doar uma parte dos rendimentos aos mais necessitados; (iv) *Sawm* ou *Ramadã* (jejum no mês do *Ramadã*) é o ritual de prática do jejum durante o mês sagrado de *Ramadã* e (v) o *Hajj* refere-se a peregrinação à cidade sagrada de Meca, que deve ser realizada ao menos uma vez na vida, se possível.

Entre esses pilares, o *Swalat* é particularmente relevante no contexto do culto. Embora o entendimento do significado das orações seja incentivado, a recitação em árabe é obrigatória, já que o árabe é considerado a língua sagrada do islão. Isso significa que, mesmo para muçulmanos

não árabes, as orações e as recitações obrigatórias devem ser feitas nesse idioma, que é visto como a língua original e inalterada da revelação divina.

A prática do culto diário em árabe é, portanto, obrigatória, mesmo que os fiéis não falem ou compreendam completamente a língua. Esse requisito se baseia na crença de que o árabe é a língua sagrada da revelação do alcorão, e a recitação exata do texto é essencial para a integridade da prática religiosa.

Outrossim, a memorização do alcorão em árabe, conhecida por "*Hifz*", tem grande valor espiritual e religioso no islão. Embora não seja uma obrigação para todos os muçulmanos, é uma prática altamente incentivada. Aqueles que conseguem memorizar o alcorão inteiro recebem o título honorífico de *Hafiz* (aquele que guarda o Alcorão). A memorização do alcorão é vista como uma forma de preservação da mensagem divina e uma demonstração de devoção. Ao memorizar o texto sagrado, os muçulmanos se aproximam de *Allah* e garantem que a revelação seja transmitida de forma intacta e precisa para as gerações futuras.

Do ponto de vista da linguagem, a memorização é feita em árabe, que é considerado o idioma original da revelação divina. A tradução do Alcorão para outros idiomas é permitida para fins de compreensão, mas a recitação e a memorização do texto devem ser feitas na língua original para garantir sua exatidão e preservação.

Em muitas comunidades muçulmanas, especialmente nas escolas corânicas e centros de ensino religioso, a memorização do Alcorão é parte central do currículo, começando desde a infância. Embora seja um feito impressionante e profundamente respeitado, não é um mandamento obrigatório para todos os crentes, mas sim uma prática louvável.

Embora a memorização do Alcorão seja incentivada, é igualmente importante o estudo e o entendimento do significado do texto. Todos os muçulmanos são encorajados a aprender árabe ou estudar traduções e comentários *(tafsir*) para compreender melhor a mensagem do Alcorão e aplicá-la à vida cotidiana.

Tendo em conta todos esses preceitos ritualistas-religiosos, no nosso entender, a questão da assimilação e consequente empréstimo do árabe pelo povo *Yawo* tem núcleo irrefutável. Apesar de na altura das trocas comerciais entre os árabes e os ayawo[20] ser uma língua franca e de privilégio de alguns chefes *ayawo,* como refere Medeiros (1997), o árabe foi uma língua de

[20] Esse processo histórico descrevemo-lo largamente no capítulo. Exemplo, as trocas comerciais envolviam especiarias, marfim, ouro, peles de animais, etc.

ensino-aprendizagem obrigatória para o povo, numa primeira fase para adultos (época da conversão), depois para crianças (em escolas corânicas denominadas por madrasa) e nubentes para serem iniciados para o casamento religioso (*Ndowa*) o que fez com que rapidamente se incorporasse alguns itens lexicais no *yawo,* como os que mencionamos em linhas anteriores.

João Baptista Amide, em sua obra *Wayawo Uwe*, relata que os *ayawo* foram islamizados pelos comerciantes muçulmanos árabes, swahilis da costa africana, dos quais anunciaram a existência de Criador do universo (*Allah*) – Deus - apresentado pelo profeta Muhammad S.W.A. Portanto, a partir dessa anunciação por meio da palavra (orações) começa a primeira discussão de fórum linguístico, pois os árabes ensinaram aos *ayawo* a palavra *Allah* para aclamar o seu Deus. Essa é a primeira palavra árabe que o povo *Yawo* pode ter aprendido, seguida do *Swalat*, *Bidah, Halal, Haram,* que significam "oração", "inovação/novidade", "lícito" e "proibido", respectivamente.

a) *Bid'a* (بدعـة)

A palavra *Bid'a* significa "inovação" ou "novidade". No contexto islâmico, refere-se a qualquer inovação ou prática religiosa introduzida após o tempo do profeta Muhammad (Maomé) que não tem base em *Alcorão* ou em *sunnah* (os ensinamentos e práticas do profeta).

O termo é geralmente usado de forma negativa para designar práticas ou crenças que não têm fundamento na tradição original do islão e que, portanto, são consideradas inovações indevidas na religião. Algumas correntes islâmicas acreditam que toda *Bid'a* é um desvio da prática correta, enquanto outras podem aceitar certos tipos de inovações como permissíveis se não contradizerem os princípios fundamentais do islão.

A introdução de uma nova forma de adoração que não existia na época do profeta pode ser considerado uma *Bid'a* (inovação). Este é o ponto mais fulcral da discórdia entre os dois grandes grupos muçulmanos (*Xiitas* e *Sunitas*) surgidos após a morte do profeta Maomé. Na sequência, a sua divergência gerou tradições e práticas distintas que moldaram as duas maiores vertentes do Islão. A maioria das comunidades *ayawo,* para acomodar as práticas mitológicas das suas tradições e sua ancestralidade, adotou o sunismo para permitir a simbiose entre os rituais tradicionais e do Islão (sincretismo).

b) *Halal* (حـلال)

No Alcorão, Suras Bácara 2, Versículo 168 e Máida 5, versículos 3 e 4 o "*Halal"* significa "permitido" ou "lícito" (Hayek, 1974, p. 55-108). No Islão, refere-se a "tudo" o que é permitido ou permitido pela lei islâmica *(Sharia*).

O termo *Halal* é frequentemente associado a alimentos, indicando que um determinado alimento ou bebida está em conformidade com as leis dietéticas islâmicas. No entanto, também pode se referir a comportamentos, transações financeiras e outros aspectos da vida, abrangendo tudo o que é considerado legal ou moralmente aceitável de acordo com os preceitos islâmicos (Omais, 2024).

Especificammete, a *Sura Hajj* 22, Versículo 36 fala sobre o sacrifício de animais em conformidade com as normas islâmicas, especificando que a carne desses animais, quando sacrificados corretamente, é halal para consumo. Para o efeito, são administradas pequenas aulas de "rituais de abate ou sacrifício" de animais. Nessas aulas a palavra comumente usada é o *Bismilah* (Hayek, 1974), uma expressão que indica abertura ou começo.

c) Haram (حـــرام)

O *Haram* significa "proibido" ou "ilícito". Refere-se a qualquer ato, prática ou alimento que é explicitamente "proibido" pela lei islâmica. O Versículo 157, da Sura 7, do Alcorão relata que "os que seguem o Mensageiro, o profeta iletrado, a quem encontram mencionado em suas Escrituras, a saber, na Torá e no Evangelho, que ordena o que é bom e proíbe o que é mau, permite para eles o que é bom e proibem-lhes o que é ruim […]" (Hayek, 1974, p. 151). Este versículo aponta para a revelação do profeta Muhammad (que, no contexto islâmico, ordena o que *é halal* e proíbe o que é *haram*), orientando os fiéis a seguir os mandamentos de Deus, que incluem distinguir entre o que é lícito e ilícito.

Assim, Tudo o que é considerado *Haram* está em total desacordo com os ensinamentos do Islão, e o muçulmano é orientado a evitá-lo. Assim como o *Halal* abrange vários aspectos da vida, o *Haram* pode ser aplicado a comportamentos, transações econômicas, alimentos e outros aspectos que são considerados contrários aos preceitos islâmicos. O consumo de álcool e carne de porco são exemplos clássicos de práticas ou itens considerados *Haram.*Também, "os jogos de azar, as pedras (de sacrifício) e as flechas de adivinhação são impurezas, obras abomináveis de Satanás, então evitai-os para que possais ser bem sucedid" (Hayek, 1974, p. 118).

Esses conceitos são fundamentais para a prática cotidiana dos muçulmanos, especialmente no que diz respeito à conformidade com a lei islâmica em várias esferas da vida. A sua constante violação considera-se o ser não muçulmano e se for infringido ao acaso é considerado pecado, levando a não salvação no Dia do Juízo Final (Quiyãmah[21]). O interessante é que a pronúncia árabe dessas palavras foi mantida no *ciyawo* e para facilitar a sua memorização foram produzidos escritos, primeiro, em pergaminhos, mais tarde, livrinhos, folhetos e panfletos.

2.4. Lexicografia *yawo* ao longo do tempo

A língua *yawo*, como nos referimos no capítulo anterior, faz parte do vasto grupo das línguas bantu, que engloba centenas de línguas faladas em grande parte da África Subsaariana, filiada no grupo P.20, da classificação de Guthrie (1967). No entanto, o estudo sistemático da lexicografia e da linguística dessa língua, assim como de muitas outras línguas africanas, só começou a ganhar força a partir da segunda metade do século XX.

A lexicografia *yawo* é um campo de estudo que surge no contexto da linguística africana, mais especificamente, no interesse pelo desenvolvimento de dicionários e estudos lexicais da língua *yawo* (também chamada *Ciyawo*), falada predominantemente em regiões do sudeste da África, como Malawi, Moçambique e Tanzânia.

Durante o período colonial, as línguas africanas, incluindo o *yawo,* foram frequentemente marginalizadas e vistas como inferiores pelos colonizadores europeus. Havia um preconceito linguístico enraizado, baseado na ideia de que as línguas africanas eram incapazes de transmitir ideias complexas ou de serem usadas em contextos formais e educacionais. Essa visão eurocêntrica considerava o conhecimento linguístico africano irrelevante, e muitos idiomas locais não receberam a devida atenção acadêmica. Nesse contexto, as línguas coloniais, como o inglês, o português e o francês, foram privilegiadas em detrimento das línguas nativas, e as culturas e

[21] O **Yawm al-Qiyāmah** é o dia em que ocorre a ressurreição dos mortos, seguida do julgamento final. Deus (Allah) reunirá todas as pessoas para que sejam julgadas com base em suas ações e intenções. Neste dia, não haverá mais intermediação entre as pessoas e Deus, e ninguém poderá escapar de sua recompensa ou punição (Hayek, 1974, p. 491-492).

tradições linguísticas locais ficaram relegadas a uma posição subalterna, configurando-se em linguocídio/epistemicídio (Carneiro, 2005).

Foi apenas após o início dos movimentos de independência africanos, nas décadas de 1950 e 1960, que intelectuais e linguistas africanos começaram a reconhecer a importância de preservar e estudar suas próprias línguas. A emergência de uma geração de estudiosos africanos foi crucial para impulsionar o estudo da linguística bantu, incluindo a língua *Yawo*. Esses intelectuais, enfrentando o legado do colonialismo e o preconceito contra suas próprias culturas, passaram a valorizar o patrimônio linguístico africano e a buscar formas de registrar e formalizar as línguas nativas.

A lexicografia *yawo*, portanto, insere-se neste movimento mais amplo de resistência cultural e intelectual. Ao elaborar dicionários, gramáticas e estudos sobre o vocabulário *yawo,* os linguistas africanos e outros acadêmicos interessados na língua contribuíram para a revitalização e preservação do idioma, desafiando a narrativa colonial de que as línguas africanas não eram dignas de estudo. Essa iniciativa também abriu espaço para que o *yawo* fosse usado em contextos educacionais (ensino bilingue) e culturais mais amplos, promovendo uma maior valorização da língua e da identidade dos falantes *yawo*.

Portanto, o ensino bilingue em língua *yawo* coincide com os processos históricos, primeiro da institucionalização do NELIMO em 1978, segundo, da incorporação do preceito da valorização das línguas moçambicanas defendida pelo artigo 5, ponto 2, da Constituição da República de Moçambique de 1990, e consequente uso nas rádios, televisões e ensino nas escolas.

A trajetória de estudo e valorização foi essencial para garantir que o yawo, assim como outras línguas bantu, pudessem ser documentado e estudado sistematicamente, preservando seu legado e promovendo sua continuidade entre as novas gerações. No caso, abaixo apresentamos as importantes pesquisas desenvolvidas para o desenvolvimento da língua yawo até os nossos dias.

Segundo Houston (2022), historicamente, as primeiras listas de palavras de línguas bantu da zona P. 21 (na classificação de Guthrier) aparecem na obra *A Voyage to Abyssiniade*, de Henry Salt, um aventureiro inglês que, em 1814, juntou uma pequena lista de vocabulário de palavras em *ciyawo* e *emakhuwa* com equivalência em inglês. Portanto, no campo da lexicografia *yawo*, essa obra é considerada a precursora (qual página da fonte? Da referência bibliográfica?)

Na sequência, de acordo com esse mesmo autor, em 1850, o missionário alemão e pesquisador da Linguística Bantu, Krapf (1850), publicou em ciyawo uma obra linguística intitulada *A vocabulary of Six East-African Languages*. Na mesma época seguiram-se as obras linguísticas yawo de Koelle (1854), intitulada *Polyglotta Africana*; *A Comparative grammar of South African Languages*, de Bleek (1862-1969); *A Comparative vocabulary of Forty-Eight Languages*, de Tomlin (1865).

Mais tarde, o italiano Ferrua (1871) publicou *Delle Lingue Africane*, fazendo um estudo comparativo de 30 línguas africanas, na qual o *yawo* faz parte. Depois dessa interessante obra, foram publicados dois livros, em 1890, nomeadamente, *First Yao-English* e *Second Yao-English Primer* (1892- 1894).

O século XX desponta com a publicação, em 1909, do pequeno vocabulário na Língua Portuguesa e Língua *Yawo* intitulado *Estudo da Língua Chi-yao*, do Missionário Católico Dupeyron. Uma publicação que precedeu, em 1916, a primeira edição em gramática intitulada *A Yawo Grammar*, de George Meredith Sanderson, e sua reedição datou-se em 1922. Nessa edição, foi ampliado o vocabulário e inclusa a maioria de palavras de uso comum, o que fez com que marcasse uma nova fase dos estudos linguísticos.

Sistematicamente, a publicação em estudos da linguística *yawo* foi-se ampliando. Em 1919, Sanderson traduziu em inglês e publicou a obra *Chiikala cha Wayao,* dos originais escritos pelo Padre Anglicano, Yohanna Abdala (1919), o primeiro intelectual *yawo* do lado moçambicano que serviu a União das Missões Anglicanas da África Central (UMCA) em Unango, atual distrito de Sanga, por período de mais de 20 anos. Mais tarde, em 1954, Sanderson publicou o *Dictionary of the Yao Language*.

Ainda nessa primeira metade do século, concretamente em 1924, António Cabral publicou um vocabulário e notas gramaticais de um conjunto de várias línguas moçambicanas com suas equivalências em português, incluindo o *ciyawo.*

O processo da ampliação na elaboração dos instrumentos foi-se animando cada vez mais até compenetrou na segunda metade do século. Em 1962, Miguel Viana publicou o *Dicionário de Português - Chiyao e Chiyao - Português: elementos da gramática*. Outrossim, Wegher (1997) publicou um "Dicionário" do *Ciyawo-Português* com doze páginas.

Ao nível de outros países da região falantes do *yawo* (Tanzânia e Malawi), um trabalho igual está sendo desenvolvido por linguistas desses países vizinhos. Um dos estudos mais

significativos é de Whiteley (1966) com a publicação da sua obra intitulada *Study of Yao Sentences*. Ainda, recentemente, Julius Taji, um pesquisador contemporâneo tanzaniano que se dedica a pesquisa linguística yawo, publicou o *Dicionário Inglês-Ciyawo-Kiswahili* Taji, (2017).

O *Center for Language Studies of University of Malaw*i publicou um dicionário monolíngue *ciyaw*o intitulado *Magopolela Malowe jwa Ciyawo* (Center of Language Studies, 2013), e as contribuições do estudioso australiano Ian Diks e o americano Shawn Dollar, ambos expatriados, publicaram um guia relativamente recente para a aprendizagem do Ciyawo, que é voltado para estudantes falantes da língua inglesa. Em 2010, Ian Diks e Shawn Dollar publicram o dicionário voltado para alunos do ensino fundamental falantes de *ciyawo* no Malawi, denominado por *English-Ciyawo Learner's Dictionary/ Dikishonale ja wa kulijiganya Cingelesi-Ciyawo* (Diks, 2018). Em 2022, Diks atuou como editor do volume que seguiu o dicionário *Englis-Ciyawo Learner's Dictionary* (Disks, 2022), que forneceu termos equivalentes de *ciyawo* para inglês.

A preocupação mais notável nos estudos publicados nesses três países tem a ver com a diferenciação ortográfica na escrita do *yawo*. Nas fontes históricas ou antropológicas é possível encontrar diversas maneiras para a mesma nomeação de um local, nomes próprios, nomes de grupos étnicos que consequentemente tiveram influência nos seus registros com a língua de seus viajantes aventureiros ou de quem indicou.

Em vista disso, o termo "*Yawo*" é rascunhado por diferentes formas pela historiografia e pelas fontes de vária forma, sendo "*Ciyaawo*" a mais corrente.

> Esta posição foi reiterada no seminário de 2008 onde ficou acordado que doravante este deveria ser escrito desta maneira, quer nesta língua, quer na língua portuguesa ou qualquer outra que se referir a este nome ou qualquer outra palavra dela derivada por exemplo: Ciyaawo, yaawo, ayaawo, kuyaawo (Ngunga; Fauir, 2012, p. 50).

Os autores enfatizam que, não existindo uma forma de padronização desta língua em nenhum dos países onde é falada, recomenda-se que se tome o *Ciyawo* de Chiconono (falado em Niassa Moçambique) como ponto de referência, visto que do ponto de vista geográfico é uma região central e do ponto de vista histórico, Chiconono constitui o local mais recente de dispersão dos falantes dessa língua (Ngunga; Faquir, 2012). Mesmo assim, a situação continua intacta, talvez a sua ratificação possa ser galvanizada, havendo recursos humanos altamente qualificados e recursos financeiros.

Na atualidade, um dos pesquisadores africanos da língua *yawo* mais renomado é o moçambicano Armindo Ngunga, um *yawo* que desempenhou os cargos de Vice-Ministro da Educação e Desenvolvimento Humano e Secretario de Estado na Província de Cabo Delgado, na região norte de Moçambique. Enquanto político, notou-se a expansão do seu sonho de ver os moçambicanos a usarem as suas línguas nacionais, como línguas de aquisição do conhecimento. Foi na vigência de Vice-Ministro que se expandiu consideravelmente o ensino bilingue.

Antes desses cargos, em 1989, esteve envolvido na produção da ortografia da língua *yawo* em Moçambique e na elaboração do Relatório do I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas, cuja terceira edição foi publicada em 2012 (Ngunga: Faquir, 2012). Concomitantemente, Armindo Ngunga produziu notáveis instrumentos linguísticos, tais como: *Allomorphy in Ciyao (*Ngunga, 1997*); Phonology and Morphology of the Ciyao Verb* (Ngunga, 2000); *Elementos de Gramática da Língua Yao* (Ngunga, 2002); e a *Introdução à Linguística Bantu* (Ngunga, 2004). Em 2011, Armindo Ngunga publicou um pequeno dicionário *Ciyawo-Português* para auxiliar nas matérias educacionais bilingues para moçambicanos.

Nos últimos tempos, a Sociedade Internacional de Linguística internacional (SIL) também se juntou aos esforços de produção de instrumentos práticos da lingua *yawo*. Em concreto, publicou a obra de Nsuenene; Ausse e Marcelo (2009), com o título *Línguas de Moçambique: Vocabulários de Ciyao.*

2.5. Hibridismo cultural

O hibridismo ocorre no contexto em que mais de uma língua dialogam. Por um lado, é o processo de formação de palavras a partir de duas línguas diferentes. Para o efeito, os hábitos e os costumes, as práticas, as manifestações e as atitudes são trocados originando novas formas de vida. Foi assim que o novo estilo de vida do povo yawo surgiu e, o contato com os árabes convergiu a um ponto específico que é a islamização desse grupo.

Por outro, hibridismo cultural pode ser entendido como sendo uma mistura de diferentes culturas que resultam em novos hábitos e culturas. Para o caso do nosso grupo-alvo, o hibridismo cultural consiste na simbiose entre a prática do casamento religioso *ndowa* (prática oriental), casamento tradicional (práticas africanas) e o ato oficial de contrição em um Cartório do Registo

Civil e Notariados (práticas ocidentais). Este processo moldou a identidade do grupo yawo por meio da mistura de elementos culturais, como língua, religião e tradições, de certa forma, fazendo com que "o indivíduo forma sua identidade não na reprodução pelo idêntico, mas sim do ruído, dos conflitos entre os agentes e lugares de socialização" (Mendes, 2002, p. 505).

O processo de civilização histórica da humanidade é hibridismo cultural mais antigo. Consiste no desenvolvimento gradual das sociedades humanas desde suas formas mais rudimentares até o surgimento de culturas complexas, urbanizadas e organizadas em Estados. Esse processo é marcado por transformações em diversos âmbitos - social, político, econômico, tecnológico e cultural - que foram moldando a humanidade ao longo do tempo. No entanto, essa trajetória não foi linear nem homogênea, e inclui fases de expansão, contato e reversão cultural, onde diferentes civilizações influenciaram umas às outras, gerando sistemas híbridos. Canclini (2008) acrescenta que esses processos socioculturais existem de forma separada e combinam-se para gerar novas estruturas, objetos, práticas e manifestações.

De forma dialética, o processo de civilização teve início com as primeiras sociedades humanas, que eram nômades e caçadoras-coletoras. Com o tempo, o advento da revolução agrícola, cerca de 10.000 anos atrás, foi um marco crucial na história da humanidade, pois permitiu a transição para sociedades sedentárias. O cultivo de alimentos e a domesticação de animais criaram condições para o surgimento das primeiras aldeias e, mais tarde, cidades e civilizações.

A formação das primeiras grandes civilizações, como a do Egito, Mesopotâmia, Vale do Indo e China Antiga, marcou o início da organização social complexa. Nessas sociedades, surgiram, a estratificação social, com a divisão entre camponeses, artesãos, comerciantes e governantes; a centralização política, com a formação de Estados, reinos e impérios; o desenvolvimento da escrita, que possibilitou o registro de leis, história e cultura e o surgimento das religiões organizadas, que ofereceram explicações para o mundo e serviram como sistemas de controle social.

Essas civilizações se desenvolveram de maneira autônoma, mas ao longo do tempo passaram a entrar em contato umas com as outras, especialmente por meio do comércio e da guerra, o que resultou em intercâmbios culturais e tecnológicos.

O contato entre diferentes civilizações levou a processos de aculturação e assimilação cultural, em que elementos de uma cultura eram adotados ou adaptados por outra. Esses

intercâmbios resultaram em sistemas híbridos, onde práticas, crenças e tecnologias de diferentes povos eram combinadas, transformando sociedades em novos contextos históricos.

Assim, se destaca, por exemplo, expansão do Império Romano, que incorporou elementos culturais das civilizações que conquistou, como a Grécia e o Egito, gerando uma cultura greco-romana; a difusão do islão, que ao se expandir por diferentes regiões, como a Península Ibérica, o Norte da África e a Ásia, absorveu influências culturais e científicas de civilizações locais, resultando em uma fusão de práticas e conhecimentos. O Renascimento Europeu, que recuperou tradições da Antiguidade Clássica e foi influenciado pelo contato com o conhecimento islâmico e oriental, gerando um renascimento artístico e científico.

No entanto, o processo de civilização também foi marcado por períodos de reversão cultural, nos quais civilizações retrocederam ou sofreram rupturas. A queda do Império Romano no século V, por exemplo, levou à desestruturação da sociedade ocidental e ao início da Idade Média, em que o progresso urbano e tecnológico regrediu em muitas partes da Europa. Esses períodos de ruptura, contudo, não implicam a destruição completa de culturas, mas muitas vezes geram processos de resiliência cultural e transformações. Elementos culturais sobrevivem, mas são rearranjados e incorporados em novos sistemas. A propósito, Bhabha (1997) enfatiza que em momentos de crise se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referências, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou inerentes de transformação, pois o negociar com a diferença do outro revela uma insuficiência de nossos próprios sistemas de significado e significação.

Hoje em dia, com o avanço da globalização, o mundo moderno testemunhou uma intensificação desses processos de hibridização cultural. A colonização europeia do século XVI em diante criou contextos de fusão cultural, principalmente na América, África e Ásia, onde tradições locais se misturaram com a cultura europeia. A colonização trouxe tanto a imposição de práticas e valores quanto a adaptação de elementos locais em um processo híbrido e muitas vezes contraditório. Esse hibridismo se manifestou nas linguagens, religiões, formas de governo e sistemas econômicos, criando sociedades pós-coloniais que carregam elementos de múltiplas civilizações.

O multiculturalismo atua sobre a concepção da cultura, a oposição binária consequente da tradição-modernidade, originando particularidades de concepção da cultura que desde o início do

plano universal, esse binárismo tem sido sucessivamente arruinado. As culturas tradicionais civilizadas pelo colonizador seguem diferentes, porém, volveram aprendizes da modernidade.

De forma particular, no Brasil, por exemplo, a cultura é uma combinação de influências indígenas, africanas e europeias, gerando uma sociedade plural e múltipla. Na Índia, o domínio britânico deixou um legado híbrido, combinando tradições locais com a cultura colonial, visível nas línguas, no sistema de governo e na estrutura social.

Em suma, o processo de civilização histórica da humanidade é dinâmico e multifacetado, com períodos de progresso, regressão e fusão cultural. Os sistemas híbridos resultantes de contatos culturais e intercâmbios históricos são parte essencial da evolução das civilizações, sendo muitas vezes uma resposta à imposição e ao preconceito, mas também uma prova de resiliência e adaptação. Assim, a civilização não é uma linha reta, mas um processo fluido, onde culturas se encontram, se transformam e, por vezes, reconstroem a si mesmas diante dos desafios e oportunidades históricos. A prática do *ndowa* pelo povo *yawo* é consequente desse processo.

2.6. A lexicultura

As pesquisas lexicográficas, com enfoque em cultura têm comprovado que o léxico dispõe de um principal traço de representar um cenário linguístico e sociocultural de um determinado grupo. Através desse grupo, todos os conhecimentos tidos ao longo da vida são repassados para as gerações vindouras. Para isso, segundo Sitoe (2015, p. 8), “o lexicógrafo, na sua pesquisa, irá aproveitar-se do sistema conceptual designado por língua, em conexão com a cultura”.

Tanto as línguas, quanto a cultura manifestam-se em sociedade. E sendo algo vivo, está em constante transformação já que “[...] o léxico flui e reflui num moto-continuo” (Biderman, 1996, p. 35). O léxico é a parte da língua que mais condensa situações da vida, que mais imortaliza a herança cultural de um grupo linguístico, e por esse motivo é o mais afetado por influências externas.

A lexicultura é conceito relativamente novo, o qual foi cunhado com a perspectiva de abarcar estudos lexicais que envolvem a componente cultura. É uma palavra derivada por léxico e cultura. Timbane (2016, p. 46) conceitualiza a lexicultura “como um conjunto de itens lexicais

que caracterizam e especificam uma determinada comunidade linguística". Quer dizer, a lexicultura é a identidade lexical de um indivíduo ou de uma comunidade linguística.

Para este autor, a lexicultura pode ser dividida em duas partes: a lexicultura geral entendida como um conjunto de itens lexicais que são identificados por todo grupo linguístico e a lexicultura específica, que se ocupa ao conjunto de itens lexicais que caracterizam um grupo restrito, o caso da comunidade *yawo*.

A composição da identidade de uma comunidade é um procedimento formado por muitos aspectos. Por exemplo, a diversidade cultural moçambicana, formada por povos nativos, europeus, árabes e diversos outros grupos étnicos, manifesta-se de modo peculiar em cada região do país. Muitas são as faces da identidade, resultado de multifacetadas análises de alguns teóricos que serviremos como âncora de modo a visualizarmos por várias perspectivas.

Apesar do cenário de miscigenação, há que nos lembra que,

> O aparecimento […] da ideia de uma identidade nacional 'normal' é o resultado prático de um projeto identitário. Definindo explícita ou implicitamente essa 'normalidade essencial', as políticas identitárias buscam legitimá-la através da releitura de tradições existentes ou inventadas organizadas num sistema simbólico em torno de uma 'narrativa fundante', que, no caso dos países emergentes, se torna muitas vezes a narrativa fundante da Nação ou de uma época história da Nação (Cabaço, 2007, p. 17)

Tanto a conceituação da lexicultura de Timbane (2016), quanto os argumentos de Cabaço (2007) nos darão apoio e iluminação sobre os aspectos a tomar em conta no nosso estudo, de forma a não perdermos de vista. Obviamente estudo de natureza multicultural e multilingue para a sua costura, efectivamente, deve-se recolher todos os aspectos de viés identitário, apesar de alguns deles serem culturalmente sensíveis.

Nessa perspectiva, estudar a questão identitária *yawo* é constituir um repertório sólido para a sua preservação, face às constantes ameaças do advento da pós-modernidade, uma vez que a comunidade *yawo* não é uma sociedade fechada. A institucionalização da escola é a causa forte da padronização de identidade e na hierarquização dos seus valores. Aliás, o povo *Yawo* considera a escola como um acessório dispensável, adotam-na porque o Governo e as organizações não governamentais o exigem. É muito comum, no universo desta etnia, a escola ser substituída pelos ritos de iniciação que são a estrutura socialmente, politicamente, economicamente e etnicamente que comanda os seus destinos.

Hall (2006) argumenta que hoje as sociedades pós-modernas são intervencionadas por distintas classificações sociais, o que concorre para que as identidades sejam diferentes. Por exemplo, no povo *Yawo*, a partir de suas práticas, como a cerimônia religiosa do casamento *Ndowa*, identificam o sujeito naquela comunidade. Neste sentido, a manutenção e práticas religiosas e tradicionais, utilizados em uma comunidade, Hall (2006, p. 87) chama de "tradição cultural". Conforme o autor, a discordância entre o tradicional e o moderno é classificado como sendo tradução cultural.

Neste estudo, concebe-se que a identidade não é estática, uma vez que é atravessada por sucessivas mudanças, como soma do meio de socialização entre o sujeito e o coletivo, como é entendida a questão concreta do dia a dia e situações abstratas do pensamento. Tudo isso resume-se em uma só palavra – cultura – que é o "conjunto de valores, crenças, costumes, hábitos e fatores históricos materiais e imateriais que permeiam, de forma dinâmica a vida social" (Laraia, 1997, p. 48).

Essas ponderações dizem respeito à transmissão de conhecimentos perpetuados de geração em geração, levando em consideração que todas as sociedades têm cultura, representando uma herança coletiva de cada sociedade porque dela são alcançados os conhecimentos e habilidades de um sujeito durante o tempo que é membro de uma sociedade. A cultura é geral e peculiar, simplesmente se diferindo umas das outras.

Para a compreensão do que se concebe de cultura e língua, na presente dissertação, partimos de alguns pressupostos. Nesse entendimento, as palavras são atribuídas a relação sociocultural, e também "as palavras designam objectos e conceitos, e refletem a visão do mundo da comunidade linguística" (Sitoe, 2015, p. 112). Por outro lado, a língua é concebida como sendo uma ação partilhada, comum e social.

Perceber a análise da língua no contexto cultural, em que se dissemina e se gera cultura, faz parte do campo da Antropologia Linguística. Segundo Duranti (2000), Antropologia Linguística é uma ciência social sobretudo pluridisciplinar, baseada na variedade de aspectos da humanidade e das Ciências Sociais.

O autor critica a falta de consciência que legitima a segregação da cultura,

> com um programa colonial de supremacia intelectual, militar e política das potências ocidentais sobre o resto do mundo, que não pode ser exercido sem assumir uma série de dicotomias enganosas como 'nós' e 'eles', 'civilizados' e 'primitivo', 'racional' e 'irracional', 'educado' e 'analfabeto', etc. 'Cultura' é o que os 'outros' têm, o que os torna e os mantém diferentes, separados de nós. (Duranti, 2000, p. 47, tradução nossa).

No nosso entender, os termos constantes neste trecho foram cunhados só para propiciarem o distanciamento entre os seres humanos, com o fito já conhecido. O que não devia acontecer, se tomarmos em conta com o relativismo cultural. Acima de tudo, a África detém seus espaços e suas visões do mundo.

CAPITULO 3: CASAMENTO *NDOWA*

O casamento é uma das instituições sociais mais antigas e fundamentais, desempenhando papéis essenciais na organização das sociedades. A Lei da Família Moçambicana (2019), que surgiu para se adequar às disposições da Constituição da República de Moçambique, aos instrumentos internacionais (Convenção das Nações Unidas para os Direitos Humanos e outros), e demais normas em vigor e à realidade social e cultural, define o casamento como sendo a união voluntária e singular entre um homem e uma mulher, com o propósito de constituir família, mediante a comunhão pela vida. Para esse instrumento regulador, o casamento vai além de uma simples união entre indivíduos, servindo como um pilar para a formação de laços de parentesco, a estruturação de comunidades e a transmissão de valores culturais. Dentro desse cenário, a escolha dos parceiros matrimoniais reflete as normas sociais, as estruturas de poder e as dinâmicas culturais de cada sociedade. Entre os aspectos centrais que influenciam essas escolhas estão a exogamia e a homogamia, traçando um descaso ao casamento LGBT[22].

As relações exogâmicas e homogâmicas permeam remediadamente aos homens serem polígamos. Enquanto no norte de Moçambique a questão da poligamia assenta-se nos precreitos do Islão, no Sul do rio Save a poligamia é uma questão de tradição, pois ter mais de uma mulher é simbolo de masculinidade, como testemunha Chiziane (2002) no seu livro "Niketche – Uma história de poligamia". Na obra, Rami (uma esposa fiel e subserviente) relata sobre a descoberta de seu marido (Tony), que para além de si, tinha outras esposas espalhadas em todas as regiões de Moçambique. Esses conceitos oferecem uma lente para entender como as diferentes culturas moldam as relações humanas e promovem a interação entre indivíduos e grupos.

A exogamia é caracterizada pela prática de buscar parceiros fora de um grupo social, cultural, étnico ou familiar. Essa norma é comum em sociedades onde a endogamia – o casamento dentro do mesmo grupo – é desencorajada por razões religiosas, sociais ou biológicas. A exogamia desempenha um papel importante na diversificação genética e no fortalecimento de alianças intergrupais (Ramos; Gaspar; Ferreira, 2015). Por exemplo, em comunidades tradicionais africanas, como as de Moçambique, a exogamia é muitas vezes observada em

[22] Em Moçambique tanto do posto de vista legal, quanto nas práticas costumeiras, o casamento homosexual não é aceite. Por um lado a lei da família define o casamento como a celebração de matrimoio entre dois casais de sexos opostos, do outro os costumes da sociedade s
bre o casemento estão amparados a principios religiosos, que encaram como um pecado. Atualmente, o debate sobre a homossexualidade tende a emergir junto de ONG humanitárias e organizações da sociedade civil.

sistemas de clãs, no qual o casamento entre membros do mesmo clã é estritamente proibido, incentivando a formação de laços entre diferentes comunidades.

A endogamia é desincentivada no meio dos *ayawo*. De acordo com Amide (2008), a endogamia no povo *Yawo* pode trazer diversas consequências negativas, especialmente no que diz respeito à saúde genética e ao fortalecimento das relações sociais dentro da comunidade. De fato, a endogamia sendo uma prática de casar-se ou ter filhos dentro de um grupo restrito, pode resultar em uma maior probabilidade de transmissão de doenças genéticas recessivas, além de aumentar a incidência de malformações e problemas de saúde hereditários.

Além das consequências biológicas, Amide (2008) também aponta que a endogamia pode afetar a estrutura social, criando dinâmicas de relações familiares mais próximas, o que pode dificultar a diversificação de laços sociais e aumentar a rivalidade ou disputas dentro da comunidade. A falta de novos laços pode ainda levar a um enfraquecimento da diversidade cultural e social, uma vez que a variedade de costumes, ideias e práticas pode ser limitada.

Para os muçulmanos, a ideia da proibição do casamento endogâmico é divina, por isso, está contida no Alcorão Sagrado, com o ditame seguinte:

> Está-vos vedado casar com: vossas mães, vossas filhas, vossas irmãs, vossas tias paternas e maternas, vossas sobrinhas, vossas nutrizes, vossas irmãs de leite, vossas sogras, vossas enteadas que estão sob vossa tutela – filhas das mulheres com quem tenhais coabitado; porém, se não houverdes tido relações com as mães, não sereis recriminados por desposá-las. Também vos está vedado casar com as vossas noras, esposas dos vossos filhos carnais, bem como unir-vos, em matrimónio, com duas irmãs – salvo fato consumado (anteriormente) (Hayek, 1974, p. 91-92)

A proibição de casamentos intrafamiliares e consequente aceitação do matrimónio exogâmico não apenas reforça os laços sociais, mas também ajuda a prevenir a concentração de poder em um único grupo, promovendo equilíbrio e coesão social. Em definitivo, essa prática também promove o multiculturalismo.

Por outro lado, os casamentos homogâmicos são analisados principalmente com base nas características dos indivíduos que compõem a união. O casamento homogâmico representa a união entre parceiros com características sociais e culturais semelhantes: igual nível de escolaridade; igualdade económica; mesma origem cultural, religiosa ou nacionalidade e mesma ou diferença mínima de idade, refletindo uma faixa etária similar (Azevedo, 2009; Alencar; Rodrigues, 2019).

Em muitas sociedades, como a sociedade *yawo*, esse tipo de casamento é predominante, pois reflete normas que valorizam a continuidade cultural e a preservação de status social. Em contextos contemporâneos, a homogamia é frequentemente observada em aspectos como nível educacional e preferências profissionais. Casais homogâmicos tendem a compartilhar valores e estilos de vida semelhantes, o que pode facilitar a estabilidade da união. No entanto, essa prática pode também perpetuar desigualdades sociais ao limitar a mobilidade entre diferentes grupos sociais.

A interação entre exogamia e homogamia não apenas define as características dos casamentos em diferentes contextos, mas também reflete as tensões entre tradição e modernidade. Em sociedades multiculturais, como as de muitos países africanos, as práticas exogâmicas frequentemente coexistem com padrões homogâmicos, criando dinâmicas complexas. Enquanto a exogamia promove a integração social e cultural, os casamentos homogâmicos as preferências individuais e as pressões sociais que influenciam as escolhas conjugais.

Em Moçambique, muitos homens realizam casamentos poligâmicos, com insidência em contextos rurais, fundamentados no argumento de que quanto mais mulheres tiver, maior é poder que o homem detém, pois reproduz vários filhos. Aliás, a agricultura praticada de forma tradicional é um outro motivo da poligamia, porque quanto mais filhos os homens tiverem, maior é área de produção. A poligamia encontra justificativa porque dos 32 milhões de habitantes, a maioria é de mulheres.

Hoje em dia, alguns países arábico-islâmicos, como o Marrocos, caminham com tendência de se alinharem aos valores universais de igualdade e às convenções internacionais. Neste país,

> […] o novo Código suprime a tutela matrimonial para as mulheres maiores de idade, fixa a mesma idade legal do casamento para os dois sexos (18 anos), coloca a família sob a responsabilidade conjunta dos esposos, instaura condições severas em relação à poligamia, que tornam seu uso quase impossível, e concede os direitos equivalentes aos dois cônjuges nos diferentes modos de dissolução do laço conjugal, sempre os submetendo ao controle do juiz (Hajjami, 2008, p. 120).

Para o caso do grupo étnico *yawo*, o casamento, seja pela prática da exogamia ou da homogamia, continua sendo um reflexo dos valores, normas e estruturas sociais das comunidades humanas. Ao observarmos como essas práticas se manifestam, podemos compreender não apenas os padrões de união, mas também os mecanismos que moldam as identidades sociais e culturais.

Dessa forma, estudar essas dinâmicas matrimoniais é essencial para entender a diversidade das experiências humanas e os desafios enfrentados pelas sociedades contemporâneas na construção de relações equilibradas e inclusivas. Aliás, tal como acontece no Marrocos, o casamento religioso ndowa segue tais relações equilibradas e inclusivas defendidas pelos organismos internacionais, adotando 18 anos de idade para contrair ou celebrar um casamento.

A despeito, no passado, antes de essas leis serem adotadas pela sociedade yawo, as meninas se casavam em tenra idade. Alias, hoje em dia, nas comunidades rurais continuam se registrar casamentos entre adolescentes e/ou com adultos. Segundo Colonna (2022, p. 1757) "41% das raparigas menores de 18 anos são casadas ou vivem como se fossem casadas". Alguns desses casamentos resultam de práticas tradicionais como a oferta de meninas ao líder comunitário e pagamento de alguns rituais. Esses fenómenos não só impactam o setor da Educação, resultando na evasão escolar, como também propiciam gravidezes precoces e transimissão de HIV e SIDA. Alguns estudos (Pinto e Bolacha, 2022; Colonna, 2022) sobre a matéria designam o casamento envolvendo menores por casamentos prematuros.

O casamento religioso *Ndowa*, no contexto do povo *Yawo*, caminha em consonância com o preceituado do artigo 119, da Constituição da República de Moçambique de 2004 (CRM) e da Lei da Família de 2019 (LF), para permitir que seja celebrado o casamento civil, uma vez que esses eventos acontecem (em alguns casos) em simultâneo. Para além de o Estado definir a família, como a base da toda a sociedade, reconhece e protege o casamento como um instituto de garante da continuação dos objetivos da família; entende que ele é de consentimento livre e estabelece as formas de valorização do casamento tradicional e religioso, definindo os requisitos do seu regitro (CRM, 2004; LF, 2019). Nesse sentido, todas as práticas da celebração do casamento religioso *ndowa* andam em conformidade a esses princípios constitucionais. Ou seja, havendo irregularidades com pretexto religioso, como casamento forçado, prematuro e incesto, reserva-se ao Estado a prerrogativa de impedir a sua realização.

O Código do Islão sobre o casamento só dá direito ao homem em casar mais de uma mulher. Por regra, o homem está autorizado em casar quatro mulheres, desde que lhes aprovisione condições iguais. Em contrapartida, é proibido que a mulher seja polígamo. No artigo 17 da Lei da Família, o Estado moçambicano explicitamente proíbe a poligamia e reconhece a monogamia, sendo uma prática religiosa ou tradicional com mesmo valor e eficácia igual ao casamento civil.

Para tanto, em seções a seguir iremos descrever, de forma detalhada, as dimensões do casamento religioso *Ndowa*, como o ritual, as línguas usadas na celebração, a preparação do casamento, tendo em contas práticas tradicionais do povo *Yawo* e os preceitos religiosos e faremos a análise das celebrações.

3.1. Descrição do ritual

A prática mesclada entre a religião tradicional africana e o Islão não tem suporte em todas as confrarias muçulmanas. A corrente muçulmana Sunita (seguida pelas orientações do Profeta), por exemplo, condena todo tipo de inovação (*bid'a*[23]), incluindo o sincretismo religioso. Querendo ou não, na verdade,

> Existe Islão negro, não cismático, integrado na Ummaz global, adaptado às culturas africanas e às mentalidades de cada momento histórico. O Islão africano ancora-se nas estruturas da vida coletiva, impregnando as práticas sociais do dia a dia, modificando antigas formas de vida, criando novas vivências em conformidade com os preceitos islâmicos (Bouene, 2003, p. 15

Na sequência, a *Qâdiriyya* (*kadiria*) fundada no século XII por Abd Al-Qâdir (Abdul Kadri), uma confraria que se preza pela tolerância e renúncia ao fanatismo e fundamentalismo islâmico, impulsionou o advento do Islão negro. Portanto, essa confraria sendo moderada aceita algumas práticas, como as da religiosidade africana e, por isso, teve maior aceitação no Sahel africano e África Subsahariana (Farinha, 2003; Garcia, 2003). No concreto, a confraria *Qâdiriyya* tem o seu reduto a Arábia Saudita e se vai espalhando pelo mundo, começando pelo Oman, Egito, todos os países do Magrebe, Sudão, Senegal, Gâmbia, Chade, Níger, Quénia, Tanzânia até o norte de Moçambique.

A tolerância da *Qâdiriyya* às práticas tradicionais africanas deu origem aos rituais do casamento *Ndowa* do povo *Yawo*. Portanto, os termos *Ndowa* e *Nikah,* do ponto de vista religioso, não têm a mesma significação, apesar de muitas vezes nos confundirem as suas práticas. O *Ndow*a é testemunhado e celebrado pelas estruturas tradicionais (líder comunitário) ou

[23] Refere-se a medidas de cerceamento contra correntes progressistas ou arabistas, bloqueamento de eventuais correntes cismáticas que podem provocar a exploração subversiva de ressentimento no meio da massa (sunita); afastamento discreto ou controle de quaisquer elementos suspeitos de progressismo ou heterodoxia (Garcia, 2003).

pelo tio mais velho da noiva, mediante a apresentação física do noivo ou por meio de uma carta. Enquanto o *Nikah* é o ato religioso de celebração do casamento. Geralmente é da responsabilidade do *sheike* ou imam fazê-lo, sendo em casa ou na mesquita.

Na comunidade *yawo* da província de Niassa, noroeste de Moçambique, antes da penetração estrangeira, o casamento como uma instituição social acontecia no modelo tradicional, observando as práticas costumeiras. Barreiros (1948) relata que um homem podia se casar com mais de uma mulher e somente a primeira era considerada a "mulher grande". Ou seja, no povo bantu, a primeira mulher do homem polígamo é tida a chefe de todas as outras, por isso, se chama "mulher grande" da tradução *yawo* "*va koon'gwe va kuluun'gwa*".

Para melhor assistência das esposas, o homem construía várias casas dependendo do número de esposas. De acordo com a fonte, cada mulher vivia independente na sua casa, recebendo ao marido assim que desejasse passar uns dias com ela, devendo alimentar durante esse tempo. O homem tinha a obrigação de prover sustento e vestimenta de igual a todas elas.

O outro tipo de casamento se realizava por herança, provinda da perda de vida do seu esposo. A herança consistia em um familiares do defunto/falecido (irmão, tio ou líder comunitário) casar-se com a viúva, uma prática conhecida por *kutxinga* na região sul de Moçambique (Ponso, 2014). Desta forma, sempre que a mulher ficasse viúva era obrigada a contrair um novo casamento. Esta prática foi sendo abandonada por conta da proliferação do HIV e SIDA. A sociedada compreendeu que se a morte fosse por HIV e SIDA, logo contaminava o nome cônjuge da viúva.

O terceiro tipo de casamento acontecia

> Quando os indígenas andavam constantemente em lutas e 'roubavam' as mulheres das povoações "inimigas": casavam então com algumas […]. Assim acontecia com as guerrilhas dos regedores [líderes comunitários] Mataca, Muembe, Malingalira, que iam raptar as mulheres às povoações da região do Lago Niassa (Barreiros, 1948, p. 4).

Barreiros, ainda, aponta que havia impedimentos no casamento, tal é o caso do parentesco até ao quarto grau, com seus ascendentes e descendentes. O homem podia, voluntariamente e sem razão que o justificasse, deixar a mulher, entregando ao irmão mais dela ou, na falta deste, a seu pai, ficando livre para se casar novamente. Em outros casos, se dois casais não entendesse, o irmão mais velho ou o pai podiam dissolver o casamento diante de um milando. No caso de a

mulher não ser estéril, era devolvida aos pais e em troca podia receber ou esposar a irmã mais nova dela.

Hoje em dia, apesar de alguns desses costumes terem sido abandonados, o casamento ndowa é um evento profundamente enraizado nessas práticas tradicionais e influências islâmicas, refletindo a fusão entre a identidade cultural local e os preceitos religiosos muçulmanos (sincretismo). Este rito de passagem, além de unir duas famílias, simboliza a integração comunitária e a transmissão de valores culturais e espirituais.

O sincretismo entre o Islão e as práticas tradicionais africanas ocorre como resultado de interações culturais, históricas e sociais, especialmente em contextos em que o Islão foi introduzido em comunidades que já tinham sistemas religiosos e culturais bem estabelecidos. No caso de Moçambique e, mais especificamente, da etnia *Yawo* na província de Niassa, essa fusão manifesta-se de várias maneiras:

1. No casamento *Ndowa*, elementos islâmicos, como a leitura do Alcorão e a oficialização do matrimônio por um líder religioso (imam), podem ser integrados a cerimônias tradicionais, como a troca de presentes entre famílias ou celebrações comunitárias, esse assunto retomaremos a seguir na seção da descrição do ritual ndowa.
2. A circuncisão masculina (*jando*), muito embora essa prática seja prescrita pelo Islão, muitas comunidades africanas já realizavam circuncisões antes da chegada da religião. Assim, o rito adquire adquirir significados tanto religiosos quanto culturais.
3. A crença em espíritos ancestrais e práticas de consulta a curandeiros (*n'gangas*) coexistem com os ensinamentos islâmicos. A comunidade *yawo* vê os espíritos como mediadores ou forças complementares dentro de uma cosmologia mais ampla que também reconhece Allah como a divindade suprema.
4. No contexto dos *ayawo,* a língua local é muitas vezes usada em preces ou como veículo para traduzir conceitos islâmicos, ajudando na apropriação do Islão dentro do universo cultural da comunidade.
5. Os objetos tradicionais, como tecidos ou adornos usados em rituais islâmicos, são estilizados conforme as tradições locais.
6. As festividades islâmicas, como o *Eid al-Fitr* e o *Eid al-Adha*, são celebradas em conjunto com cerimônias tradicionais (preces de pedido de chuvas, visita e limpezas de

túmulos de ancestrais, incorporação bebidas fermentadas e não alcolicas, etc), criando uma sobreposição de significados religiosos e culturais.

7. Os líderes religiosos islâmicos (*sheikes* ou *imames*) frequentemente colaboram com líderes tradicionais para garantir harmonia social. Em algumas comunidades, esses papéis são até ser exercidos pela mesma pessoa, reforçando o sincretismo.

Assim, o sincretismo religioso fortalece a coexistência de identidades culturais e religiosas, promovendo tolerância e flexibilidade (multiculturalismo); do ponto de vista linguístico, enriquece o léxico local com termos islâmicos e integração deles ao português moçambicano. O casamento *Ndowa* (do árabe *nikah*) é um exemplo notável de como o contato entre culturas e religiões pode enriquecer o léxico de uma língua, como o português moçambicano. Esse termo tem origem na influência islâmica, em particular entre as comunidades costeiras e muçulmanas do norte e o interior da região noroeste de Moçambique, que têm uma forte ligação com o mundo árabe.

Linguisticamente, ocorrem os seguintes fonômenos que constituem o enriquecimento léxico do português.

3.1.1. Empréstimo direto e adaptação fonológica

O termo árabe *nikah* foi adaptado para *ndowa* no contexto *swahili*, antes de ser absorvido pelas línguas locais de Moçambique. Essa adaptação sonora respeita as regras fonológicas das línguas bantu da região, que favorecem formas silábicas que começam com consoantes e vogais distintas. Essa mudança demonstra como uma palavra estrangeira pode ser "naturalizada" dentro de um novo sistema linguístico.

3.1.2. Incorporação cultural e semântica

No contexto moçambicano, *ndowa* ou *nikah* não se limita ao significado literal de "casamento", mas carrega uma conotação religiosa específica, referindo-se ao casamento islâmico segundo os preceitos da *sharia*. Assim, o termo não só foi integrado ao léxico, mas também mantém nuances culturais e religiosas que enriquecem a forma como o casamento é entendido em diferentes contextos.

3.1.3. Hibridização linguística

O uso de termos islâmicos no português moçambicano resulta frequentemente em frases híbridas, como "o casamento *Ndowa* foi celebrado ontem" ou "O *sheike* do Majid da Matola é muito jovem", onde o termo em árabe se mistura naturalmente com estruturas do português. Isso reflete a coexistência e interação de diferentes sistemas linguísticos.

3.1.4. Influência lexical mais ampla

Para além de *Ndowa*, o casamento islâmico introduz uma série de outros termos árabes associados a práticas religiosas, como *mahr* (dote), *wali* (guardião do casamento) e *nikah* (ato formal do casamento). Muitos desses termos, mesmo quando não amplamente compreendidos fora das comunidades muçulmanas, tornam-se parte do vocabulário reconhecível nas regiões onde há maior influência islâmica.

Quanto à integração integração, em Moçambique, o português não é apenas língua oficial, mas também um veículo para expressar o multiculturalismo do país. A integração de termos como *ndowa, Adamo, sheik, halal, haram, Allah* [24] ao português falado reflete a complexidade das identidades locais, nas quais as línguas bantu e o árabe coexistem e moldam a forma como o português é usada. Essa integração linguística ajuda a:

- **Preservar a identidade cultural**: termos como *ndowa* servem como marcadores culturais, mantendo viva a herança islâmica e bantu no contexto de uma língua global como o português.
- **Expandir o léxico português**: ao adotar palavras estrangeiras, o português moçambicano torna-se mais rico e inclusivo, podendo expressar conceitos culturais que não existem no português padrão.

Portanto, o casamento *Ndowa* é um excelente exemplo de como a convivência de tradições culturais e religiosas pode moldar e enriquecer o léxico de uma língua, reforçando a diversidade linguística e cultural de Moçambique. Essa convivência muitas vezes se opera sem

[24] E outras palavras podem ser confrontadas nos quadros 4, 5, 6 e 7, do primeiro capítulo

que delinear uma linha de fronteira, o que, em alguns casos, puristas islâmicos têm rejeitado essas práticas sincréticas por considerar bid'a, o que tem gerado tensões dentro das comunidades.

Por fim,

> Os rituais matrimoniais representam, ao menos para os noivos, a ocasião em que as redes de relações sociais tecidas ao longo de suas vidas tornam-se especialmente visíveis. Com efeito, o evento que marca a celebração do casamento apresenta um potencial aglutinador particularmente acentuado, que possibilita aos noivos e às suas famílias reunirem pessoas com as quais se relacionam em contextos bastantes distintos de suas vidas, que podem incluir parentes 'próximos' e também os 'distintos', amigos de infância, colegas de trabalho e assim por diante (Marins, 2017, p. 402).

Daqui se depreende que os rituais de casamento não só representam aquele momento mais íntimo e de realização dos noivos, mas também dos pais dos noivos e os demais achegados, num gesto de total multiculturalismo. É importante lembrar que os rituais matrimoniais são constituídos por várias etapas, como a seguir descrevemos.

3.2. Proposta e negociação

O processo começa com a proposta de casamento, geralmente feita pelo lado do noivo por meio de familiares ou intermediários. Esta etapa inclui diálogos formais entre as famílias e a apresentação do lobolo (dote), que pode incluir bens materiais como tecidos, oportunidades para formação profissional ou académica, dinheiro e alimentos. O lobolo não é apenas um símbolo de compromisso, mas também de respeito e valorização da futura esposa e de sua família.

Nesta fase também se dá em consideração aos tipos de casamento (exogamia, homogamia e endogamia). A proposta começa por vários interrogatórios, com ênfase na família, grupo étnico, religião, condição material e académica do noivo. Pergunta-se a origem do noivo para evitar a endogamia, pois entre os *ayawo* essa prática é quase um incesto. Ela é proibida, como dissemos na introdução deste capítulo.

Outrossim, o povo *Yawo* é menos receptivo à exogamia. Faz parte do código e valor que atravessa o casamento a proibição de um "forasteiro" se casar em uma comunidade *yawo*. O povo yawo é matrilinear. O tio materno é que detém o controle dos destinos da família. Por isso, se proíbe casar um forasteiro porque, sendo um noivo de hábitos e costumes patrilineares, teme-se que os filhos dessa relação sigam ao pai. O *Yawo* nunca quis perder um filho para fora do seu mundo.

A comunidade *yawo*, sendo majoritariamente muçulmana, inclui nesta fase a consulta a um líder religioso, como um *sheike* ou imam, para garantir que o casamento esteja alinhado com os ensinamentos do Islão. A noiva e o noivo também podem receber orientações sobre suas obrigações conjugais segundo a fé islâmica.

Em casos de se constatar que a noiva é "não muçulmana"[25], automaticamente deve-se converter ao Islão. Para isso, a *Sura Al Bácara* (Vaca) do Alcorão Sagrado recomenda:

> Não desposareis as idólatras até que elas se convertam, porque uma escrava crédula é preferível a uma idólatra, ainda que esta voz apraza, Tampouco consintais no matrimónio das vossas filhas com os idólatras, até que estes tenham convertido, porque um escravo crédulo é preferível a um idólatra, ainda que vos apraza. Os idólatras arrastam-vos para o fogo infernal; em troca Allah [Deus], com Sua benevolência, convoca-vos ao Paraíso e ao perdão, e elucida os Seus versículos aos humanos, para que d'Ele recordem (Hayek, 1974, p. 61)

Nas comunidades moçambicanas existem "muçulmanos de nascimento" e "cristãos de nascimento", ou seja, indivíduos nascidos de pais muçulmanos ou cristãos. Para o efeito, em culturas patriarcais não se abre a possibilidade de o filho escolher o seu destino religioso. No caso, muitas filhas de pais muçulmanos enamorando com indivíduos cristãos, estes não aceitando se converter ao Islão, elas acabam se convertendo ao cristianismo, seguindo aos seus maridos por força do relacionamento.

Um estudo publicado pelo Jornal da USP[26], em 2022, aponta que

> No Brasil, existem entre 800 mil e 1,5 milhão de muçulmanos, segundo a Federação das Associações Muçulmanas no Brasil (Fambras). Um dos principais problemas que essa comunidade enfrenta é a islamofobia, uma forma de preconceito e discriminação, seja por causa da religião muçulmana, seja também pela origem étnica, que ocorre de várias maneiras, de forma presencial ou via internet, em espaços públicos e privados. As mais vulneráveis são as mulheres, em especial, aquelas que nascem em outras religiões e depois decidem seguir o islão – denominadas muçulmanas revertidas. Esse preconceito ocorre, principalmente, em espaços públicos, mas, muitas vezes, a agressão vem da família de origem (Marchior, 2022)

Portanto, a mulher não só sofre pelas suas escolhas no mundo muçulmano, como também na sociedade no geral. Das oito mulheres entrevistadas, uma revelou antes ter sido cristã e se converteu porque a mulher não tem religião. No nosso entender, essa revelação não reflete

[25] Considera-se "não muçulmano" no Islão todo o indivíduo ateu, agnóstico ou praticante de outras religiões.
[26] https://www.facebook.com/sharer/sharer.php? u=https%3A%2F%2Fjornal.usp.br%2Fciencias%2Fmulheres nao-nascidas-muculmanas-mas-que-decidem-seguir-o-isla sofrem-mais-preconceito%2F

corretamente a posição central do Alcorão e dos ensinamentos islâmicos, mas é uma interpretação que tem sido utilizada em alguns contextos históricos e culturais. Essa interpretação está muitas vezes ligada a práticas e visões culturais que limitam o papel das mulheres e não corresponde à essência do Islão, que reconhece tanto homens quanto mulheres como iguais perante Deus em termos de dever religioso e espiritual.

Nessa perspectiva, Azevedo (1985) rebate a questão, explicando que a identidade feminina é determinada e construída por processos culturais, modelada em espaços públicos e privados, remediadamente construída em categorias históricas, classificada e percebida de formas diferentes em diversas sociedades.

Aliás, no Alcorão, a mulher é vista como alguém plenamente capaz de ter fé e de cumprir suas obrigações religiosas. O Islão enfatiza a espiritualidade individual, e tanto homens quanto mulheres são igualmente responsáveis por suas ações e suas escolhas religiosas (Hashas, 2018). O Versículo 35, *Sura Al-Ahzab*, 33 defende que "aos muçulmanos e às muçulmanas, aos crentes e às crentes, aos obedientes e às obedientes, aos verdadeiros e às verdadeiras, aos pacientes e às pacientes, aos humildes e às humildes […] Deus preparou perdão e grande recompensa" (Hayek, 1974, p. 344). Este versículo destaca que homens e mulheres são igualmente valorizados e recompensados por Deus pela sua devoção, fé e comportamento moral.

Além disso, Aisha, uma das esposas do profeta Muhammad, é uma figura central na tradição islâmica, e ela é amplamente reconhecida por sua contribuição ao entendimento da religião, com muitos *hadiths* (relatos sobre a vida do profeta Muhammad) narrados por ela. Isso demonstra que as mulheres, dentro da prática islâmica, têm um papel importante na preservação e na transmissão da fé.

Entretanto, ao longo da história e em algumas sociedades, certas interpretações e práticas culturais misóginas e patriarcais têm sido aplicadas ao Islão, levando a conclusões errôneas sobre o papel da mulher. Em algumas culturas, a ideia de que "a mulher não tem religião" pode ser utilizada para justificar o controle sobre as escolhas religiosas e sociais das mulheres. A razão para essa interpretação muitas vezes tem menos a ver com os ensinamentos originais do Islão e mais com normas sociais que refletem uma visão de mundo patriarcal (Torres, 2003).

Em muitas dessas sociedades, mulheres são vistas como subordinadas aos homens, o que é frequentemente justificado com base em interpretações restritivas dos textos islâmicos. Isso pode ser visto como uma expressão de misoginia, em que as mulheres são vistas como incapazes

de exercer autonomia religiosa ou intelectual, sendo forçadas a seguir as crenças e práticas impostas pelos homens em suas vidas, como pais ou maridos.

Esse tipo de interpretação reforça preconceitos e misoginia de várias maneiras: ao afirmar que a mulher "não tem religião" ou que ela não possui a mesma capacidade de praticar a fé como um homem, a sociedade está negando a mulher a igualdade espiritual e religiosa. Isso pode ser um reflexo de uma hierarquia de gênero, na qual as mulheres são tratadas como inferiores ou incapazes (Sztutman; Nascimento, 2004; Almeida 2003).

Ao impedir as mulheres de fazerem escolhas religiosas por conta próprias ou de assumirem papéis importantes na religião, muitas vezes, elas são tratadas como menores de idade espirituais ou incapazes de compreender a profundidade da fé, o que configura em restrição da autonomia. Ainda, essas interpretações podem também reforçar o controle social sobre as mulheres, impedindo que elas se envolvam plenamente na vida religiosa ou pública, limitando sua liberdade de expressão, escolha de parceiro, participação na vida comunitária e, em última instância, sua autonomia como indivíduos (Alencar; Rodrigues, 2019).

Nos dias de hoje, muitas líderes e estudiosas muçulmanas (Hajjami, 2008; Neves, 2012; Marchior, 2022; Pereira, 2023) contestam essas interpretações e destacam o papel fundamental das mulheres no Islão. Há um movimento crescente entre muçulmanas que busca ressaltar a igualdade espiritual entre os sexos e desafiar a interpretação patriarcal e misógina de textos religiosos. Elas argumentam que práticas como a exclusão das mulheres de certos espaços religiosos ou o controle sobre suas escolhas pessoais não têm base no Alcorão e nas ações de Muhammad, mas sim em uma leitura distorcida e culturalmente condicionada.

O Islão, como outras religiões, possui uma enorme diversidade de práticas e crenças, e as atitudes em relação às mulheres variam de acordo com o contexto cultural, geográfico e social. Muitas comunidades muçulmanas ao redor do mundo têm se esforçado para promover a igualdade de gênero, apoiando as mulheres em seu direito à educação, trabalho, liderança religiosa e participação ativa na sociedade.

3.3. Cerimônia religiosa (*Nikah*)

A cerimônia principal é o *Nikah*, conduzida por um líder religioso, geralmente na mesquita ou na residência de um dos envolvidos. O *Nikah* está previsto no Alcorão. A Sura 25 revela que *Allah* (Deus) é "Quem criou os humanos da água, aproximando-os, através da

linhagem e do casamento" (Hayek, 1974, p. 297). Daqui se percebe que o casamento é uma das etapas da vida previstas por ato divino. Essa etapa é marcada por rituais simples, mas repletos de significado.

- Declaração de intenções: o noivo, bem como a noiva devem consentir com o casamento, um aspecto essencial no Islão. O consentimento é dado verbalmente ou por meio de representantes, caso a noiva opte por não estar presente fisicamente.
- *Mahr* (dote islâmico): Durante o *nikah,* o noivo oferece um presente à noiva, chamado mahr, que pode ser em forma de dinheiro, bens ou algo simbólico, de acordo com as condições acordadas previamente.
- Leitura do Alcorão e bênçãos: O *sheike* recita versos do Alcorão e realiza preces pela felicidade e prosperidade do casal.

Uma vez casados, os noivos são proibidos de se separem. Especificamente, se dirigindo ao homem, o Alcorão, na sura *Al Ahzab* (os partidos) recomenda que

> Permanece com tua esposa e teme a Allah!, ocultando em teu coração o que Allah ia revelar; temias acaso, mais pessoas, sabendo que Allah é mais digno de que O temas? Porém, quando Zaid resolveu dissolver o seu casamento, com a necessária (formailidade), permitimos que tu a desposasses, a fim de que os crentes não tivessem inconvenientes em contrair com as esposas de seus filhos adotivos, sempre que estes decidissem separar-se, com a necessária (formalidade); e fica sabendo que o mandamento de Allah deve ser cumprido (Hayek, 1974, p. 344).

Ao nosso ver, o Islão para além de se deter à questão meramente divina, também desempenha uma função moralista. Num mundo tomado pela misoginia e feminicídio, essa demanda precisa ser abraçada porque está além das correntes feministas. Todas as oito mulhres entrevistadas relataram se sentirem valoradas pelos seus maridos e questionadas se o valor do dote pago pelos seus maridos não se sentiam compradas ou não achavam ser mercadorias, todas foram unânimes em dizer "não", e o dote tinha um sentido simbólico.

3.4. Práticas rituais culturais *yawo*

Após a cerimônia religiosa, os rituais tradicionais yawo entram em cena, envolvendo a comunidade em celebrações que duram vários dias. Nesse momento, os laços entre as famílias não só se intensificam e tornam-se visíveis, como "também manifestam conflitos e tensões.

Trata-se de um ritual marcado, em certos casos, por ações religiosas, mas também por intensa comensalidade, fartura de comida e bebida e estímulos sensoriais diversos (Marins, 2017, p. 402).

De acordo com um dos nossos entrevistados "no passado se a noiva fosse virgem, seguiam-se noites nupciais carregadas de rituais para o rompimento do hímen, colocando-se roupas ou lençóis brancos para provar a virgindade". Este doloroso processo, mas também alegre para as famílias, em casos de demora, fazem vigílias, orações de evocação aos ancestrais e ao mundo invisível (Martínez, 2009) de ambos os noivos. Comprovada a virgindade por via do ensanguentamento das roupas sobre eles estendidas, o valor do dote a ser cobrado era demasiadamente alto relativamente a de uma noiva com virgindade dissimulada. Esse ato nos faz lembrar a "valência diferencial do sexo", que se configura na ideia da dominação masculina e apropriação das faculdades femininas (Sztutman; Nascimento, 2004), uma "hierarquia do sexo" que deve ser combatida plena modernidade.

Resumindo, os ritos matrimoniais no povo *Yawo*, tal como diz Bitter (2008) *apud* Marins (2017, p. 402-403) "são atravessados por numerosos aspectos da realidade e são capazes de entrelaçar 'dimensões econômicas, estéticas, morais, religiosas, materiais, 'espirituais, visíveis, invisíveis, mundanas, extramundanas"

(i) Kuwuunda – Instrução da noiva

Antes de se mudar para a casa do noivo, a noiva passa por um período de reclusão com mulheres mais velhas, que a orientam sobre os papéis de esposa e mãe. Este período também é uma oportunidade para transmitir conhecimentos sobre culinária, costumes e intimidade conjugal. Reparemos que muitas dessas atividades tem a ver com papéis de géneros, dos quais tanto a mulher quanto o homem pode exercer.

O aconselhamento sobre os vários aspectos da vida conjugal em contextos culturais ou religiosos, incluindo o cuidado durante o período menstrual, o relacionamento com a família do esposo, a alimentação e o acompanhamento da gestação, é uma parte importante da educação e do rito de preparação para o casamento em muitas sociedades e religiões. No contexto do Islão e de várias culturas tradicionais, essas orientações podem ser abordadas de forma a promover o bem-estar da esposa e garantir o respeito pelos papéis familiares e religiosos. Abaixo,

descrevemos como o aconselhamento pode se dar nessas áreas, com base em ensinamentos culturais e religiosos.

No Islão, o período menstrual é tratado com consideração, e a orientação é dada para que o marido e a esposa compreendam os limites estabelecidos pela religião durante esse momento. O Alcorão e os *hadiths* (ditos do Profeta Muhammad) indicam que durante o período menstrual, as mulheres não devem ter relações sexuais, mas que, de resto, o marido deve tratar a esposa com respeito, carinho e compreensão. Os nossos entrevistados disseram que o aconselhamento enfoca a empatia e o respeito pela privacidade e conforto da esposa. O marido é orientado a não ser negligente, mas sim, a apoiar sua esposa emocional e fisicamente.

Ainda, O aconselhamento religioso ensina que o marido não pode ter relações sexuais com a esposa enquanto ela está menstruada, mas que outras formas de carinho e afeto (como abraços, beijos, e conversas) são permitidas e desejáveis. Portanto, na cultura *yawo,* as mulheres recebem conselhos sobre a higiene durante o período menstrual, e o marido pode ser orientado a garantir que a esposa tenha um ambiente confortável para lidar com as questões de saúde e higiene.

A gestação é uma fase significativa para a mulher e exige um cuidado físico, emocional e psicológico especial. No Islão, há uma ênfase no respeito e na proteção da mãe e do bebê durante a gestação, além de uma série de conselhos sobre a espiritualidade e os cuidados durante a gravidez. A esposa é aconselhada a cuidar da saúde física, incluindo alimentação adequada, descanso e acompanhamento médico. O marido é incentivado a cuidar da esposa, garantindo que ela tenha o apoio necessário durante a gravidez. As mulheres muçulmanas *ayawo* têm uma prática de recitar orações e súplicas (duas) para garantir a segurança da gestação e proteção contra problemas durante a gravidez. O marido é orientado a demonstrar carinho e paciência, especialmente nos momentos em que a esposa possa sentir-se emocionalmente ou fisicamente desgastada devido às mudanças hormonais.

Em muitas tradições culturais, especialmente em sociedades patriarcais, o tratamento com a família do esposo, incluindo o sogro e a sogra, é uma parte importante do aconselhamento sobre o casamento. O relacionamento com a família do marido pode ter um impacto significativo na dinâmica familiar e no bem-estar conjugal. O aconselhamento geralmente enfatiza que a esposa deve tratar a família do esposo com respeito e consideração. No Islão, há uma ênfase em honrar

os pais, tanto os pais biológicos quanto os pais do cônjuge, considerando o sogro e a sogra como figuras de respeito.

O marido, por sua vez, é orientado a equilibrar suas responsabilidades com a esposa e sua família, evitando conflitos e buscando um espaço de entendimento mútuo. O marido deve apoiar sua esposa para que ela possa ter um bom relacionamento com sua sogra e outros membros da família, criando um ambiente de paz e harmonia familiar.

A alimentação e o cuidado com o ambiente familiar também são áreas essenciais de aconselhamento no contexto conjugal. Isso envolve a responsabilidade compartilhada entre marido e esposa na administração da casa e no bem-estar da família. A esposa, especialmente durante a gestação e o pós-parto, é aconselhada a seguir uma alimentação equilibrada e nutritiva. O marido pode ser orientado a apoiar sua esposa, ajudando na escolha de alimentos saudáveis e no preparo das refeições.

Embora o Islão e muitas culturas tradicionais possam ter expectativas específicas sobre o papel da mulher na administração da casa, o aconselhamento contemporâneo pode enfatizar a importância de compartilhar responsabilidades domésticas. Em muitos contextos, o marido deve ser encorajado a ajudar nas tarefas da casa, especialmente se a esposa estiver grávida ou cuidando de crianças pequenas.

(ii) Celebração e festa

As festividades incluem danças tradicionais, músicas e banquetes. A dança sikidi, típica dos yawo, é frequentemente realizada como forma de celebração. Durante esse período, os convidados oferecem presentes e conselhos ao casal. Com efeito, o momento da celebração da cerimônia do casamento é rigidamente marcado por formalidades. Como testemunho, Marins (2017) descreve uma cerimônia de casamento por si assistida, enfatizando que durante a cerimônia de casamento cumpre-se um roteiro sequenciado de ações, como a caminhada ritualística da noiva, troca de alianças, juramento de consentimento livre perante o público, desfile em praças públicas e sessões de fotografia para eternizar o momento. Salienta-se que esse ato, no contexto muçulmano, é “ocidentalizado”, que visa andar em consonância com a lei da família vigente em Moçambique.

Portanto, os nossos entrevistados explicaram que esse ato acontece muitas vezes como um chamado para que se tornem símiles a todos os casamentos que são celebrados na cidade de Lichinga. Em contrapartida, os *sheikes* e imames não participam desse ato porque entendem que constitui uma inovação e, por isso, um bid'a para o Islão. Aliás, os oito participantes disseram que esta cerimônia "geralmente" acontece ou no período a seguir da cerimônia propriamente religiosa, ou no dia seguinte.

3.5. Vida pós-casamento

Após o casamento, a comunidade desempenha um papel ativo na integração do casal. A união não é vista apenas como um laço entre duas pessoas, mas como um elo entre duas famílias e os diversos grupos da comunidade. Os problemas ou desafios enfrentados pelo casal são frequentemente discutidos em grupo, com os anciãos servindo como mediadores e conselheiros. Se houver desentendimentos no casamento, o casal pode ser chamado para uma reunião com os mais velhos, que orientam sobre como resolver conflitos com base nas tradições e no respeito mútuo (Barreiros, 1948). A noiva é integrada na nova comunidade e aprende as regras, valores e práticas que regem a convivência. Por exemplo, ela pode receber orientação de mulheres mais velhas da família do noivo sobre como cuidar da casa e respeitar os sogros.

O casamento ndowa na comunidade yawo é um exemplo vibrante de como as tradições locais se entrelaçam com práticas religiosas, criando um ritual singular que respeita tanto os preceitos islâmicos quanto os costumes ancestrais. Esse processo ressalta a importância do casamento como uma plataforma para preservar a identidade cultural e promover a coesão social dentro da comunidade. Para tal, o casal é incentivado a viver de acordo com os ensinamentos islâmicos, equilibrando as responsabilidades religiosas e culturais herdadas. Os noivos são incentivados realizar práticas como orações diárias em família e a observância de feriados religiosos. Após o casamento, o casal pode participar de cerimónias religiosas na mesquita, fortalecendo os laços espirituais e familiares.

Em zonas rurais, após o casamento, o noivo muitas vezes passa a viver com a família da noiva. Essa prática é comum em sociedades matrilineares, onde o irmão mais ou o tio da noiva é visto como o chefe da família – *asyeene mbuumba* (Amide, 2008; Barreiros, 1948). Contrariamente, em zonas urbanas, como é o caso de Lichinga (Chiuaula), o nosso campo de

pesquisa, os novos procuram suas áreas (talhões) para fixarem suas residências. A transição da noiva para a casa do noivo é um momento significativo. Ela é acompanhada por um cortejo que simboliza a união das duas famílias. A entrada da noiva é marcada por bênçãos e cerimônias que enfatizam sua nova posição na comunidade.

O povo *Yawo* tem uma divisão de tarefas bastante tradicional. As mulheres são geralmente responsáveis pelas atividades domésticas, como cozinhar, cuidar dos filhos e trabalhar em pequenos campos agrícolas. Os homens, por outro lado, assumem o papel de provedores e cuidam de atividades como caça, pesca ou comércio (Wegher, 1995). Com a modernidade, esses papeis se inverteram. Todo casal se empenha em trabalhos como empregos formais e informais (venda de pequenos produtos nos mercados locais) para o sustento da família.

No campo, onde as atividades evidenciam o género, por exemplo, um marido *yawo* pode sair para pescar ou negociar produtos no mercado local, enquanto a esposa cuida da colheita ou do armazenamento de alimentos.

Quanto à educação e ao sustento, os filhos são vistos como uma bênção e a continuidade do clã. Por isso, o casal é encorajado a ter filhos logo após o casamento. A criação das crianças é uma responsabilidade coletiva, envolvendo tios, tias, avós e até vizinhos. Para além dos pais, as crianças *yawo* também são ensinadas pelos avós sobre as histórias e costumes do povo, reforçando a sua identidade cultural.

A vida pós-casamento exige cooperação entre os cônjuges para garantir o sustento da família. A agricultura de subsistência é comum, e o casal trabalha em conjunto para cultivar mandioca, milho e outros alimentos básicos. Exemplo: durante a época de colheita, o marido e a esposa trabalham lado a lado para assegurar que a família tenha o suficiente para comer e, se possível, algo para vender.

3.6. As línguas envolvidas na celebração do *Ndowa*

O povo *Yawo,* como outras comunidades africanas, teve contato com os árabes e portugueses, o que favoreceu uma rica diversidade linguística e cultural que se reflete nas suas práticas religiosas, sociais e nos rituais de casamento. A prática de casamento entre os ayawo, com sua combinação de línguas e influências culturais, demonstra a interação entre o sagrado, o tradicional e os processos de modernização impostos pelo contato com outras culturas, incluindo

as ocidentais (portugueses). Na sequência, as línguas árabe, portuguesa e *yawo* desempenham um papel crucial em diversos momentos do casamento para a celebração de diferentes rituais.

3.6.1 O árabe e o ritual religioso

No contexto dos ritos matrimoniais, o árabe tem um papel essencial nas cerimônias religiosas, particularmente no momento do "*Nikah*" – o casamento islâmico. O povo yawo, que tem uma forte tradição muçulmana, utiliza a língua árabe para celebrar a união dos noivos diante de Deus. Esse aspecto remonta à origem histórica do povo *yawo*, que se converteu ao islamismo através do comércio à longa distância e das influências árabes na região (Amide, 2008; Barreiros, 1948). O uso do árabe nas cerimônias religiosas, como o "*Nikah*", é significativo, pois é a língua do Alcorão e da tradição muçulmana (Ficquet, 2003; Penrad, 2003; Zappa, 2003, Omais, 2024). A utilização do árabe neste contexto reflete a sacralidade do momento e a conexão com o mundo espiritual, evidenciando a importância da fé na constituição da nova família.

O "*Nikah*" é um dos momentos mais importantes do casamento yawo, pois é visto não apenas como a união de duas pessoas, mas como a bênção divina que solidifica a família dentro dos preceitos islâmicos. Durante essa cerimônia, o casamento é formalizado com orações e bênçãos em árabe, e é nesse momento que a comunidade muçulmana celebra a união não apenas como um contrato social, mas como uma aliança com o divino. O uso do árabe assegura que o casamento tenha a devida legitimidade religiosa e fortalece o vínculo espiritual que une o casal.

3.6.2. O *yawo* e as evocações aos ancestrais e rituais de proteção

Após o *Nikah*, a língua yawo assume um papel predominante nos rituais que se seguem. Ela é utilizada em práticas e orações voltadas para a proteção dos recém-casados e para invocações aos antepassados. O casamento não é apenas uma união entre dois indivíduos, mas também envolve a continuidade do clã familiar e a preservação das tradições ancestrais. A língua yawo é empregada nessas ocasiões por sua conexão com as raízes culturais do povo, sendo a forma de expressar os pedidos de proteção, prosperidade e bênçãos aos recém-casados diante de Deus e dos ancestrais.

Para Bouene (2003, p. 122) "o Deus Bantu é um Deus que nao foi criado, é detentor de grande sabedoria e meios de atuação sem limites. É Deus dinâmico porque marcadamente

cosmico". Evoca-se a Ele com o objetivo de garantir a estabilidade do lar, pedir orientação divina para o casal e, principalmente, solicitar fertilidade para assegurar a continuidade da família e do clã. Ao evocar os ancestrais, os *ayawo* buscam uma ligação com os espíritos ancestrais que, segundo suas crenças, podem abençoar o casamento e garantir a prosperidade e saúde do novo núcleo familiar. Por exemplo, "nos momentos mais importantes da vida comunitária, como casamentos, viagem longíngua, há uma cerimônia religiosa dirigida pelo chefe da família ou na ausência por quem se lhe segue na hierarquia (Bouene, 2003, p. 17). Nesse contexto, o uso do *yawo* é considerado a forma mais autêntica e eficaz de comunicar as necessidades do casal para os antepassados e de fortalecer os laços com o mundo espiritual.

Além disso, o *yawo* também é utilizado para a realização de aconselhamentos dentro da comunidade, que fazem parte do processo de inserção dos recém-casados no seu novo papel social e familiar. A sabedoria transmitida pelos mais velhos é considerada essencial para o sucesso do casamento e da criação dos filhos, sendo o uso do *yawo,* portanto, uma ferramenta de socialização e de preservação dos conhecimentos tradicionais. No caso, a voz do ancião desempenha um papel muito importante para o cerimonial.

Os momentos para intervocalidade e movência são diferenciados. O ancião interpela unicamente o noivo para falar de assuntos masculinos da procriação e no cuidado da esposa. Geralmente na cultura *yawo* tem sido o avô na noiva, também chamado por cunhado. A anciã marcadamente interpela a noiva para "educá-la" sobre assuntos da procrição, no cuidado do lar, da família e do marido. Ourossim, os ancião usam a voz para remorar eventos que se abaterarm na família no passado, evoca-os para produzir catarse nos noivos. Aqui, esses eventos retemem-nos a aquilo que a literatural oral denomina "memória e comunidade" (Zumthor, 1993). No caso, a voz de que os ancião se deleitam não é qualquer, mas sim, é uma voz poética.

Nessa perspectiva, a voz póetica

> Assume a função coesiva e estabilizante sem a qual o grupo social não poderia sobreviver. […] graças ao vagar de seus intérpretes – no espaço, no tempo, na consciência de si – a voz póetica está presente em toda a parte, conhecida de cada um, integrada nos dicursos comuns, e é para eles referência permanente e segura. Ela lhes confere figuradamente alguma extratemporalidade: através dela, permanecem e se justificam. Oferece-lhes o espelho mágico do qual a imagem não se apaga, mesmo que eles tenham passado (Zumthor, 1993, p. 1390).

É em torno do poder das vozes dos anciãos que os novos entendem que o matrinônio representa um novo estágio nas suas vidas e ao mesmo tempo uma responsabilidade social porque são novos membros que se constituem na sociedade. Desta feita, ao mesmo tempo a voz é profecia, é memória coletiva e representa uma fonte de saberes ancestrais.

3.6.3. O português e os atos formais do casamento

Por outro lado, o português desempenha um papel relevante nas formalidades legais do casamento, principalmente nos atos realizados perante o notário, como o registro civil, uma vez que a Constituição da República de 1990 e 2004 consagra-o como "língua administrativa". Como em muitas outras comunidades, o povo *Yawo* também se adapta ao contexto jurídico do país, e o uso do português nas documentações e cerimônias legais é indispensável. O casamento nos Serviços de Registros e Notariados são um ato formal que legaliza a união aos olhos do Estado e permite aos noivos ter direitos civis, como herança, partilha de bens e outros aspectos jurídicos (Lei da Família, 2019).

A presença do português nestes momentos reflete o processo de inserção do povo *Yawo* na sociedade moderna e nas instituições estatais. Embora o árabe e o *yawo* sejam usados em contextos religiosos e sociais, o português torna-se essencial para que o casamento tenha reconhecimento legal perante a legislação do país. Além disso, o português é utilizado para interpretar e comunicar as ações e decisões durante o casamento aos convidados, muitos dos quais podem não falar *yawo*, como no caso de parentes ou amigos de outras etnias ou origens. Este cenário torna os ritos matrimoniais ou no mínimo os espaços multiculturais e multilingues.

3.7. Convergência de línguas e culturas

O cenário descrito reflete, por um lado a convivência harmoniosa entre diversas influências linguísticas e culturais dentro do povo *Yawo,* por outro se configura em uma diferença colonial, que o espaço de luta entre projetos globais com histórias locais (Mignolo, 2020). O uso do árabe no contexto religioso do *Nikah,* o *yawo* nos rituais de proteção e continuação da família, e o português nos atos formais do casamento ilustram como diferentes esferas da vida

comunitária são moldadas pela interação de tradições ancestrais e pela necessidade de adaptação às exigências do Estado moderno.

Essa convergência linguística também revela a flexibilidade e resiliência da cultura yawo, que consegue manter suas práticas espirituais e sociais enquanto integra elementos externos necessários para sua integração no mundo contemporâneo. O casamento *yawo,* portanto, é um exemplo claro de como a língua não é apenas um meio de comunicação, mas também um instrumento de preservação da identidade cultural e religiosa, ao mesmo tempo em que se adapta aos novos tempos.

Portanto, as línguas utilizadas no casamento do ndowa – árabe, *yawo* e português – desempenham papéis distintos mas complementares, refletindo as complexas interações entre a tradição religiosa, a cultura local e a modernidade. Essa diversidade linguística nos rituais de casamento não apenas fortalece a identidade *yawo,* mas também serve como um elo entre as diferentes esferas da vida social e espiritual da comunidade.

CAPÍTULO 4: METODOLOGIA

Neste capítulo, abordaremos os princípios metodológicos que nortearam esta pesquisa, enquadrada na Antropologia Linguística, pois é o campo que mais se adequa, tendo em conta aos propósitos pré-estabelecidos para esta dissertação. Mas antes de adentrarmos nos aspectos teóricos que embasaram o procedimento metodológico, é importante apontarmos a trajetória que nos guiou à pesquisa, que aconteceu em dois países diferentes. Este fator criou-nos limitantes geográficos, económicos e sociais.

Geograficamente, a FURG situa-se na região sul do Brasil e a cidade de Lichinga, o nosso campo de pesquisa, localiza-se para além do Atlântico (Moçambique/África). Consequentemente, a oposição dos espaços geográficos trouxe uma limitação económica. Portanto, o custo de passagem aliado ao tempo escasso e corrido para cursar o mestrado trouxe-nos ansiedade e preocupação. Para contornarmos essas limitantes, optámos pela técnica de entrevista via remota; não obstante de outras implicâncias que a linguística humana exige, nomeadamente, o trabalho com as pessoas com o intuito de perceber como elas falam sobre o mundo, sobre si mesmas e da sua religiosidade. Este cenário não só se reveste em um aspecto ético, como também socialmente é sensível para uma religião que se mostra menos estudada no contexto moçambicano. Assim, tivemos que conscientizar aos participantes da necessidade de estudarmos sobre a sua cultura, a sua religião e os rituais da religião tradicional africana com vista a documentar. Ultrapassadas essas vicissitudes, partimos para o esboço teórico-metdológico.

Primeiramente apresentamos a área da Antropologia Linguística como uma área que coexiste com a Sociolinguística e Etnolinguística. Portanto, o uso da língua é uma janela que busca a compreensão da linguagem como recurso simbólico que faz parte do tecido social e da representação individual do mundo. Assim, o exame da linguagem se presta a indagações antropológicas, como no caso do ritual do casamento ndowa.

A seguir, descrevemos o local de pesquisa e com suporte a alguns aportes teóricos evidenciamos e conceituamos a abordagem qualitativa. Ainda, descrevemos o perfil dos participantes, justificação pela opção dos instrumentos e técnicas de coleta de dados, e por fim, o modelo de análise e tratamento dos dados, e apresentamos as limitações que enfrentamos na recolha de dados.

4.1. Antropologia linguística e suas metodologias

A presente pesquisa está voltada ao estudo do modo como a linguagem codifica, transmite e processa valores, crenças e normas culturais de um povo. Desta feita, o povo *Yawo* não só usa a linguagem para expressar as suas identidades sociais, culturais, religiosa, de gênero e étnicas, bem como usa a sua língua como uma ferramenta de poder, de controle e de resistência a qualquer tipo de colonialidade. Do ponto de vista da Linguística, esses processos ancoram-se à Antropologia Linguística.

Antropologia Linguística é uma área da Antropologia que se dedica ao estudo da linguagem de uma sociedade, na qual determina o surgimento dessa sociedade. Em termos dos seus pressupostos,

> A Antropologia Linguística, como campo de estudo, baseia-se no princípio teórico de que as palavras são importantes e na constatação empírica de que os signos linguísticos como representações do mundo e as conexões com o mundo nunca são neutros; eles são constantemente usados para construir afinidades culturais (Duranti, 2000, p. 24**, tradução nossa**).

Se na linguagem humana as palavras são importantes para a representação do mundo e das suas conexões, é óbvio que a linguagem é um instrumento intelectual mais flexível e poderoso da criação humana. Por isso, na recolha dos dados empíricos, prestaremos nos detalhes da articulação de todo o signo, com vista a categorização dos mesmos; ademais, sendo um estudo que envolve abordagem ritualista carregada de simbologia.

Ao estudarmos os costumes, os hábitos, as crenças, as linguagens e os seus significados, estaremos caminhando para o método etnográfico, pois é um método que permite a descrição do ser humano nos cenários socioculturais, com atenção na cosmovisão. Ou seja, nos desdobramentos multiculturais, o método etnográfico é o mais recomendável, uma vez que "os propósitos essenciais da etnografia são documentar em detalhe o desenrolar dos eventos cotidianos e identificar os significados atribuídos a eles, tanto por aqueles que deles participam, quanto por aqueles que os observam" (Erikson, 2001, p. 12).

Entrevistarmos aos casais da cerimónia religiosa *Ndowa*, usando o procedimento remoto, pelo fato da longa distância que separa o Município do Rio Grande (Brasil, na América Latina) do Município de Lichinga (Mocambique, na África), aliado ao tempo de duração do mestrado

(dois anos). Entretanto, o convívio prévio com a comunidade *Yawo* da cidade de Lichinga, em especial do bairro de Chiuaula, nos permitiu um embasamento de pesquisa empírica. A limitante distância foi um empecilho para a operacionalização da observação participante que o método etnográfico exige neste tipo de pesquisa. Assim, optamos pelas entrevistas remotas.

A partir de entrevistas, a nossa intenção foi coletar informações da práxis e crenças da religião tradiocional africana e do Islão praticados pelo povo *Yawo*. Nesse sentido, Savoldi (2024) socorre-se aos argumentos de Boas, defendendo que em todas as línguas naturais estão reflectidas as visões do mundo e praxes dos seus falantes. Isto significa que a morte ou o desaparecimento de uma língua leva consigo todos os saberes ou cultura da sua comunidade linguística. Portanto, estudos de natureza da nossa pesquisa são úteis, não só por preservarem o arcabouço cultural do povo *Yawo*, como também servem para a viabilização da cultura moçambicana, na componente religiosa.

Savoldi vai além, explicitando que, na atualidade, estudos como o nosso aumentaram significativamente. A autora dá exemplo na pesquisa de Duranti (2000), a qual se aplica na compreensão do sentido da fala em contextos específicos, com enfoque nas características sociais dos participantes, tendo em vista a classe, grupo étnico, gênero e raça, incluindo os hábitos culturais, aspectos extra linguísticos, nomeadamente os gestos, o olhar, a postura e o veste; processos que ocorrem no tempo e no espaço (Savoldi, 2024). Apesar de alguns desses aspectos serem extra linguísticos, constituem materiais essenciais para estudos multiculturais. No caso da nossa pesquisa, a lexicultura irá se interessar buscar esses dados e consequente análise.

O viés social da pesquisa nos leva a concluir que ela é qualitativa, pois recorre à descrição de microprocessos, através de estudos de ações sociais, individuais e de grupos, realizando uma prova intensiva dos resultados, e categorizada pela heterodoxia no momento da análise. Ela responde a questões muito fechadas. Desta feita, Minayo (2008) pondera que a pesquisa qualitativa é adequada aos estudos históricos, uma vez que trabalha com o universo de significados, das representações e crenças, das relações, das percepções e opiniões; isto é dos produtos das interpretações que os humanos fazem durante suas vidas, da forma como constroem seus artefatos materiais e a suas identidades. Esses determinantes são sociais fazem parte das diferentes categorias da nossa pesquisa.

Os argumentos de Minayo (2008) dialogam com o método seguido pela presente dissertação uma vez que nos baseamos, primeiro, no processo histórico do contato entre o povo

árabe e portugueses, o qual resultou os arabismo e algumas influências arquitectónicas no campo da arquitectura; a seguir do contato entre árabes, portugueses e o povo, donde também resultaram várias situações multiculturais e modificações das suas línguas. Por fim, o estudo faz a descrição da colonialidade do português em Moçambique em quatro momentos: colonial, luta armada, pós-independência e Moçambique de 1990-2000. Outrossim, ao estudarmos as representações e crenças do povo *yawo* na construção da sua identidade, das suas opiniões e percepções sobre o casamento religioso *ndowa*, estamos diante das variáveis estudadas por Minayo.

Por um lado, as crenças, os mitos e ritos, sendo categorias sociais que não permitem a sua mensuração, são estudados nas pesquisas qualitativas, pelo fato de,

> As características da pesquisa qualitativa são peculiares: há imersão do pesquisador nas circunstâncias e no contexto da pesquisa, o reconhecimento dos atores sociais como sujeitos que produzem conhecimentos e práticas; os resultados como fruto de um trabalho coletivo resultante da dinâmica entre pesquisado e pesquisado; aceitação de todos os fenómenos como igualmente importantes e preciosos: a constância e a ocasionalidade, a frequência e a interrupção, a fala e o silêncio, as revelações e os ocultamentos, a continuidade e a ruptura, o significado manifesto e o que permanece oculto (Silva et elii, 2006, p. 247).

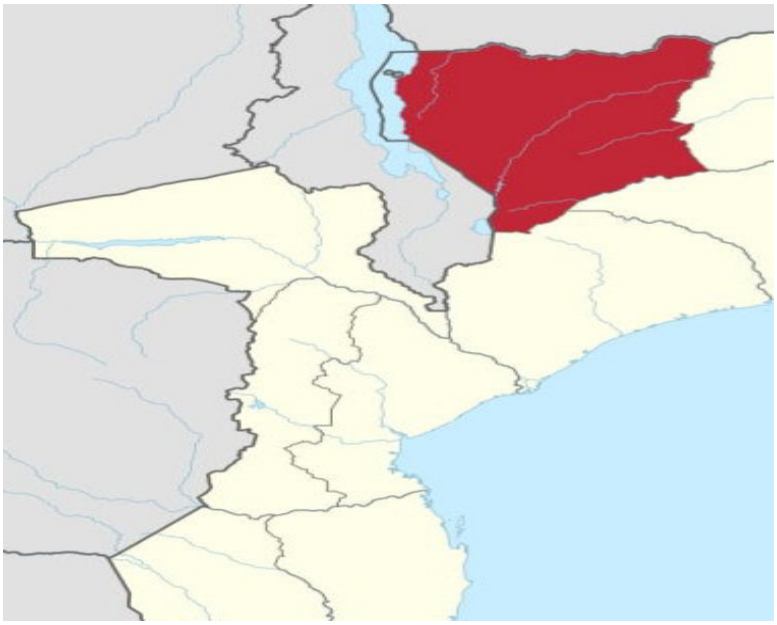
Por outro, ao analisarmos os dados, também os interpretamos para conferir sentidos aos conteúdos de análise, o que nos leva a uma perspectiva qualitativa-interpretativa. Nesse sentido, o termo interpretativo "carrega um conjunto de métodos e práticas exclusivas da pesquisa qualitativa, mencionando também, a etnografia e a observação participante. Por causa da sua relevância de [...] entender, interpretar fenômenos sociais inseridos em um contexto" (Bartoni-Ricardo, 2008, p. 34).

O modelo interpretativo atina na abordagem qualitativa um conjunto de metodologias que controla cuidadosamente realidades subjacentes, na maior parte dos casos estão aplicadas na rotina de atuações sociais que são de difícil percepção ao olhar de quem está imerso dinamicamente nessas práticas (Minayo, 2008).

4.2 Caracterização do local pesquisa

Conforme o mapa abaixo, a província de Niassa situa-se no noroeste de Moçambique a 2.800 km de Maputo, capital de Moçambique. A cidade de Lichinga é uma das onze capitais das onze províncias moçambicanas, no caso é capital da província de Niassa

Mapa 2: Localização da província de Niassa



Fonte: Página web

Lichinga foi fundado a 21 de maio de 1932 e batizada por Vila Cabral, nome atribuído para homenagear a José Ricardo Pereira Cabral, herói do povo português e antigo Governador Geral de Moçambique. Em 23 setembro de 1962, foi elevada à categoria de cidade e renomeada depois da independência, em 1976, para Cidade Lichinga (Wegher, 1995). Por isso, o 23 de Setembro se considera ou comemora-se o dia da Cidade de Lichinga.

Lichinga é um orónimo proveniente da corruptela *yawo diciinga*, que significa vedação ou cercania. De fato, a cidade de Lichinga está implantada no cimo de um planalto cercado por um relevo íngreme em seu entorno, o que se assemelha a uma cercania ou muro vedação. O assentamento *yawo* poderá ter acontecido nesse planalto, em tempos idos, para servir de estratégia de defesa contra incursões de povos invasores e abundância de terras para a prática da agricultura. Outras versões explicam que a palavra Lichinga provem do nome de um monte no conselho da Vila Cabral em Niassa, dado pelos nativos à região onde se encontra a cidade, que na língua *'yawo'* significa curral' e/ou muro (Cabral, 1975 *apud* Tiane, 2018; Namuholopa, 2017).

Para além da administração colonial, a cidade de Lichinga atravessou dois momentos. O primeiro esteve assente no Moçambique independente (1975-1989). Na década de 1990, com a democratização do país, o povo ainda ansiava a administração local como critério de inclusão e o

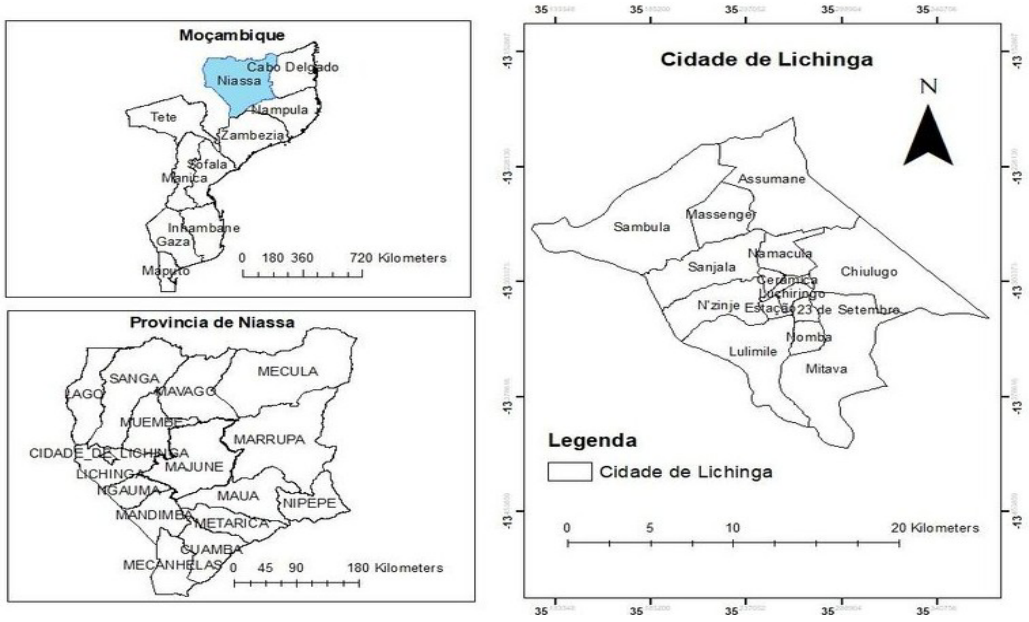
direito na participação direta na governação territorial, um desejo consagrado no artigo 90, da Constituição da República de Moçambique.

Para tanto, foi nessa época que passou de uma simples capital para Autarquia da Cidade de Lichinga, graças ao processo da autarcização do Estado ocorrido em 1998. Numa primeira fase "vale assinalar que em 1997 foram criados os primeiros 33 municípios no país e eleitos por sufrágio universal direto os respectivos governos municipais em 1998, [**incluindo a cidade de Lichinga**] " (Simione, 2021, p. 171 grifo nosso). Daí que "o lugar onde foi edificada a Cidade de Lichinga pertence ao grupo étnico *yawo*, sendo por isso que se diz que eles são os legítimos autóctones de Lichinga" (Namuholopa, 2017, p. 74). Na sequência, desde o primeiro ano da introdução do poder local, o Conselho Municipal da Cidade de Lichinga é dirigido por autarcas de origem *yawo*; tendo começado por Cristiano Paulo Taimo, seguido de Augusto Luís Bonomar Assique, Saide Amido e, por fim, Luís António Saide Jumo.

De acordo com dados do Conselho Municipal, geograficamente, a cidade de Lichinga é contornada pelo distrito de Lichinga, através do rio Sambula na localidade de Lussanhando a Noroeste, pelos Postos Administrativos de Lione e Meponda a Oeste, e o Posto Administrativo de Chimbonila a Sul. A superfície é 258 km², equivalendo a 0,20% da superfície total da província.

A sua estrutura político-administrativa tem o registro no Relatório da Avaliação Anual de Desempenho do Município da Cidade de Lichinga (2020), que destaca que o Município da Cidade de Lichinga é composta por 4 Postos Administrativos Urbanos (PAU), distribuídos em 19 bairros, nomeadamente: Sanjala, Bairro Urbano nº1, que compreende os bairros de Sanjala, N'zinge, Muchenga, Popular, Namacula e Chiulugo/Barragem; Bairro Urbano nº2 (Chiuaula), donde fazem parte os Bairros de Chiuaula, também designado por Lucheringo, Estação e Cerâmica; Bairro Urbano nº3 (Massenger), composto pelos bairros de Massenger, Assumane, Sambula, Utumuile e Naluila e, por fim, o Bairro Urbano nº4 (Lulimile), estruturado elos bairros de Lulimile, Nomba, 23 de Setembro, Mitava e N'toto. O mapa a seguir faz a localização cartográfica.

Mapa 3: Localização da área de estudo



Fonte: adaptado em Macamo, et alii (2023)

Segundo dados do Instituto Nacional de Estatística, a cidade de Lichinga conta com 204 720 habitantes (INE, 2017). A sua população é majoritariamente religiosa, sendo 61,5% da população professa a religião muçulmana; 23,5% tem como religião católica; 3,7% evangélicas e 6,2% protestante e outras religiões de presença reduzida (PEN, 2020; INE, 2019). Por motivos históricos, a religião muçulmana é detida majoritariamente pelo grupo étnico yawo, a igreja anglicana pela comunidade *nyanja* e, por fim, o povo makhuwa professa a religião católica.

Para o Censo 2017 (INE, 2019), os aglomerados mais populosos da autarquia são os bairros de Namacula, Chiuaula, Sanjala e Muchenga que juntos totalizam 97.728 habitantes, perto da metade (48%) da população da Autarquia. Os bairros com maior densidade populacional são os Bairros de Muchenga, Estação, Cerâmica e Popular. Em contrapartida, os bairros menos populosos são Ntoto e Mitava, com um total de 6.039 habitantes, correspondendo a 2.9% da população da Autarquia.

A população do Município da Cidade de Lichinga é majoritariamente composta por mulheres, representadas por 51%, e os homens com 49%. Ainda, a população é predominantemente jovem, com um total de 45% habitantes e suas idades variam entre 15-44 anos e 8.9% é de idade superior a 45 anos.

Quanto à rede viária e a de saneamento, segundo as mesmas fontes, a Cidade de Lichinga é atravessada pelas estradas nacionais, EN13 e EN14, estradas principais asfaltadas sob gestão da ANE, que, para além de suportar o tráfego da cidade, comportam também o tráfego para os distritos de Mandimba, Metangula e Marrupa.

As línguas mais faladas no Município da Cidade de Lichinga são o português (tido como língua oficial) *yawo, emakhuwa e nyanja*; sendo o *yawo* a língua franca porque é mais falada pela maioria da população e utilizada nos principais mercados da cidade de Lichinga. Nenhuma fonte até, aqui, por nós consultada relata exatamente o número de falantes dessas línguas na cidade de Lichinga.

A respeito do Censo da População 2017, a província de Niassa registrou uma coexistência de, em um mesmo espaço, sete línguas mais relevantes, nomedamente, *emakhuwa, ciyawo, cinyanja, elomwe, xichangana*, língua de sinais e línguas estrangeiras (INE, 2017). Essas línguas nacionais juntas detêm um papel enorme para a comunicação e visão do mundo dos seus falantes, conforme o quadro a seguir.

Quadro 8: Línguas maternas mais faladas na província de Niassa

Línguas faladas	Número de falantes		
	Números totais	Falantes de 5-9 anos	Falantes 10-14 anos
Yawo	429.860	102.548	67.172
Emakuwa	581.657	131.465	91.508
Nyanja	152.196	32.842	23.988
Português	122.916	23.562	22.867
Elomwe	32.209	7.179	4.582
Xichangana	2.000	122	104
Mudos	251	51	34
Outras línguas estrangeiras	5127	386	275

Fonte: INE (2017)

O quadro mostra que as línguas maternas são as primeiras que um indivíduo se comunica no meio familiar e na sociedade. No entanto, o número de falantes se vai reduzindo, gradualmente, de ano para ano à medida que o indivíduo vai sendo escolarizado em um sistema

monolingue (ensino em português). O outro cenário ambíguo e, por isso, difícil se saber que línguas estrangeiras o Instituto Nacional de Estatística se refere. O que nos torna difícil, oficialmente, nos posicionar sobre a língua árabe se é língua extinta ou em manutenção.

Retomando a questão administrativa, o bairro de Chiuaula, também conhecido por bairro de Lucheringo, local da nossa recolha de dados, é um dos três bairros da Localidade Urbana nº 02, com a função de sede da estrutura administrativa da localidade. É um dos bairros mais antigos da cidade de Lichinga, fundado no tempo colonial pela população majoritariamente de etnia *yawo*. O seu líder comunitário *Ce Ciwaula*, com o título de Sultão, saído da então povoação de Metônia (1930-1970)[27], impelido pela luta armada de libertação nacional, veio a fixar-se nessa parcela da cidade, dando lugar ao nome do bairro (Chiuaula).

Na estrutura social *ayawo*, o Sultão é a entidade máxima. Por preceitos muçulmanos ao lado dessa entidade deve ser implantada uma mesquita, que é uma casa de culto com uma arquitectura peculiar de inspiração oriental. Na sequência, no bairro de Chiuaula foi implantada uma mesquita de orientação sunita, localmente conhecida por *Qadriya* (ou *Qadiriyya*), que é um importante movimento espiritual sufi, e uma escola corânica denominada por Madraça (*Madras*a). Para Farinha (2003), a Ordem *Qadiriyya* é uma das mais antigas e influentes ordens sufis, fundada no século XI por Abdul-Qadir al-Jilani, um renomado estudioso e místico islâmico. O sufismo é uma dimensão mística do Islão que enfatiza a busca de uma conexão direta com Deus, através de práticas espirituais e disciplina interior.

O Sultão, sendo uma estrutura tradicional, é imediatamente seguido por um *Sheike*. No caso, a Mesquita de Chiuaula é dirigida por um *Sheike* máximo, também denominado por *Mufuti* (ou *Mufti*), que é um termo árabe que se refere a um erudito islâmico autorizado a emitir pareceres jurídicos ou interpretações legais conhecidas como *fatwas***.** As *fatwa*s são respostas a questões legais, sociais ou religiosas que os muçulmanos possam ter sobre como aplicar a lei islâmica (*Sharia*) em suas vidas.

Os muftis são geralmente bem versados nos estudos do Alcorão**,** da *Sunnah* (os ensinamentos e práticas do Profeta Muhammad S.W.A) e da jurisprudência islâmica **(***fiqh*). Eles

[27] Em 17 de outubro de 1931, por Portaria nº 1482, é reservado e classificado em primeira classe, destinado à sede do Distrito de Niassa, na Circunscrição de Metónia, do mesmo Distrito, o território limitado por uma circunferência com 3.000 metros de raio, tendo por centro um marco a implantar no planalto da serra Lichinga, junto à estrada de Mandimba a Metangula e a cerca de 146 quilómetros de Mandimba (Wegher, 1945, p. 146).

desempenham um papel importante em comunidades muçulmanas, ajudando a interpretar as leis religiosas e aplicá-las a situações contemporâneas, que podem variar de questões pessoais a políticas. Um *mufti* pode ser nomeado ou reconhecido pelas autoridades religiosas e muitas vezes trabalha em tribunais islâmicos, centros religiosos ou como consultores independentes.

4.3 Participantes

Os participantes são o grupo de contato com características sociais quase semelhantes, por meio do qual chegamos a estudar as práticas linguísticas, culturais, mitológicas, religiosas da comunidade de Chiuaula, o campo de nossa pesquisa. Os participantes são a ponte que liga ao grupo maior. Desse modo, não se põe em causa o grau de importância na seleção dos participantes, pois eles são representantes da comunidade a que fazem parte.

Para tanto,

> [...] não é propriamente o indivíduo que interessa ao pesquisador sociolinguista, mas o grupo social no qual ele vive e com o qual ele interage, de modo que o locus para a busca dos dados linguísticos é a comunidade. A língua deve, pois, ser estudada no seu contexto social (Coelho et alii, 2015, p. 99).

Assim, os nossos participantes são um conjunto de oito pessoas, subdivididas em quatro casais, sendo quatro mulheres e quatro homens, todos maiores de dezoito anos e que realizaram a cerimônia de casamento religioso nos últimos cinco anos, na comunidade do Bairro de Chiuaula. Metodologicamente, não daremos tratamento quantitativo aos dados e que as categorias de gênero, escolaridade e religião foram consideradas apenas por conta da representatividade da nossa amostra, embora os dados tenham tratamento qualitativo-interpretativo. Na discussão de dados, designaremos M1, M2, M3 e M4 ao grupo das 4 mulheres, e H1, H2, H3 e H4 aos informantes homens.

Quanto à preparação da nossa entrevista remota, tivemos em conta a algumas sugestões para que os pressupostos metodológicos fossem alcançados; tal é o caso da formulação do roteiro das questões, um passo importante que tivemos para a identificação das áreas a serem abarcadas na entrevista. (Tarallo, 2003; Silva et alii, 2006). A fonte acrescenta como regra para a escolha dos informantes o fator nascimento ou residência destes na localidade pesquisada, bem como os

seus pais. No caso, todos os nossos informantes nasceram no bairro em estudo (Chiuaula). Este dado nos interessou apenas para obter linguisticamente respostas diversificadas.

Ainda, tomamos em conta a variável escolaridade, daí que selecionamos dois casais mais escolarizados, sendo bilingues e que tiveram aulas corânicas em madrasas. Ou seja, aprendentes do alcorão que falam *yawo* e a língua portuguesa, como forma de nos facilitar a recolha de arabismos no português e no *yawo,* mas não um dado quantitativo.

Os fatores sexo e género também foram adotados neste estudo com vista a obter informações relativas a papéis desempenhados pela mulher no Islão e de relações de poder. Para a operacionalização desta variável, partimos com seguintes questões: existe diferença na linguagem da mulher e do homem? É permitido o casamento homossexual no Islão? A primeira pergunta podemos considerar como retórica, se no caso forem consideradas as diferenças da voz de mulheres e homens. Essas situações também tiveram relevância nesta pesquisa, já que.

> No fundo, as diferenças linguísticas entre homens e mulheres decorrem de um conjunto definido de atitudes: são socialmente diferentes porque, embora estejamos longe (pelo menos nas comunidades ocidentais) de nos movermos dentro de limites fixos e inflexíveis, são diferentes os padrões educativos e distintos os papéis atribuídos a ambos sexos (Morález, 1993, p. 125, tradução nossa).

A questão de padrões educativos e de papéis na religião muçulmanos é tão visível que entra em choque com a cultura ocidental e com as várias lutas feministas. Por exemplo, no período menstrual, a mulher não lhe é permitida praticar certos rituais, orações na mesquita, jejuar em tempos de Ramadão e partilhar o leito da cama com o seu esposo. O aspecto arquitectónico das mesquitas foi concebido para não dar contato entre homens e mulheres, com o fundamento de não distrair os homens em momentos de rezas. Apesar de o dia do casamento ser muito importante para todas as mulheres que sonham em se casar, também não permitidas a se juntarem aos homens, mesmo se for para tirar uma fotografia.

Outrossim, as mulheres não lhes são permitidas a realizar o adhan, que é o chamado à oração nas mesquitas, em cumprimento dos *swalates* ou salat. Os cargos no Islão são de exclusiva responsabilidade dos homens. Mesmo que tenha aprendido bastante o alcorão, ela não é graduada a *mwalimu* ou *sheike*. Não é permitido à mulher a sair de casa para visitar os pais dela, mesmo que estejam doentes, sem que peça a autorização do marido.

Neste componente, selecionamos uma mulher, de um dos casais, cujos pais são cristãos, mas que se converteu ao Islão e se casou em ndowa. O objetivo foi de entendermos como sente da privação que as mulheres têm no Islão, sobretudo na aparente falta de liberdade correlação à vestimenta, restrições alimentares, exercício e partilha de alguns papéis, diferenças de rituais entre casamentos cristãos e muçulmanos. Por fim, coube às outras três mulheres responderem às questões mais comuns do inquérito.

Retomando à questão dos papéis, Hajjami (2008) discute sobre a tese de obediência da mulher muçulmana a seu esposo fora dos arâmetros tidos normais pelo ocidente; ideia recalcada por Silva- Corvalán (1989), que aponta que a mulher muçulmana tem um comportamento mais educado e cortês, vigiado para correção e dentro dos padrões sociais, inclusive mais indeciso e submisso, permitindo aos homens a adopção de regras e um comportamento mais agressivo, grosseiro alcançado o vulgarismo. Para isso, Hajjami (2008) reflete ainda que se há uma questão de igualdade entre os sexos que confronta o referencial islâmico, o qual se revê sob juízo de vários órgão de defesa dos direitos humanos, dadas as desigualdades presentes nas relações de poder, então condições de inferioridade e precariedade que estão expostas as mulheres muçulmanas provieram do sistema patriarcal, aliada a uma interpretação religiosa que legitima as situações de dominação, de violência e de exclusão das mulheres.

Nesta perspectiva, adotamos o género para pensar algumas questões tanto para os homens que se sentem dono das mulheres, tanto as mulheres que recebem dotes (lobolo) vindo dos homens (Furquim, 2016). Com relação a esses dados, analisamos de forma descritiva-intrepretativa. Um cenário que julgamos ser forçado pela interpretação dos juízes da lei do *Sharia*, pois, *Allah* diz: “Oh humanos, Nós vos criamos de um macho e de uma fêmea. Se de vós fizemos povos e tribos, é graças ao seu conhecimento mútuo. O mais digno aos olhos de Deus é aquele que mais se precavé” (Alcorão, Sura 49, versículo 13). Portanto, nesta sura, demonstra-se que a igualdade entre homem e mulher é um princípio divino.

Por fim, foi nosso interesse no grupo das quatro mulheres, entendermos de que maneiras são mais conservadoras em relação aos homens. Nesse âmbito, Paiva (2008) explica que as funções “feminino” e “masculino”, nas várias comunidades, estão a todo tempo sofrendo transformações. O autor propõe que a postura mais adequada seria, à vista disso, correlacionar sempre a variável sexo/gênero com a faixa etária da comunidade e, se viável, com a história social de comunidades diferentes investigadas. Nesse sentido, as transformações culturais e as

mudanças comportamentais das faixas mais jovens da população sejam também consideradas. Todavia, essa visão é mais ocidental que do mundo muçulmano. Os papéis da mulher muçulmana, segundo o alcorão, foram prescritas por Deus, por isso, são imutáveis. Por exemplo, perguntamos às mulheres se eram permitidas fazer a poligamia ou a ser homoafetivas, cujas respostas foram óbvias tendo em conta aos preceitos do seu livro sagrado.

4.4. Instrumento e técnicas de recolha de dados

O sucesso de qualquer pesquisa começa pela boa elaboração dos instrumentos de recolha de dados, que devem estar alinhados às técnicas pesquisa. Com efeito, a nossa preocupação na concepção de instrumentos e a idealização das técnicas começou, como defende Azevedo (2018), a partir do delineamento das quatro questões norteadoras que visávamos testá-las: (a) como é realizado o ndowa pela sociedade moçambicana, em particular pelas comunidades Chiuaula? (b) quais são as unidades lexicais de carácter cerimonial mais usados no casamento muçulmano ndowa? (c) que contributos geram as unidades lexicais para o enriquecimento e/ou variação do português? (d) que relação constitutiva existe entre o léxico e a cultura/religião muçulmana do povo *Yawo?*

A seguir das questões norteadoras, elaboramos um roteiro de 62 questões divididas em 5 partes a destacar: parte I - identificação do participante - foram elaboradas quatro questões de identificação do participante que antecipavam a indicadores sexo, idade, estado civil e religião; parte II – escolarização, com intuito de explorarmos o nível acadêmico do participante e sua formação, componentes que nos ajudaram para descrever as questões identitárias e recolha de arabismo; parte III – questões sociolinguísticas do participante; parte IV – crenças e rituais religiosos do participante, fundamental para o nosso estudo; por fim, parte VI – que explora aspectos de âmbito cultural.

O questionário foi aplicado com auxílio de uma entrevista realizada remotamente a quatro casais muçulmanos voluntários do Bairro de Chiuaula, na província de Niassa, norte de Moçambique, na África. Portanto, foram escolhidos dois casais a partir de contactos que tivemos com um líder (*Sheike*) de uma escola Corânica, pois acreditávamos que uma vez participaram aulas de preparação do casamento, nos ajudariam bastante para as variáveis, das quais pretendíamos estudar. Para além destes casais, contatamos a um casal, que um dos membros foi

nossa amiga de infância. Este casal, por sinal, é o mais escolarizado. A variável escolarização permitiu-nos explorar bastante a questão religiosa, por exemplo, a conversão, a poligamia e indicação de várias lexias religiosas e culturais. Por fim, a seleção do último casal tem a ver com a idade. Esta variável permitiu-nos avaliar a durabilidade dos casamentos religiosos, conservação de alguns hábitos e costumes diante dos efeitos da modernidade (influências ocidentais, custo e carestia da vida).

Para que cada participante se sentisse à vontade, separamos aos casais, entrevistando a cada membro em seu tempo, até porque por conta de várias ocupações do dia a dia não seria possível juntá-los. Apesar de alguns casais trabalharem, a realidade nos permitiu visualizar que a mulher é mais caseira que o homem. Circunstancialmente, a entrevista era conduzida no final do dia após o regresso das lides diárias de cada participante. Na altura de tratamentos e análise de dados, para manter a confidencialidade dos nossos entrevistados, codificamo-los em M1, M2, M3, M4, M5, M6, M7 e M8; onde o "M", subentende-se a membro do casal, com a sua respectiva numeração.

Antes da entrevista, voltamos a explicar aos participantes, conforme o TCLE, quanto à sua participação na pesquisa, que poderia causar riscos mínimos, como constrangimento, desconforto, cansaço ou ter sentimentos de comoção durante as abordagens. Ainda, informamos que se não quisessem, poderiam se recusar a responder as perguntas que lhes causassem constrangimento ou qualquer inconveniência durante o processo da entrevista. Esclareceremos também que a participação era voluntária e o informante não teria remuneração e nenhum tipo de recompensa pelas informações fornecidas.

Nessa fase, a entrevista é crucial porque "fornece dados básicos para a compreensão das relações entre os atores sociais e o fenômeno, tendo como objetivos a compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos específicos (Silva et alii, 2006, p. 247). Portanto, para destrinçamos as variáveis (crenças, atitudes, valores e motivações), elaboramos algumas questões.

Aplicamos as sessenta e duas questões durante uma hora de entrevista para cada participante. Como forma de facilitar a recolha, identificação e categorização das informações (unidades de análise e núcleos de sentido), para além da identificação, as questões concentraram-se em três campos: (i) religioso, (ii) cultural e (iii) linguístico. Para que não possamos perder as informações e tê-las guardadas por muito tempo, optámos em gravar os áudios de todas as

entrevistas, por meio do aplicativo OBS Studio e pelo sistema de gravação do nosso celular. Essas gravações foram feitas com anuência dos participantes, uma vez que haviam consentido e assinado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

O projeto da pesquisa foi submetido à CONEP, para os devidos trâmites, sendo uma pesquisa que envolve seres humanos, de acordo com a resolução 510/2026 que dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais (Brasil, 2016) e observou a instrução normativa nº 06/2019 da Universidade Federal do Rio Grande. Em contrapartida, o CEP/CONEP da FURG respondeu:

> Como os participantes não se encontram em Território Nacional, o estudo não precisará ser analisado pelo sistema CEP/CONEP, e sim, pelo sistema da cidade do país proposto no projeto. Nesse caso, será liberado o parecer consubstanciado do CEP com a situação de Retirado, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS n 466 de 2012 e na Norma Operacional CNS n 001 de 2013 (CONEP, 2024).

De seguida, entramos em contato com o país (Moçambique), no qual se localiza o campo de pesquisa, conforme as recomendações da CEP/CONEP da FURG (cf, anexo 1), e colhemos a resposta do Diretor do Curso de Português/Letras, do Instituto Superior de Desenvolvimento Rural e Biociências do Niassa, da Universidade Rovuma, nos seguintes termos: “não tem comissão de ética nas universidades moçambicanas e que seguem esperando a aprovação da proposta da criação de gabinetes de ética, como justificou a Drª Vitoria Langa de Jesus, num seminário Anual de Pesquisa e Inovação” (Daniel, 2024) – vide anexo 2.

Em um outro turno, nos socorremos da técnica de pesquisa bibliográfica para obtermos o estado da arte. Para Lakatos (2021, p. 212) “a pesquisa bibliográfica, ou fontes secundárias, abrange toda a bibliografia já torna pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, monografias, teses, artigos científicos […]”. Para isso, consultamos o Dicionário do Português de Moçambique (DiPoMo) e brochuras de aulas corânicas para levantar/buscar os itens lexicais relacionados com os verbetes ligados ao casamento na religião muçulmana; Alcorão Sagrado; Base Digital Brasileira de Teses e Dissertações, tendo selecionadas 3 teses e 1 dissertação, sendo 1 tese que fala sobre os rituais yawo e duas do Programa de Pós-graduação de Estudos Judaicos e Árabes, da Universidade de São Paulo e alguns artigos, obtidos no *sCIELO.*

4.5. Modelo de análise e tratamento de dados

Uma vez realizada a entrevista, transcrevemos as respostas e formamos categorias de análise, que é o agrupamento dos dados, segundo a nossa compreensão. Por exemplo, formamos grupos de dados ligados a questões identitárias; aspectos culturais; léxico de contato, com foco no contato linguístico *yawo*/árabe, árabe/português e *yawo*/português/árabe; rituais, entre outras categorias.

O outro passo que se seguiu é a codificação aberta de categorias. Este processo, de acordo com Bourdieu (2007, p. 383), envolve a "identificação e agrupamento de conceitos, temas e padrões emergentes a partir das transcrições das respostas". Aqui estão algumas etapas seguimos para a construção das categorias de análise: 1. Leitura e familiarização dos dados para ter uma compreensão global dos conteúdos; 2. Identificamos várias unidades de significado, um processo que consiste na identificação de unidades de sentido nas transcrições, que são segmentos de texto que contêm informações relevantes, nomeadamente, declarações, palavras-chave, descrições de eventos, emoções, opiniões, entre outros; 3. Fizemos a codificação das unidades de sentido, tendo em conta os participantes (Bourdieu, 2007).

Em outro procedimento, trabalhamos com os dados recolhidos na internet e aulas corânicas, de forma triangulada e verificamos a validade e a confiabilidade dos mesmos. Alguns dados formas quadros para permitir a sua rápida visibilidade e análise; fazendo ou não comparação dos mesmos.

CAPÍTULO 5: O CASAMENTO NDOWA: ASPECTOS CULTURAIS, RELIGIOSOS E SOCIAIS.

Neste capítulo, analisamos e discutimos os dados empíricos proveniente das entrevistas, relacionámo-los à revisão da bibliografia constante nos capítulos 1, 2 e 3, que aborda sobre o casamento *Ndowa,* e constituímos algumas variáveis organizadas em categorias (aspectos culturais, religiosos e sociais). Retomamos (retornamos) as informações presentes no cap 3, mas agora com o ponto de vista dos participantes da pesquisa.

Tendo em conta aos compromissos éticos, tal como explicamos na metodologia, designamos aos nossos informante/participantes por M1, M2, M3, M4 às mulheres e H1, H2, H3 e H4 aos homens.

5.1. Aspectos culturais

A cultura sendo um conjunto de ideias, valores, práticas e conhecimentos contidos internamente, e que tem como princípio a influência do passado, sendo herdadas do passado e passadas de geração para geração (Bosi, 2000), a história e as práticas do povo yawo também se ancoram deste argumento, na medida que os nossos entrevistados disseram que há traços culturais evidentes que são passados de geração em geração por pessoas mais velhas, enquanto praticam o casamento religioso muçulmano. Por exemplo, a participante M3 questionada se no casamento ndowa estão incorporados aspectos da cultura *yawo* que não têm a ver com a religião respondeu:

> É difícil abandonar totalmente os costumes dos nossos avós em nome da religião, apesar de a religião proibir (M3).

De fato, algumas confrarias sobreviveram por coabitarem com os hábitos e costumes bantu, tal é o exemplo de alguns nomes puramente africanos e alguns rituais praticados após a ocorrência de morte (Amide, 2008). Em relação aos mortos,

> […] o lugar de enterramento, geralmente de forma circular e como um pequeno vestíbulo, passa a ser centro de peregrinação onde acorrem os fiéis à procura da baraka (bênção) do mestre. Esse evento acontece em épocas fixas do ano e, para além dos ritos próprios da devoção dos fiéis, tais como as deambulações em volta do marabuto

> [sepultura], coincide festas profanas ou feiras que servem de mercado ao povo da região. O marabuto Sîdî Mussa de Aglou, no sul de Marrocos, próximo de Tiznit, é um dos mais concorridos devido ao poder da Baraka que a piedade popular atribui ao seu patrono. (Farinha, 2003, p. 32).

Contrariamente, no Alcorão, há vários versículos que orientam os muçulmanos a não adorar ninguém além de Deus (*Allah*), incluindo os mortos. A adoração dos mortos é vista como uma forma de idolatria (*shirk)*, que é proibida no Islão. Um dos versículos mais claros sobre essa proibição pode ser encontrado na Sura *Al-Fatiha* (A Abertura), que é a primeira Sura do Alcorão. Tanto a sura, quanto o versículo enfatizam a adoração única e exclusiva a *Allah* (Hayek, 1974).

Além disso, em outros versículos, o Alcorão alerta contra a prática de invocar ou pedir ajuda aos mortos. De acordo com Hayek (1974, p. 485), a Sura *Al-Jinn* 72:18 aponta que **"**as mesquitas pertencem a *Allah,* então não invoquem ninguém além de *Allah*". Em concomitância, a Sura *Az-Zúmar* 39:3 apela que a adoração é devida exclusivamente a *Allah*. Aqueles que tomam outros protetores além d'Ele, dizendo "Nós só os adoramos para que nos aproximem mais de *Allah,* de fato, *Allah* julgará entre eles sobre aquilo em que discordam. Certamente, Allah não guia quem é mentiroso e incrédulo (Hayek, 1974, p. 376).

Esses versículos deixam claro que a adoração a figuras, incluindo os mortos, é proibida e que todas as invocações devem ser direcionadas a *Allah*. A prática de pedir ajuda ou intercessão aos mortos é vista como uma violação do princípio do *tawhid* (unicidade de Deus). Apesar desse ditame, todas as mulheres entrevistadas disseram que na comunidade *yawo*, uma das suas práticas culturais para assegurar o lar dos recém-casados de vários infortúnios é, antes do dia do casamento, os noivos se dirigirem às sepulturas dos seus ancestrais para realizar vários ritos de invocação e intercessão; nos seguintes termos:

> Principalmente, os nossos avós é que se preocupam em pedir proteção aos nossos antepassados. Mas, também solicita-se um curandeiro locar medicamento para nos proteger (M1).

> O dia que nos transferimos, houve rezas de pedido dos nossos antepassados para abençoarem o nosso lar (M2).

> Há vezes que forças do mal destroem os lares. Por isso, é preciso proteção contra esses males (M3).

> O dia propriamente do casamento, o Sheike fez as orações e se despediu. Ficaram os familiares do meu marido e os meus para orarem por nós. Cada um suplicava nos seus antepassados (M4).

O povo *Yawo* respeita as suas crenças. Crê em mundo invisível onde moram os seus ancestrais, dos quais protegem aos vivos. Há Deus *yawo* que não foi criado, é detentor de grande sabedoria e meios de atuação sem limites. É Deus dinâmico porque marcadamente cósmico (Bouene, 2003, p. 122). Portanto, é a esse Deus que se implora a estabilidade do lar, orientação divina para o casal e, principalmente, solicitar fertilidade para assegurar a continuidade da família e do clã. Como dissemos no capítulo 3, se evocam os ancestrais para buscar uma ligação com os seus espíritos para abençoar o casamento e garantir a prosperidade e saúde dos noivos.

A confraria *Qâdiriyya* (do grupo sunita) diametralmente aceitou coabitar esses rituais de natureza bantu. Algumas figuras muçulmanas (*sheikes* e *imames*) cooperam com líderes tradicionais para garantir harmonia social. Em algumas comunidades, a função de *sheike* é exercida em simultâneo com a função de líder comunitário, reforçando o sincretismo. Esse cenário permitiu a sua rápida aceitação da *Qâdiriyya* em detrimento daquelas confrarias que expurgam os hábitos e costumes (Monteiro, 2003; Bouene, 2003); o que fortaleceu não só a coexistência de identidades culturais e religiosas, como também a tolerância e a flexibilidade.

Hoje em dia, nota-se muita rivalidade entre as confrarias que coíbem essas práticas ancestrais e aquelas que aceitam. As correntes radicais consideram as práticas ancestrais de *bid'a* (inovação) ou *shirk* (idolatria). No nosso entender, a religião tradicional do povo *Yawo* veicula as suas cosmologias. Por isso, jamais será abandonada pelos seus praticantes, pois sendo uma memória coletiva, os seus ensinamentos são atualizados e repassados de geração em geração pelas pessoas mais velhas (anciãos). Essa resistência à obrigatoriedade do Islão (diferença colonial) gerou o hibridismo cultural, que é uma mistura de diferentes práticas culturais, resultando novos hábitos e culturas – multiculturalismo.

Como nos referimos no capítulo 2, o hibridismo cultural yawo consiste na mistura entre a prática do casamento religioso *Ndowa* (prática oriental), casamento tradicional (práticas africanas) e o ato oficial de contrição em um Cartório do Registo Civil e Notariados (práticas ocidentais). Ora, o terceiro aspecto cultural mesclado ao casamento *Ndowa* é forçado pela

modernidade. Ou seja, a ideia de culturas híbridas, por um lado, está atrelada às marcas axiológicas da globalização, e por outro, temos a religião muçulmana que se encontra atrelada à cultura do povo *Yawo.*

Doravante, o comportamento dos muçulmanos não está atrelado somente à religião, mas também às suas culturas de origem. A própria diversidade do mundo árabe contribui para que "o Islão se mesclasse com hábitos culturais, criando uma relação tão intrincada que para muitos, incluindo os próprios adeptos, torna difícil distinguir o que é cultura e o que é religião" (Omais, 2024, p. 8). Dai que seria difícil, também criar barreiras culturais dos povos islamizados, como os ayawo.

Nesse sentido, o hibridismo cultural moldou a identidade do grupo *yawo* por meio da mistura de elementos culturais, como língua, religião e tradições, de certa forma, fazendo com que "o indivíduo forma sua identidade não na reprodução pelo idêntico, mas sim do ruído, dos conflitos entre os agentes e lugares de socialização" (Mendes, 2002, p. 505).

Esses fatos demonstram quão a cultura *yawo* foi violentada pela presença dos árabes e portugueses. Por um lado, encontramos o movimento colonialista português que coíbe os hábitos e costumes em nome da assimilação, sob pretexto de "civilizar" os indígenas (Césaire, 2020), por outro, o islamismo árabe que proíbe a prática da religião tradicional africana, considerando-a de *bid'a* e *shirk.* Na sequência, o povo *Yawo* vivencia diferentes intercâmbios de valores culturais – inclusive, convive, no entanto, com suas histórias de privação, discriminação e proibição. Para tanto, esse intercâmbio culminou com a diversidade cultural e o multiculturalismo.

Assim, o multiculturalismo presente em Moçambique é evidenciado pela mescla identitária, sendo o casamento *Ndowa* um dos exemplos significativos dessa pluralidade cultural, e uma das expressões culturais que reflete a diversidade e o multiculturalismo do país. Outrossim, a preservação das tradições matrimoniais, como o casamento ndowa, é fundamental para a valorização da diversidade cultural e o fortalecimento da identidade moçambicana. Além disso, a cerimônia do casamento *Ndowa* é um exemplo de como a religião e a cultura se entrelaçam, influenciando-se mutuamente na manifestação das tradições matrimoniais.

5.1.1 Ritos de transição

O casamento não é apenas um dado cronológico, cultural e religioso, mas, uma dimensão de construção e firmamento do papel dos indivíduos no grupo. A simbologia do casamento marca a passagem para a vida adulta, e a família se constrói. O casamento religioso muçulmano é um entendimento entre duas famílias, isso significa dizer que as questões de natureza religiosa são colocadas como mais importantes, apoiando-se na dinâmica, transformando-se e reinventando-se ao longo dos tempos pelas interações sociais dos indivíduos decorrentes dos processos socioeconômicos.

Também podemos entender como sendo uma prática que se generalizou culturalmente na sociedade moçambicana, através da influência da religião e que hoje, de acordo com as famílias e a região do país que o praticam, assume diversos contornos, podendo estar inserido no conflito entre a tradição, religião e os valores ocidentais modernos – o sincretismo-. Ao questionarmos que lugar é realizado o matrimônio religioso, tendo em conta a instuição formal (Cartório do Registro Civil), regiosa (mesquita) ou tradicional, dois informantes responderam:

> Faz-se na mesquita ou em casa se assim preferirem, um lugar que para os noivos seja digno para tal efeito. No cartório de registo civil os nubentes vão no dia seguinte depois da realização do casamento tradicional e religioso (H1).
>
> No ndowa os noivos legalizam a sua relação perante a religião (Deus) e no Cartório, os noivos legalizam o casamento perante a lei vigente nosso país (M2).

O casamento é uma das celebrações mais antigas da sociedade humana. A junção de duas pessoas pode ser comungada por via da lei do Estado, pela religiosa ou regras costumeiras (casamento tradicional). No contexto moçambicano, até então, nas três situações celebra-se sob forte regras de não se casarem pessoas do mesmo sexo, idades menores e/ou se evita o incesto e na comunidade *yawo* a endogamia (Amide, 2008). A lei da família moçambicana (2019) posiciona-se como um dos instrumentos preconceituosos e estáticos, pois encara o casamento como uma união voluntária e singular entre um homem e uma mulher. Essa postura não só viola os direitos do cidadão, como ignora algumas práticas consuetudinárias da sociedade

moçambicana. Essa lei mostra-se descontextualizada porque em Moçambique se operam diferentes tipos de casamentos, que vão desde os casamentos por via de herança, tidos por morte geralmente do marido e a viúva casa-se com irmão, neto ou sobrinho do falecido (Barreiros, 1948) aos casamentos homossexuais.

Em paralelo à lei da família, há versículos no Alcorão que são frequentemente interpretados como uma proibição das relações homossexuais, com base na história do povo de Ló (*Lut*) e nas atitudes em relação à sexualidade no Islão. Um dos versículos frequentemente citado nesse contexto é a *Sura Al-A'raf* (7:80-81) **(**Hayek, 1974, Omais, 2024). Neste versículo, a história do profeta Ló descreve a condenação de comportamentos que são entendidos por muitos estudiosos islâmicos como atos de homossexualidade. Portanto, a prática de relações homossexuais é vista como uma transgressão.

Além disso, muitos juristas e estudiosos do Islão consideram que o casamento entre pessoas do mesmo sexo é proibido com base nos ensinamentos gerais sobre casamento e sexualidade no Alcorão, que enfatizam a união entre homem e mulher. Vale destacar que as interpretações do Alcorão podem variar, e há debates dentro da comunidade muçulmana sobre questões de direitos e práticas relacionadas à identidade de gênero e sexualidade. No entanto, a visão predominante é que a homossexualidade é condenada, o que implica em uma proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Tanto no primeiro instrumento, quanto no caso religioso, a doutrina mostra-se contra os princípios humanitários, tal que não se pode compreender que em pleno século XXI hajam instituições religiosas ou do Estado que não debatam as questões de sexualidade e sejam homofóbicas, numa altura que mesmo o Vaticano, uma outra instituição dogmática, já se abre para o debate sobre a matéria. Ademais, instituições que regulam o casamento nesse sentido não só são excludentes, como também correm o risco de ser rejeitadas. No nosso entender, existem as mesquitas e os cartórios porque existem pessoas que os frequentam.

Retomando à questão do casamento religioso, questionamos aos nossos entrevistados sobre o que diz o Alcorão acerca dos filhos nascidos de casamentos não religioso, as respostas foram coincidentes e unânimes ao afirmarem que “todo o muçulmano tem por obrigação contrair ndowa”, dependendo das suas possibilidades. Não cumprindo, significava *ziná* (fornicação ou adultério). No Islão, a prática de *ziná* é considerada um dos maiores pecados, sendo condenada tanto no Alcorão quanto nos *Hadith* (dizeres do Profeta Muhammad). O ato de *ziná* é

estritamente proibido porque contraria os princípios de moralidade e o sistema familiar que o Islão busca preservar (Hayek, 1974).

No contexto muçulmano, o casamento é a única forma legítima para a expressão da sexualidade, sendo o sexo entre pessoas fora do matrimônio, como no caso de *ziná*, considerado pecaminoso. Existem punições severas previstas em algumas interpretações da lei islâmica para quem cometer *ziná*, que podem incluir açoitamento ou, em casos extremos e raros, a pena de morte, mas a aplicação dessas punições depende de um sistema judicial islâmico e de provas rigorosas (como testemunhas confiáveis ou confissão) (Hayek, 1974). O *ziná* não se refere apenas ao sexo fora do casamento, mas também a comportamentos que envolvem a violação das normas de conduta sexual estabelecidas pelo Islão.

Tanto o Alcorão, quanto os nosso entrevistados relatam que para evitar o *ziná*, em casos de se constatar que a noiva pertence a uma outra religião ou não pratica nenhuma, obrigatoriamente deve-se converter ao Islão. Geralmente, essa posição tem gerado discórdias porque há estudos que indicam que no Islão aceitam-se casamentos mistos.

Ainda questionados se era permitido celebrar o casamento muçulmano em um Cartório de Registro Civil, do que nos responderam:

> Sim pode, a religião permite, mas para a religião não olha como boa essa prática visto que segundo ela o homem pode casar com mais de três mulheres e a lei proíbe essa prática (H2).
>
> Depende. Mas, segundo o Saharia e os mandamentos do Islão não se recomenda porque quem registra é Deus (M3).
>
> Sim, pode. Mas, a religião não olha isso como boa prática visto que o Islão dá direito ao homem em casar com mais de três mulheres e a lei proíbe essa prática (M4).
>
> O casamento no registo civil é mais para o Estado nos reconhecer como casados (H3).

Essas respostas revelam que a oficialização do casamento diante dos direitos cíveis é uma adaptação ao contexto e ao modelo ocidental do casamento. Além disso, observamos também, nessas respostas, que há quebra da rigidez do Direito Islâmico sobre a inovação (*bid'a*) adotata por correntes conservadoras como o *Wahhabismo*. Essa atitude revela uma abertura ao espaço

global, uma vez que outros estados árabe-islâmicos vêm adotando práticas flexíveis do Islão. O Egito é um desses países que está na vanguarda da introdução de inovações, que vão desde a comemoração de *Mawlid* em procissões públicas e o Marrocos que reviu o Código Civil, introduzindo no novo código, por exemplo, os 18 anos como idade ideal para se casarem os indivíduos (Hajjami, 2008).

Para os muçulmanos, é consensual que no Islão, o casamento é uma herança profética, uma das cerimônias mais concebidas no seio da religião, assim sendo, o *ndowa,* enlace religioso muçulmano, tem como objetivo a criação da família, organização e a harmonia familiar, um preceito que anda em consonância com Lei da Família Moçambicana (2019), no disposto do artigo 17. Na sequência, ao questionarmos quantas mulheres era permitido ao homem casar pelo Islão, nos chamou atenção a informante M1, que respondeu nos seguintes termos:

> O homem é permitido a casar mais de três mulheres. O meu caso pessoal, entanto mulher, não aceito porque não me sinto capaz de compartilhar o mesmo marido com mais três mulheres (M1).

A partir dessa resposta, notámos que a normalização social e religiosa da prática da poligamia não é aceite por todas as mulheres. No que se conclui ser uma violação aos princípios da igualdade entre homens e mulheres, uma vez que apenas confere o poder da poligamia ao homem em detrimento da mulher. Inversamente, questionamos ao grupo de informantes masculinos sobre o número de homens permitido para se casar com uma mulher, a resposta que tivemos foi que ***O alcorão não prevê que a mulher tenha mais de um homem, porque uma mulher está para um homem*** (H4). Isto não só revela o tom machista de que as sociedades patriarcais se acostumaram, como também um descaso nos direitos entre os homens e as mulheres.

Para tanto, importa recordarmos que a poligamia também é muito comum na sociedade bantu. Sobre esse fenómeno, Chiziane (2022) testemunha, no seu livro *Niketche*, que "[…] um homem com duas mulheres é bocadinho homem. Pode dar opinião, mas pode decidir. Não pode ser rei, nem regente, nem régulo. Então, homem com três esposas é verdadeiro homem, sabe medir conflitos, sabe conduzir negócios da família".

Neste trecho, a escritora moçambicana não só tematiza o valor simbólico e o *status* da poligamia em sociedades bantu, levanta a responsabilidade e liderança da família que demanda ao homem polígamo, enfocando a hierarquia masculina e relaciona-a com o poder político, como também critica a visão patriarcal. Quanto à posição dos participantes só exacerba a valência diferencial dos sexos, o que conduz à dominação masculina. Em muitos casos, os homens se apropriam até das faculdades femininas, incluindo o poder de decisão na procriação. Desse fato biológico, Sztutman e Nascimento (2004, p. 238) defendem que "se a diferença entre os sexos está na base, é possível, pelo menos, contornar a hierarquia e restabelecer um patamar de igualdade entre homens e mulheres".

A fundo, discutindo as leis costumeiras e a lei da família, observamos uma enorme contrariedade, pois, por um lado defende o pluralismo jurídico, o quer dizer que para além dos códigos e leis, tem em conta as práticas socioculturais da comunidade. Por outro, criou-se a modalidade de celebração do casamento, introduzindo o religioso e o tradicional, porem condenando a bigamia.

Aliás, o casamento tradicional é também legal, tendo em consideração o lugar onde acontece, que normalmente é na comunidade, porém sem a verificação prévia dos requisitos. Isso significa a existência de um líder comunitário ou religioso que realiza o casamento, na presença de duas testemunhas. A sua proclamação é feita oralmente pelo líder religioso ou comunitário. No entanto, a lei impõe a realização com base em uma acta, a qual é transcrita em um cartório.

Com intuito de perceber quem pode ser padrinho ou testemunhar em um casamento religioso muçulmano, os informantes disseram que ***são os tios da noiva, no lado materno e os tios do noivo do lado materno, porque tem se dito que nunca se duvida de uma maternidade, mas, sim, de uma paternidade (H3***). Portanto, essa resposta reforça a ideia que as estruturas sociais desempenham em um conjunto de redes estabelecidas pelos indivíduos a partir de seus desejos e intuitos.

O padrinho não só assiste o casal para eventuais problemas conjugais, como também assiste a quebra da estrutura abstracta da família (o parentesco) e incentiva a formação do grupo social mais concreto (a família). Nesse momento, há um compromisso que se assume: o firmamento de que o dia do casamento em diante, tudo que acontecer está na responsabilidade do marido. Em comunidades rurais, o *yawo* por ser matrilinear, após o casamento, o noivo passa a

residir na casa dos pais da noiva, que é um território chefiado pelo irmão mais velho ou tio da noiva (Amide, 2008; Barreiros, 1948).

Essa prática, também é chamada de casamento ochurical. Muitas vezes envolve cerimônias que podem durar dias, com danças, cânticos e outras formas de celebração. Os noivos passam por rituais de purificação e iniciação que são vistos como essenciais para a integração do casal na nova fase da vida. Essa purificação, de acordo os nossos entrevistados, consiste em evocação aos ancestrais, pedindo proteção ao casal. Algumas vezes, solicita-se um curandeiro para fazer rituais de proteção da casa dos recém-casados (*kusiindika ou kiviinda nyuumba*) para impedir que espíritos do mal se apoderem dos noivos (*cisaamya*).

5.1.2. Elementos simbólicos

As roupas, enquanto elementos culturais e religiosos, não se reduzem ao que são, mas sim as suas funções. Elas constroem significados e os transmitem; funcionam como símbolos que representam e conferem sentido às concepções que desejam transmitir. Olha-se o uso da vestimenta tradicional da mulher no contexto religioso muçulmano com diversos sentidos: o contexto de uso, as imagens, emoções, significados e valores a ela associados. As roupas têm símbolo na cultura e na religião, permeando a sociedade *yawo*, restringindo e mantendo a identidade do grupo. Religiosamente, as roupas têm o objetivo de garantir a modéstia porque a extravagância não aceite e culturalmente, elas têm um significado filosófico bantu diversificado (luto, mortalha, alegria, idade, doença, etc).

De entre os nossos entrevistados, o H4 tem a função de sheike, dá aulas em uma escola corânica (*madrasa*), por isso demonstra um profundo conhecimento religiosos. A propósito da simbologia das roupas, para além de as mencionar, estratificou-as, com as suas respectivas funções. As roupas tradicionais muçulmanas para homens e mulheres podem variar dependendo da cultura, região e interpretação religiosa, mas há algumas peças que são comumente vista na vestimenta muçulmana. A respeito disso, o H4 explicou:

> As roupas no islão dividem-se em femininas e masculinas. As roupas femininas são o hijab (véu que cobre o cabelo e o pescoço), abaya (vestido longo e solto, geralmente preto, que cobre o corpo da mulher, exceto o rosto, mãos e pés) - muito comum em países como Arábia Saudita e Emirados

> Árabes Unidos – jilbab é semelhante à abaya, o jilbab também é uma roupa longa e solta, mas pode ter variações no estilo e nas cores; chador (usado principalmente no Irão), cobre o corpo inteiro, incluindo a cabeça, mas deixa o rosto à mostra, niqab (véu que cobre todo o rosto, deixando apenas os olhos visíveis), shalwar kameez (conjunto tradicional de origem no subcontinente indiano), composto por uma túnica longa (kameez) e calças largas (shalwar). Muito usado por mulheres em países como Paquistão, Índia e Bangladesh, tunic/kaftan (vestido solto e longo, geralmente adornado com bordados ou outros detalhes, que pode ser usado para ocasiões formais ou religiosas e a Burdah (vestido tradicionalmente longo e solto, com variações em termos de estilo), cobre o corpo da mulher, com exceção do rosto e das mãos (H4).
>
> São roupas masculinas: o thobe (, uma túnica longa, geralmente branca, que cobre o corpo até os tornozelos. Muito comum no Golfo Pérsico. Em yawo, vulgarmente, é conhecida por kanso. O kandura (semelhante ao thobe) é um traje tradicional usado por homens em países como Emirados Árabes Unidos, Qatar e Arábia Saudita. O shalwar kameez é uma túnica ou camisa e o shalwar são calças largas e confortáveis. O jubba é uma roupa longa, semelhante à uma capa, usada geralmente em ocasiões formais ou cerimônias religiosas. Pode ser mais elegante e adornada. Em yawo, também é conhecido por jubú. Serwal são calças largas usadas sob o shalwar ou kameez. Comumente vistas em muitas partes do mundo muçulmano. O Sirwal são calças largas e confortáveis, muitas vezes usada sob roupas longas como o thobe. O taqiyah é um pequeno chapéu ou gorro, geralmente branco, que é usado por homens durante orações ou para mostrar devoção religiosa; conhecido na comunidade yawo por kopia (H4).

A partir deste depoimento, conclui-se que, apesar de se saber que quase todas as vestimentas orientais serem uma veste muçulmana, elas se distinguem culturalmente no mundo muçulmano. Por exemplo, os xiitas se distinguem dos sunitas por se vestirem geralmente por jubú preto e um pano com fundo em xadrez, enquanto os sunitas se identificam pela cor branca.

As mulheres, no islão, tornam-se sujeitas culturalmente competentes. Elas aprendem o sistema de convenções e representações e adotam as vestimentas assim como outros símbolos, como representatividade do seu papel na comunidade. Os informantes ao serem questionados se a

vestimenta tradicional da noiva tem algum significado dentro do casamento religioso muçulmano responderam:

> Existe sim, porque ela deve-se vestir decentemente e estar bem apresentada para o seu noivo, porque o corpo da mulher segundo os preceitos religiosos não deve estar exposto, a mulher é ouro e o ouro não fica a mostra de qualquer maneira (M2).
>
> Tem sim, significa a mulher valorizar-se e também é entendido como uma forma de mostrar dignidade dela e se honrar (M3).
>
> Tem sim, chamar a responsabilidade da mulher, como ela deve se vestir, nós ayawo temos isso como algo divino, então principalmente na mulher a vestimenta representa uma submissão a Deus (M4).
>
> A mulher casada deve se vestir de uma capulana para demonstrar decência e devoção não só a religião, como também ao seu marido (M1).

O fascínio pela vestimenta sempre rodeou os homens, caracterizou os grupos e exerceu uma enorme comunicação. O corpo da mulher tanto na cultura *yawo,* quanto no Islão é tido sagrado e "a mulher tem que se vestir condignamente" (M6). Por outra, "a lei sharia, lei islâmica, defende que a mulher é como ouro e não se deve mostrar para todo mundo ver" (M2). Na comunidade *yawo*, as mulheres, desde criança, são incutidas da sacralidade do corpo feminino (Amide, 2008; Barreiros, 1948). Por isso, o corpo da mulher deve ser coberto para fazer jus aos preceitos religiosos e à cultura.

Nesse contexto, a capulana, um tecido africano com cumprimento de cerca de 3 metros e largura de cerca de 1, 20 centímetros, desempenha filosoficamente distintas funções. Tais funções simbólicas são transmitidas na educação tradicional, através de ritos de iniciação. Esse instituto social, que funciona como um sistema de educação informal, encarrega-se em "transmitir normas e valores de uma sociedade, preparando a criança para a vida adulta" (Namuholopa, 2017, p. 124).

Entretanto, a descrição da construção imagética da capulana, alicerçada pela filosofia africana, nesta dissertação, não só exigiria muita destreza, como também algum capítulo

independente, pois a sua utilidade e/ou função vai desde o uso no período menstrual, no parto, no cuidado da criança em todas as suas etapas de desenvolvimento, em momentos lúdicos, na morte para o envolvimento do morto (mortalha) ou na simbolização/marcação do luto à celebração do casamento. Ainda assim, ousaremos apresentar o seu profundo valor simbólico na cultura *yawo.*

A capulana é muito mais do que uma simples peça de vestuário; ela é um símbolo de identidade, status, pertencimento e valores culturais. A capulana é um dos elementos mais representativos da vestimenta tradicional dos *Ayawo*, sendo usada tanto por homens quanto por mulheres. Para as mulheres, ela é particularmente significativa, pois reflete aspectos de sua identidade étnica e seu papel dentro da sociedade. A escolha das cores, padrões e formas da capulana pode indicar o grupo social ao qual a pessoa pertence, além de ser uma forma de preservação cultural.

A capulana tem um papel importante em rituais e cerimônias, como casamentos, funerais e outras celebrações. ***Mulheres que se casam frequentemente usam capulanas especiais para marcar a transição para o status de casada (M1, M3, M4)***. Ela também pode ser usada por pessoas que passaram por ritos de iniciação, como a passagem da infância para a vida adulta. Dessa forma, a capulana se conecta a ritos de passagem e a uma hierarquia social.

No contexto feminino, a capulana é uma expressão de feminilidade e maternidade. As mulheres costumam usar a capulana para carregar os filhos, o que fortalece a relação entre a vestimenta e a função materna. A peça também é vista como um símbolo de força e resiliência, já que acompanha as mulheres em seu cotidiano e na realização de suas tarefas.

Ainda, a capulana é também uma forma de expressão de solidariedade entre as mulheres da comunidade. Ao escolherem capulanas com padrões ou cores semelhantes, as mulheres podem demonstrar unidade e coesão social. Essa prática é visível em eventos comunitários, onde as capulanas se tornam uma espécie de “uniforme” simbólico que reforça a ligação entre as pessoas e sua cultura compartilhada.

Além de sua função social e simbólica, a capulana tem um apelo mítico e estético. Ela é muitas vezes colorida e decorada com padrões geométricos ou florais, e essas escolhas estéticas podem ter significados pessoais ou espirituais. As mulheres *ayawo*, ao escolherem sua capulana, podem estar transmitindo mensagens relacionadas a suas emoções, experiências de vida e valores individuais. A capulana é uma peça mítica; ela envolve alguns tabus. Do tabu proibitivo é aconselhada a mulher gestante a não cozer, nem remendar uma capulana rasgada ou enrotecida

por acarreta um parto complicado (Wegher, 1995). Como também não se aconselha a mulher apresentar-se de calções ou calças em várias cerimônias religiosas, com enfoque para cerimônias fúnebre por se configurar uma falta de respeito ao defunto e à sua família.

Se a vestimenta está apoiada nos pilares: proteção a agressões externas, pudor ligado a religiosidade e tradição e diferenciação social, o indivíduo tende a adotar um estilo marcado pelo seu papel social. Dessa forma, as mulheres na religião muçulmana adotam a vestimenta que as diferenciam dos outros grupos étnicos, marcando sua identidade e refletindo papéis socioculturais e religiosos na comunidade.

Por fim, as roupas das mulheres representam um dos aspectos mais importantes de sua cultura, pois além do significado próprio dentro dos costumes *yawo,* traduzem também uma obediência às tradições do passado e é uma das formas de mantê-las vivas, ao longo do tempo. Também são importantes na construção e perpetuação identitária delas na religião.

Para os homens, e neste universo pesquisado, entendem que a tradição não se resume em tais vestimentas, como sendo códigos mais marcantes e rigorosos para as mulheres, mas também para estes. **A vestimenta do homem deve obedecer a cobertura do umbigo até aos joelhos para o dignificar e granjear respeito.** Nesse sentido, os ensinamentos tradicionais ayawo **desaconselham vestir calções para um homem adulto, salve-se em ocasiões restritamente familiares (H4).**

O contato com os árabes e portugueses mudou bastante a forma de se estiver dos ayawo. O tecido foi um dos atractivos nas trocas comerciais dos ayawo com os árabes e portugueses. Os ayawo deixam de se vestir da casca de árvores para tecidos vindos da Ásia e mais tarde da Europa. Os chefes tradicionais passam a vestir-se roupas brilhantes e os líderes religiosos *(sheikes*) passam a vestir-se de roupas longas e cofiós, de acordo com os preceitos religiosos (Amide, 2008; Barreiros, 1948, Namuholopa, 2017).

A estratificação social através da vestimenta é uma prática que se mantém em muitas culturas, pois as roupas têm a capacidade de comunicar status, poder e funções de uma maneira visível e imediata. No contexto africano, como no resto do mundo, essa divisão de vestuário contribui para reforçar e manter a ordem social, além de servir como um meio de identificação e diferenciação dentro da estrutura comunitária.

No contexto islâmico, como em algumas comunidades de países africanos com influência muçulmana, a vestimenta de líderes religiosos, como a dos *sheikes,* é um claro indicativo de seu

status elevado. O *sheike*, como uma figura de autoridade religiosa e, muitas vezes, também política, usa roupas que refletem seu prestígio e o respeito que lhe é devido (Omais, 2024). A vestimenta de um *sheike* geralmente inclui turbantes, longas túnicas ou robes e outros adornos, frequentemente feitos de tecidos finos, como o algodão ou seda, em cores sóbrias, mas de grande significado dentro do contexto da cultura islâmica. Este tipo de vestimenta não só simboliza o papel religioso de liderança, mas também uma conexão com a sabedoria, o ensino espiritual e a autoridade dentro da comunidade.

Nas sociedades africanas tradicionais, como na comunidade *Yawo,* a vestimenta de um chefe tribal ou régulo também segue uma lógica hierárquica. O chefe/líder comunitário é uma figura central, muitas vezes responsável por mediar conflitos, tomar decisões políticas e garantir a prosperidade de seu povo (Amide, 2008). A sua vestimenta é um reflexo de seu poder e autoridade. Ela pode incluir roupas adornadas com símbolos de prestígio, como peles de animais, adornos de ferro ou madeira, colares, coroas ou outros acessórios que o conectam à ancestralidade e à tradição (Amide, 2008). Além disso, essas vestimentas podem ser exclusivas e feitas de materiais raros ou difíceis de obter, o que reforça a ideia de que o chefe é um ser diferenciado e fora da norma dos cidadãos comuns. A distinção é importante, pois comunica visualmente o seu status social e político.

Por outro lado, a vestimenta dos cidadãos comuns, daqueles que não ocupam uma posição de liderança religiosa ou política, é geralmente mais simples e prática. Em muitos contextos africanos, os homens de classes mais baixas usam roupas de algodão simples, muitas vezes com tecidos menos elaborados e sem adornos excessivos. A escolha das cores pode ser mais discreta, e o estilo de vestir pode ser moldado pela funcionalidade, adequando-se ao tipo de trabalho que a pessoa desempenha (por exemplo, vestimentas para o campo, para o comércio, etc.). Embora essas roupas não tenham o mesmo valor simbólico de poder e autoridade, elas também fazem parte do processo de construção da identidade social e do reconhecimento da posição do indivíduo na sociedade. A simplicidade da vestimenta pode ser vista, em alguns casos, como uma expressão de humildade, mas também uma distinção clara entre o “comum” e o “extraordinário”.

A vestimenta, portanto, não é apenas uma escolha pessoal, mas uma marca de identidade e de posição dentro da estratificação social. Para os *sheikes*, chefes tribais ou líderes políticos, a vestimenta é uma maneira de afirmar sua posição dominante e seu papel de liderança na comunidade. Já para os cidadãos simples, a vestimenta pode ser mais prática, mas também serve

para reforçar a coesão dentro da classe social, a qual pertencem, oferecendo uma identidade comum entre os membros da mesma camada da sociedade.

Assim, a forma como se veste o *Yawo*, hoje em dia, é resultado da convivência de três culturas. Por um lado, adota a vestimenta muçulmana para uma identidade religiosa, por outro, se veste do traje ocidentalizado, tido como veste formal, para se apresentar em cerimônias solenes do Estado, como casamento e participação em eventos estatais, bem como no exercício da sua atividade na função pública; uma vez que há um preconceito sobre o traje muçulmano, aliado a islamofobia (Omais, 2024, Hajjami, 2008). Por fim, o *Yawo* detêm o veste tradicional, também conhecido por traje africano, para se apresentar no seu dia a dia em eventos tradicionais, como cerimônias fúnebres, reuniões na comunidade, etc.

5.1.3. Interculturalidade: influência de outras etnias ou religião na prática tradicional do *Ndow*a

A religião organiza o social e preferências pessoais em uma comunidade, caracterizando hábitos e costumes peculiares. Para a religião muçulmana, o casamento religioso *Ndowa* é um feito muito importante que ocupa um lugar de prestígio para eles, vai além dos sentimentos. Segundo o alcorão, Deus é que fez surgir amor nos corações do homem e mulher para que sejam um casal (Hayek, 1974, Hajjami, 2008). Para aferirmos questões de interculturalidade, questionamos se as celebrações do casamento *Ndowa* em um cartório civil e o corte de bolo não seriam uma espécie de adoção de práticas cristã; obtivemos as seguintes respostas:

> Não é mistura. Faz-se em separado para atender questões de modernidade (M1)
>
> No ndowa, os noivos legalizam a sua relação perante a religião (Deus), e no Registo Civil, os noivos legalizam o casamento perante a lei vigente no nosso país (M2)
>
> Há, por se inserirmos em sociedades modernas, não há proibição para essa prática (H1)
>
> Sim há, realiza-se todos tipos de festejos que estiver ao alcance dos noivos, porque trata-se de um momento de alegria, união de duas famílias (M2)

> Há corte de bolo sim, mas essa prática é vista como inovação, mas não é nenhum pecado. E não é mistura com práticas ocidentais (M3)
>
> Há corte de bolo, mas acompanhado de canticos com mensagens relacionadas a religião muçulmana (H4)

Nestas transcrições, está mais que claro que se opera um sincretismo de várias práticas, evidenciando uma enorme interculturalidade. Todos os participantes apontarem o advento da modernidade como fruto dessas práticas. O artigo 4, da Lei da Família, apesar de reconhecer e valorizar os hábitos e costumes locais, no nosso entender, não só é omissa sobre quais aspectos tradicionais são aceites, como há um descaso de alguns aspectos da modernidade, como é o caso do casamento LGBT. Essa lei, ainda, se contradiz ao defender, em seu artigo 17, a monogamia, excluindo a poligamia, uma prática tradicional e religiosa dos muçulmanos, dos ayawo e a maioria da população de origem bantu.

Os Objetivos de Desenvolvimento do Milénio (2015), a Carta das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos (1945) e outros instrumentos de que Moçambique é signatários, apesar de consagrarem igualdade e a não discriminação, o casamento entre pessoas do mesmo sexo ainda não é reconhecido legalmente em Moçambique. A evolução das leis e da interpretação desses direitos poderá, no futuro, incluir o reconhecimento do casamento homossexual, especialmente à luz dos princípios de igualdade e dignidade humana consagrados em documentos internacionais.

Um outro paradoxo dos instrumentos que regulam o direito civil moçambicano tem a ver com a atribuição do estado civil aos cidadãos. Apesar de a lei reconhecer e valorizar o casamento religioso e o tradicional, os indivíduos que contraem ou celebram esse tipo de casamento são considerados de solteiros. Em Moçambique, todos os indivíduos casados tradicional e religiosamente fora das instituições de Estado, em seus bilhetes de identidade, inscreve-se o termo "solteiro"; mesmo que detenham dezenas de anos de casado.

Nesses documentos de identidade, constatam-se traços marcantes de interculturalidade e identitários. Em muitos nomes do povo *Yawo* são evidentes marcas identitárias de encontro de três povos: muçulmanos, cristãos e autótones. Por exemplo, certo indivíduo pode responder pelo nome "Ajiika Luís Mwamedi"; onde "*Ajiika*" é nome de origem bantu (*yawo*) que significa "réstia" ou "solitária" em resultado de ser única filha, motivado por esterilidade dos pais ou morte de seus irmãos. A atribuição deste nome revela resistência à colonialidade do poder e

contracolonização (Quijano, 2000; Césaire, 2020; Santos, 2023b), uma vez que "Luís" consta no dicionário de nomes portugueses e, no contexto moçambicano, simboliza cristianização; e, "Mwamedi" é nome do Profeta fundador do Islão (Maomé), que marca a presença árabe e símbolo do islamismo. Este fonômeno, muitas vezes tem demandado tensões entre as instituições formais, que não aceitam o significado do nome ou pouco têm conhecimento da ortografia bantu e os autóctones, configurando-se em uma diferença colonial (Mignolo, 2020).

As marcas de interculturalidade também advêm do averbamento de nomes de casamentos exogâmicos, resultantes da prática de atribuir a noiva o sobrenome do esposo (noivo). Essa prática é comum em todos os casamentos celebrados legalmente. As Conservatórias de Registos Civis e Notariados lavram uma Certidão de Casamento que autoriza o averbamento na carteira de identidade (BI) da noiva. Se for uma noiva convertida ao Islão, essa marca é fortemente visível, pois, ela mantém os primeiros nomes cristãos, incorporando apenas o sobrenome muçulmano, como acontece com a participante M4, que afirmou se ter convertida ao islão em resultado do seu casamento com o marido muçulmano.

5.2 Aspectos religiosos

O islamismo não só reconhece alguns dos elementos do cristianismo, bem como todos os profetas do cristianismo são reconhecidos também como profeta no islamismo, assim como Jesus, que na concepção muçulmana, teria anunciado a vinda de Maomé, promovendo assim a interação, reconhecimento, respeito e compreensão dessas duas religiões (Hayek, 1974, Hajjami, 2008, Omais, 2024). Outra característica com entre estas duas religiões é o monoteísmo, que é a pura crença em Deus único e universal. Outra característica a destacar é o uso da palavra Allah tanto por muçulmano, quanto por judeus não muçulmanos (Omais, 2024). Por isso, não deve haver dúvidas sobre o carácter símile dessas duas religiões. Quanto à essa matéria, não vamos esgotá-la porque a nossa dissertação não se ampara em estudos comparados da religião.

5.2.1 Elementos islâmicos

Os muçulmanos tem a sua fé fundamentada e representada no Alcorão, o livro sagrado. Sendo os cinco pilares/deveres fundamentais religiosos que fazem com que o muçulmano se submeta a Deus (*Allah*) – existência de um só Deus e Maomé seu profeta; doações-*zakat*; jejum-

ramadam; peregrinação a Meca; preces rituais- as cinco orações diárias (Omais, 2024, Hayek, 1974). Tendo em conta à disparidade de gênero nas comunidades de tradição bantu, como a do povo *Yawo*, em conjugação com a problemática interpretação dos papéis da mulher no islão, questionamos sobre a rotina das mulheres e homens casados em ndowa, responderam:

> Não muda nada em sua rotina, porque existem casos em que elas se casam enquanto ja vinham praticando ativamente a religião muçulmana, então só continuam a fazer as cinco orações diárias, cumprir com os outros mandamentos (M1).
>
> A rotina não intervem pelo fato de ser casada ou não, a religião disse independentemente dá mulher ser casada ou não ela tem que práticar as cinco orações diárias obrigatórias essa prática é fundamental. E cuidar da família (M2).

Essas duas respostas reiteram a submissão da mulher *à práxis* e aos mandamentos do islão. Desta feita, a submissão não se configura uma opressão, pois,

> Na visão islâmica, a obediência aos preceitos divinos, à entrega e à submissão estão associados à felicidade porque envolvem a tranquilidade da consciência. Essa consciência é percebida pelo coração (Qalb), que no Islão, representa tanto a emoção como a cognição, proporcionando o sentimento de tranquilidade e paz. A submissão gera harmonia à medida que o sujeito aceita a natureza da criação divina como ela é, deixando de se opor à forma como as coisas são criadas e determinadas. Essa submissão é voluntária, desejada e não implica em uma perda da liberdade […] (Omais, 2024, p. 80).

A partir deste excerto, a nosso ver, os constantes juízos sobre a mulher no Islão pelo ocidente, não só representam a falta de compreensão sobre os preceitos islâmicos, como também não descuramos de existirem aproveitamentos na interpretação do papel da mulher pelos juízes do Direito Islâmico.

5.2.2 Práticas espirituais

As práticas tradicionais e espirituais dentro da cultura do povo *Yawo* estão mescladas com a religião muçulmana, sendo um processo de busca de compatibilidade e sobrevivência próprio do ser social, mergulhado no multiculturalismo e na presente extensa diversidade cultural.

Apesar de o período de contato com os árabes ter sido longo, os *Ayawo*, diante de todas as imposições do islão, conseguiram manter suas tradições milenares. A religião tradicional africana inextrincavelmente ligada à cultura africana jamais perdeu a *práxis* e crenças para nenhuma religião "forasteira" (Monteiro, 2003; Bouene, 2003; Amide, 2008). Favoravelmente, ocorre um ecossistema religioso de coabitação entre as duas religiões, propiciando a interculturalidade e o sincretismo. Por exemplo, o *Yawo* reconhece a existência de um Deus Supremo, mas ao lado deste, em uma espécie de coabitação, está o Mundo Invisível por onde habitam espíritos dos ancestrais (Bouene, 2003; Martínez, 2009). Com relação a isso, questionamos aos nossos participantes se em decorrência da sua religiosidade havia valores (mesmo que modernos) entrelaçados entre o Islão e a religião tradicional, e obtivemos o seguinte depoimento:

> Primeiro, as famílias unem-se, o lider da familia abençoa a relação pedindo aos antepassados para afugentar tudo aquilo que é de mal e para que a familia que nasce tenha prosperidade e longevidade. Depois, na mesquita o sheike inicia o culto e que Deus os abençoe, de seguida os conselhos específicos do homem e da mulher (H4)

Essa resposta comprova a fé e crença do povo *Yawo* aos espíritos dos seus ancestrais, evidenciando o sincretismo religioso que tem origem nas contribuições culturais e religiosas dos árabes. Esse culto aos antepassados praticado pelo povo *Yawo* é descrito por Martínez (2009); Amide (2008) e Bouene (2003) como sendo adoração ou evocação dos "espíritos" de personalidade de grande importância e status com vista a intercessão do seu poderio para derrubar diferentes males. Para a família que se vai constituir, sendo jovens, não só se pede a proteção dos ancestrais, como também convida-se a um curandeiro para rituais de proteção. No imaginário *yawo*, o mito de criação progenênita seguiu o mito da origem das doenças; muitas provocadas pela ira dos ancestrais, em decorrência do não cumprimento de algumas regras. Este último mito deu origem o surgimento do primeiro curandeiro (*asin'ganga/n'gaanga*) que descobriu vários medicamentos para o seu povo (os *Ayawo)*.

Como explica o nosso entrevistado, as orações de evocação aos espíritos, às vezes são primeiras antes das orações islâmicas, e outras vezes, essa atividade é realizada pelo sheike porque existem, no Alcorão, versículos para a cura e proteção. No entanto, para a eficácia dos remédios e das orações depende da boa evocação, porque, ***para o yawo a palavra "mata", a***

palavra "consola", a palavra "condena", a palavra "cura" (H4). Dai que a realização de todas as atividades antecede o soltar do verbo.

Às práticas cabíveis aos anciãos, na sua ausência, o facho dos "espíritos da terra" é repassado aos mais novos para que os representem nos momentos mais importantes e em eventos solenes da comunidade, como é o caso de colheitas, casamentos, e para os rituais da proteção da aldeia/casa *(kuviinda/kuviindika*) é "delegado" ao curandeiro, entidade que realiza suas atividades, iniciando por adivinhos para conhecer a origem dos males (Bouene, 2003). Para o sucesso de todas essas atividades, como nos referimos em linhas anteriores, o papel dos espíritos dos mortos é crucial.

Apesar de algumas confrarias considerarem *bid'a* (inovação) a essas práticas, e por isso proibidas, atualmente, não existe um código doutrinário ou livro sagrado que regulamente as ações uniformemente. Ou seja, não há modelo fixo a ser seguido ou poder central que regulamente essas questões, determinando quais rituais ou elementos espirituais devem ser usados nas preces e pedidos de benesses. Muitas vezes, está ao critério dos *sheikes* (líderes religiosos) que dirigem as cerimônias matrimoniais, ou líderes comunitários do grupo utilizando elementos, segundo seus preceitos culturais ou religiosos.

5.2.3 Papéis dos líderes religiosos

As funções desempenhadas pelos membros específicos da comunidade, tais como, sheikes, imames, anciãos e avós dos noivos são muito importantes nos destinos da comunidade *yawo.* Aqui, vamos enfocar apenas o papel dos líderes religiosos, começando pelo local de realização dos rituais. Nesse sentido, questionamos aos nosso participantes onde é realizada a cerimônia do casamento e a resposta foi consonante, pois todos disseram que se realizam na *mesquita ou em casa se assim os noivos e familiares preferirem, ou um lugar que para os noivos seja digno para tal efeito.*

No Islão, o casamento é considerado um contrato sagrado entre duas pessoas, e a sua celebração é orientada pela fé, conforme os ensinamentos do Alcorão e da tradição islâmica (Hayek, 1974, Omais, 2024). Embora o Alcorão não fale especificamente sobre a celebração do casamento em uma mesquita, ele aborda de maneira geral os princípios e as diretrizes para o casamento e a convivência entre os cônjuges. A mesquita, sendo o local de culto e de oração,

pode ser escolhida para a celebração do casamento, uma vez que a união é vista como um ato religioso e comunitário.

A realização na mesquita constitui uma apresentação à comunidade muçulmana dos recém-casados, tal que inculca-se alguns conselhos aos noivos sobre os preceitos corânicos a ter em conta, entanto, homens casados. Com relação aos outros locais fora da mesquita visam facilitar a ocorrência de rituais tradicionais, uma vez que a mesquita é estritamente usada para atividades ligadas ao Islão em respeito à sua sacralidade. Esse argumento é secundado pela participante M3, afirmando que ***alguns banquetes com amigos que não sejam muçulmanos são feitos na casa dos noivos isentos dos olhos das lideranças religiosas***. Este fenómeno permite que se operem algumas práticas (tocar músicas, oferta de presentes pelos amigos, entoação de canções, ocorrência de seções de fotografias, etc), o que simbolizam flexibilidade e abertura para questões modernas.

Ainda, com intuito de perceber o papel do líder religioso, perguntamos quem celebra a cerimônia religiosa e porque era tal entidade a celebrar. Também obtivemos uma resposta com unanimidade, nos seguintes termos:

> É o Sheike que celebra o ndowa por ser o líder máximo religioso. Os Maulanas, professores das escolas corânicas (mwaadimu) podem celebrar porque detêm um conhecimento sólido da língua árabe (H1, H2, H3, H4; M1, M2, M3, M4).

Essa resposta demonstra que o sheike não só é o guia, como também é uma pessoa com conhecimentos religiosos. No contexto islâmico, o *sheike,* que é um líder religioso ou autoridade islâmica, desempenha um papel importante na cerimônia de casamento. De acordo com Hayek (1974), a sua função pode variar um pouco dependendo da região, da escola de pensamento (madhab) seguida ou da prática local, mas geralmente o sheike tem várias responsabilidades essenciais para garantir que o casamento seja realizado de acordo com os preceitos islâmicos.

O *sheike* é uma figura com muito relevo, estimada e respeitada na comunidade, por causa do seu domínio profundo da doutrina e as leis do islão. Na esfera social, ele representa a sociedade e um exemplo a ser seguido, tanto do ponto de vista religioso, como ético-moral. Também auxilia as autoridades locais para as questões religiosas locais. Em suma, os papéis desempenhados por um *sheike* pode ser "pregador, capelão, professor, organizador comunitário,

porta-voz da mesquita, presidente, diretor e representante da organização" (Hashas et alii 2018, p. 21),

Por outro lado, a função dos imames e outros guias religiosos na condução do casamento, eles traduzem as palavras em árabe para as línguas locas, dependendo do local onde está sendo realizado a cerimônia. Outrossim, pode ser visto como mensageiro de Deus. Para tal, o participante H3, sendo imame, explicou que ***desempenha a função de líder religioso na comunidade***. Acrescentou que os seus ensinamentos, primeiro, se baseiam no alcorão, segundo na vida do profeta (vivências). Portanto, ***nós explicamos as pessoas para que possam seguir e se espelhar na vida do profeta*** (H3).

Como se pode ver nesta resposta, o sheike ou líderes religiosos repassam aos nubentes sobre os deveres e responsabilidades de ambos durante o relacionamento, enfatizando o amor e o respeito mútuo entre os dois. Aliás, o *sheike* para além de realizar o casamento, fazer a declaração formal e do consentimento, certifica as condições, tem a responsabilidade de absolver o casamento, mediar conflitos e orar aos noivos para a obtenção de bênção. Talvez, por isso, a eles muitas vezes recai a responsabilidade civil de, em consonância com alguns instrumentos reguladores, não testemunhar ou celebrar casamentos a menores de idade e pessoas sem condições de saúde mental. A idade mínima para o casamento por lei é de 18 anos, idade que anda em consonância com a religião em alguns países árabe-islâmicos (Hajjami, 2008).

As razões do casamento prematuro em contextos religiosos, tanto islâmico, quanto tradicional, apontam-se, por exemplo, a prática de pagamento de raparigas menores a alguns curandeiros e a prática de enamorar adolescentes (kutomela); fenômenos que têm contribuído não só para a evasão escolar, como também afeta a saúde sexual e reprodutivas das adolescentes (Colonna, 2022; Pinto e Bolacha, 2022).

Como nos referimos em linhas acima, algumas explicações feitas por juízes de Direito Islâmico não são claras, levando consigo a entendimentos erróneos, como se evidencia as respostas a baixo, decorrentes da questão que conselhos são passados pelo sheike aos noivos?

> O sheike chama atenção ao homem dizendo que Deus criou o homem e vendo que ele precisava de companhia, criou a mulher. Por ser semelhante e ter sido criado a partir da costela do homem, deve-se respeitar a mulher. Em diante, aconselha aos recém-casados para que convivam com amor, paixão, misericórdia, uma vez que a mulher é um presente que Deus (H4).

> O sheike aconselha que casamento é de duas pessoas. A partir do momento da celebração do casamento em diante passemos a rezar, porque perante a Deus as nossas vidas foram entregues como filhos de Deus e devemos ser obedientes a ele (H1).

Vale observa-se que as falas dos líderes religiosos são cruciais para a vida religiosa dos nubentes. Os *sheikes* dão *insights* a todos os cidadãos para terem uma plena vida na sociedade e na religião. A dissonância nas respostas demonstra as diferentes interpretações do Direito Islâmico (*Sharia*). Uma das razões da interpretação errónea da *Sharia* pode ser o nível de escolaridade. Atualmente, as novas confrarias não só retêm crianças com tenra idade que passam toda a sua adolescência e a juventude aprenderem o Alcorão, como também concedem bolsas de estudo para o Egito e Arabia Saudita, países que ministram ensino superior islâmico ao contrário da *Qâdiriyya* que "escolarizam" os seus localmente ou enviam a Malawi e Tanzânia, em ensinos médios.

5.3 Aspectos sociais

Os aspectos sociais estão intrinsecamente preceptos aos aspectos culturais. Por isso, é preciso ter conhecimentos suficientes para separar o cultural e o social. Socialmente, o povo *Yawo* considera a família e as linhagens como centro de sua existência (Amide, 2008; Rita-Ferreira, 1982, Medeiros, 1997); esses elementos juntos são a base para entender a organização social de suas comunidades.

Historicamente, o *yawo* demonstra cultural, verbal e intelectualmente a importância do seu pertencimento (Barreiros, 1948). Tal vontade de pertencimento manifestava-se na estrutura econômica, política e espiritual das comunidades que gira em torno da linhagem, no caso, a matrilinear. Para o feito, perguntamos aos participantes se antes conheciam os seus parceiros e se tinham algum laço familiar, uma vez que, em Moçambique, há famílias que contraem casamentos entre primos maternos (filhos de tios e tias). Na sequência, fomos respondidos:

> Nunca conheci a ele. Somente o dia que me conquistou (M3).
>
> Se fosse um familiar não me casava. Na minha tribo é proibido (M1).
>
> Nós ayawo somos proibidos nos casarmos entre familiares (H3).

> Acontece em algumas famílias. Na minha família, não… (H2).
>
> Amei a ele. Mesmo que fosse um primo, me casava (M4).
>
> Na nossa tribo isso é proibido, traz uma série de doença (M2).
>
> Tanto o Islão, quanto a nossa tradição veda os casamentos intra-familiares (H4)
> .
> Há primos que se casam com primas. Não vejo a me casar com uma prima (H1).

Essas respostas mostram que, no contexto cultural e social das comunidades yawo, o casamento é exogâmico, ou seja, ocorre entre pessoas de diferentes clãs, ao invés de ser entre indivíduos do mesmo clã. Isso está diretamente relacionado aos tabus clânicos que proíbem o casamento dentro do mesmo grupo ou linhagem. Essa proibição é baseada na crença de que o casamento endogâmico (dentro do mesmo clã) seria uma violação dos princípios sociais e espirituais da comunidade, considerado incesto (Amide, 2008, Barreiros, 1948).

Essa prática visa, além de manter a pureza do clã, garantir a diversidade genética e promover relações de amizade e aliança entre diferentes grupos familiares. O casamento exogâmico, ao ser preferido, ajuda **a** fortalecer os laços sociais entre clãs e a tecer uma rede de apoio que é fundamental para a coesão da sociedade. Para nós, esse fenómeno social é bom porque para além de evitar o incesto, punível pela lei (Lei da Família, Código do Processo Penal), bem como propicia um ecossistema de relações com outras famílias, evitando a transmissão de doenças geneticamente hereditárias.

Além disso, o casamento entre clãs diferentes assegura que as responsabilidades e direitos familiares sejam compartilhados de maneira mais equitativa, evitando conflitos internos, promovendo uma dinâmica de colaboração mútua. Em algumas culturas, o casamento exogâmico também está ligado à distribuição de riquezas e bens, e ao fortalecimento da solidariedade entre diferentes linhagens. Assim, a prática do *yawo* não apenas mantém os tabus, mas também serve como uma estratégia cultural para promover harmonia e estabilidade nas comunidades.

O preparo para a vida adulta e de casamento acontece no seio da família, através de ritos de iniciação. No entendimento do *Yawo*, é que todos os rapazes e todas as raparigas devem ser "iniciadas" para se lidar com o lar na vida adulta. Por isso,

> em toda África Negra a infância é sempre acompanhada dos ritos de iniciação: a criança tem sempre um contato prolongado com a mãe e tem uma dependência de linhagem muito grande, o que é fundamental. Sua referência identitária não é a nacionalidade, não é a classe social, mas sim, seu grupo de parentesco (Munanga, 1984, p. 5).

Por outro lado, socialmente, as crianças são educadas que a ideia de "pertença à uma comunidade não é natural. É produto do saldo entre as experiências colectivas e as escolhas individuais, que constituem certos traços […] compartilhados por todos os membros de um grupo e que fundamentam sua identidade (Carvalho, 2016, p. 64).

5.3.1 Na estrutura familiar

A dinâmica e a influência da família na preparação e realização do casamento, especialmente no contexto do casamento religioso muçulmano (*Ndowa*) são fundamentais e refletem uma profunda interação entre práticas culturais, religiosas e sociais. De acordo com Barreiros (1974), a sociedade *Yawo*, predominantemente matrilinear, enfatiza a coesão familiar. A família alargada desempenha um papel vital, com tios maternos, avós e outros parentes influentes envolvidos em decisões importantes relacionadas ao casamento (Rita-Feirra, 1982, 2008). O pai ou o guardião do noivo tem um papel central na escolha ou aprovação da futura esposa. Apesar disso, o pai instrui ao filho para notificar a "descoberta" ao tio materno.

Tendo em conta que a família é núcleo de decisão, logo, o casamento não é apenas uma união entre duas pessoas, mas entre duas famílias. Por isso, todas as etapas, desde a escolha da noiva até as negociações e celebrações, são conduzidas em estreita consulta com os membros da família. Para tanto, formulamos uma questão apenas a duas mulheres, por termos constatado longo período de casamento, uma variável que contradiz ao contexto que as outras se casaram. Para isso, perguntamos no ano em se casaram quem determinou o casamento ndowa? Uma respondeu que, *primeiro, faz-se a apresentação das famílias, e o pedido de casamento do noivo perante as famílias. De seguida, marca-se a data do casório religioso* (M4). A segunda mulher respondeu*: no meu caso, o noivo pediu-me em casamento e eu aceitei. Depois, comunicamos às nossas famílias para saberem e aceitaram a nossa proposta*

de casamento. No fim, chamamos testemunhas de ambas as partes e realizamos o matrimónio (M2)

Esses dados demonstram que o pedido do casamento é flexível. É importante a indicação de testemunhas, que é para ajudar a resolver futuros milandos. As testemunhas devem ser constituídas por duas pessoas, sendo uma de cada parte. Segundo as nossas fontes (M2 e M4), indicam-se dois homens (os tios maternos de ambos os noivos). A razão da escolha desse reside na crença *yawo* de que quem conhece a verdadeira paternidade da criança é a mulher e não o homem, como secunda uma outra entrevista:

> Os tios da noiva no lado materno e os tios do noivo do lado materno. Porque tem se dito que nunca se duvida de uma maternidade mas sim de uma paternidade (M1).

A relação matrilinear, que predomina nas comunidades do norte de Moçambique, consiste nas relações costumeiras que demandam a chefia da família pelo irmão mais velho ou o tio materno (asyeene mbuumba) (Amide, 2008; Barreiros, 1948).

5. 3.2 Etapas de preparação e o envolvimento familiar

a) Escolha da noiva

A compatibilidade religiosa é essencial, especialmente em casamentos muçulmanos, e a noiva deve, preferencialmente, ser muçulmana ou estar disposta a converter-se ao Islão. A família do noivo realiza investigações sobre a reputação, caráter, religião e família da noiva. Este processo é liderado pelos mais velhos, como tios ou pais.

A religião compreende a família como sendo um dos projetos e planos mais indicados. Para isso, em *hadtih,* o Profeta Maomé apelou aos crentes dizendo "case-se com uma mulher por quatro razões: por sua 'riqueza', sua 'nobre descendência', sua 'beleza' e sua 'religião'. Eleja a que seja religiosa e prosperara" (Omais, 2024, Hayek, 1974). Ao serem questionados os nossos participantes, como é feita a escolha do noivo/a na religião muçulmana, chamou-nos atenção para as respostas dos informantes (H3 e M4) ao explicarem que a *escolha da noiva no Islão é pautada pela religiosidade e no bom caráter desta, segundo a observação dos pais*.

O caráter ambíguo da nossa questão permitiu que a nossa fonte continuasse: ***na atualidade, a escolha é pautada pela tendência individualista de busca de bens materiais, um princípio de crise de valores enfrentados pela noiva e família***. Esse fato, contudo, se deve ao fato do individualismo e egocentrismo, aliado às escolhas fundamentadas em valores repugnáveis pelo Islão. No nosso entender, a condenação ao mundo material pelo Islão é pouco clara, uma vez que o Alcorão defende que a escolha da mulher deve ter em conta à sua riqueza e à sua nobre descendência, subentende-se que o noivo só deve procurar uma noiva com alto *status* social; o que é secundado pelos nossos entrevistados nos seguintes termos:

> A religião permite que os pais escolham a noiva ou o noivo para seus filhos. Por outra, o homem pode escolher a mulher pelos bens materiais e económicos; também pode se dar o caso em que a noiva é escolhida pela beleza e por fim pela religiosidade desta. Mas, sobretudo, a escolha da mulher deve pela sua religiosidade, porque ela vai agir consoante a religião (H4)
>
> No hadith, os ditos do Profeta, referencia: primeiro, o homem deve escolher a mulher por causa de sua religiosidade; segundo, o homem pode escolher a mulher por causa de bens materiais. O dito conclui que a mulher deve ser escolhida por ser religiosa (M3).
>
> Primeiro, o homem deve procurar conhecer a familia da mulher, depois disso, o homem saberá se mulher tem boa indole ou não e bom caráter.(H3)
>
> A religião diz que tem que seguir as qualidades. Ou seja, escolher pessoas que tem religiosidade (M2)

Apesar de algumas respostas não apontarem claramente ao mundo material, todas gravitam em torno da procura de posse de coisas vivenciada na atualidade. Esta situação coloca em cheque a índole do ser humano e sobretudo da nossa africanidade, que é a "reflexão axiológica da condição de existência [**e do modo de agir**] do africano na história moderna" (Ngoenha; Castiano, 2013, p. 281 grifo nosso). Além disso, Amide (2008, p. 42) defende por natureza o yawo nunca amou a sua mulher, nem o seu homem mediante a posse de bens materiais. Este autor acrescenta que "no povo *Yawo* existe, seguramente, uma doze de amor entre homem e mulher yawo senão mesmo o amor verdadeiro". Triangulando as respostas dos nossos informantes e o argumento de João Baptista Amide, chegamos a conclusão que a escolha da

noiva ou do noivo tendo em conta o mundo material não constitui hábito e costume do povo *Yawo.* Hoje em dia, essa prática opera-se no seio *yawo*, é graças ao contato com outros povos, nomeadamente, árabes, europeus e os povos do sul de Moçambique que praticam o lobolo e do advento da globalização.

Por outro turno, em caso da noiva ser cristão ou não muçulmana, a mulher tem que se converter ao islamismo, como nos disse (M3) que diz:

> Sou nova na religião, me converti oito meses antes da realização do meu matrimônio religioso. Antes da conversão eu rezava na Igreja Universal do Reino de Deus (M3).
>
> Fui a convite do meu marido, porque dizem que a mulher não tem religião, para os muçulmanos o tempo de jejum é um momento sagrado, aquele casal que não contraiu o matrimônio religioso não tem como ter relações sexuais com seu parceiro (a) e se o fizer esta a pecar. Então, um dos motivos que nos levou a contrairmos o matrimônio religioso foi esse. O meu marido queria jejuar. E jejuando, a vivermos juntos, não teria como realizar o ato sexual, visto que o tempo de jejum é o momento sagrado de todo o muçulmano (M3).

Em princípio, no islão, um homem não pode contrair matrimônio com uma mulher ateia, agnóstica porque o Direito Islâmico não permite (Hajjami, 2008, Omais, 2024). Essa restrição permite seguir perspectivas variadas de forma a solucionar essa situação; sendo que a maioria delas consubstancia fundamentos que alternam razões e motivações de afeto e padrões culturais ou religiosos. A partir da resposta da informante (M3), percebe-se que a religião muçulmana, em primeiro lugar, prescreve um tipo ideal de cônjuge; quer dizer, um cônjuge que se ajusta a uma concepção de par amoroso. O Islão é um código de conduta que rege todas as áreas da vida do muçulmano, sendo a sexualidade, um dos seus ramos.

Por um lado, a posição igual à resposta dada pela nossa informante (M3), segundo a qual a "mulher não tem religião", não só é misógina, como também preconceituosa e patriarcal. Essa posição sempre foi tomada pelo islamismo político, apartado do islâmico, por ser uma filosofia retrógrada que recusa o racionalismo e a modernidade, "preconizando o retorno a valores medievais, com a aplicação restritiva da *Sharia*, reprimindo a mulher ou utilizando abusivamente

o religioso ao serviço social desfasado dos progressos e aquisições da ciência" (Torres, 2003, p. 25).

Por outro lado, as prescrições do alcorão e o depoimento da informante (M3), alargam-se também para a sexualidade que está revestida daquilo que pode e o que não pode, incluindo restrições de liberdade sexual em tempo de jejum. Restringir o sexo e obrigar à mulher para se casar para permitir que faça o contato sexual e comida ao seu marido, essas posições não só se configuram em negação da igualdade espiritual e religiosa à mulher, como pode ser reflexo de uma hierarquia de gênero. Ao impedir essa mulher de fazer escolha religiosa por conta própria, já que era crente da Igreja Universal do Reino de Deus, caindo em terra a tese de que "as mulheres não terem religião", é inferiorizá-la espiritualmente ou incapacitá-la de compreender a profundidade da fé, o que configura em restrição da autonomia. Definitivamente, essas interpretações também reforçam o controle social sobre a mulher, impedindo-a de se envolverem plenamente na vida religiosa ou amorosa, limitando sua liberdade de expressão, participação na vida comunitária e manifestação da sua autonomia, no entanto, indivíduo (Alencar; Rodrigues, 2019; Sztutman; Nascimento, 2004; Almeida 2003).

b) **Negociação do mahr (dote)**

Segundo os ensinamentos islâmicos e do *Hadith* (ditos do profeta), mahr é uma quantia que o noivo dá de forma simbólica (podendo ser monetário ou bens materias) à sua noiva ou em alguns casos à família da mesma, dependendo do entendimento entre eles no momento das negociações do casamento religioso ndowa para que ela possa gastar como quiser, e sem a qual o ndowa está incompleto. Como fundamento Deus falou aos seus crentes "e concedei às mulheres, no casamento, suas *sadaqa* (dote), como dádiva" (al-Nissa 4:4). Portanto, este versículo é testemunhado pelas respostas abaixo, obtidas pela questão: há ou não há negociação do dote a ser entregue a noiva ou a familía?

> O dote tem duas vertentes: a primeira, as pessoas recebe como tradição, uma cultura e quem deve receber é o pai. Mas, na religião muçulmana, quem deve receber é a mulher, cabendo ela dar aos pais ou a quem ela preferir (M3).

> Para mim, o meu marido deu a mim e foi 30 mil meticais, de forma voluntária (M2).

> Há famílias que são os pais que recebem, mediante acordos. Parece-me ser no sul país. Cá, somos nós as mulheres que recebemos (M4).
>
> Conversei com o meu marido e, sendo religiosa, pedi apenas capulanas. Sendo um casal novo, o resto serviu para investir para a nossa construção (M1).

O dote é uma antiga prática milenar, que na cultura africana acontece até aos dias que correm, concebido como alto rendimento para famílias, como é o caso específico do sul de Moçambique. O lobolo praticado no sul do Save difere a do praticado pelo povo yawo por razões sociais, culturais e/ou religiosas. Enquanto a região sul de Moçambique, o lobolo consiste na negociação entre duas famílias em fórum privado, sem a presença do Estado e a religião, invocando todos os ancestrais familiares (Ponso, 2014), no norte, em particular para o povo yawo, o lobolo pode ser negociado com a presença das estruturas religiosas e ausência do Estado e sendo facultativo a invocação dos espíritos dos antepassados.

Atualmente, a condição axiológica do lobolo também mudou bastante. Rita-Ferreira (1982), no seu livro *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique,* descreve que o lobolo era pago em espécie (gado), todavia, na atualidade, "passou a ser pago em dinheiro" (Macaringue, 2020, p. 13).

No presente estudo, não nos vamos ater a explicação aprofundada desta prática. Para tanto, o lobolo consiste em um pagamento ou dádiva feita pelo noivo à família da noiva como parte do processo de casamento. Trata-se de um símbolo de respeito e reconhecimento pelo valor da noiva e de sua família, além de ser visto como uma forma de compensação pelos cuidados e educação recebidos pela jovem ao longo de sua vida. O valor do lobolo pode variar dependendo da região, das tradições específicas de cada grupo e das circunstâncias do casamento, como a classe social ou a educação da noiva. Embora tradicionalmente o lobolo fosse pago em dinheiro, também podia incluir outros bens, como gado, roupas ou outros itens valiosos (Furquim, 2016).

Ora, no sul de Moçambique, o lobolo é preparado em um longo período (namoro) pelos noivos. Praticamente, tem sido um período de preparação ou angariação de fundos para aquisição de objetos, roupas, ternos, bastão, animais, caixas de cerveja e de refrigerante ou bebidas locais, a ser entregues à família da noiva. Essa entrega é feita em um ambiente de festa. Na religião muçulmana, o dote para além ser uma regra, é uma obrigação do noivo em oferecer dote à sua

noiva. Em contrapartida, ***a mulher deve devolver os valores monetários quando se for adúltera*** (M3) - *ziná*.

Para tal, questionamos se o noivo ao tirar valor do *mah*r (dote), não estava comprá-las, responderam:

> Não acho, porque é uma demonstração de amor à noiva (M4)
>
> Não. Essa prática é secular. Nós estamos seguindo ou perpetuando. A noiva recebe o valor para uso comum do casal. Tem sido um gesto de dizer que ele gosta de mim (M2).
>
> Não, porque são princípios e mandamentos da religião e é um simbolo de afeto do noivo pela noiva (M3).
>
> Depende da situação. Mas acho que não significa ser comprada. É nossa cultura. No meu caso, não quis estipular o valor, pelo bem que faz a mim e minha família. Eu não achei conveniente cobrar algum valor. Mas, fui dita que traz azar porque essa prática acontece desde muito tempo. Por causa disso, tive que seguir com a tradição. Outra coisa que me levou aceitar, achei que era mais uma forma de amor dele por mim. (M1).

Todas as respostas dessas mulheres evidenciam o lobolo ser um elemento importante no casamento, desempenhando a função social e cultural significativa. Ele reforça o compromisso do noivo com o casamento e com a família da noiva, e é visto como uma maneira de formalizar e legitimar a união. Em alguns casos, o lobolo deve ser entendido como uma forma de assegurar a responsabilidade do homem no casamento e de proteger a mulher, dado que este pagamento simboliza uma transação formal entre as famílias, onde a mulher, depois de casada, passa a fazer parte da família do marido.

c) Organização do *Ndowa*

A organização do casamento envolve reuniões regulares entre as famílias para decidir os detalhes da cerimônia, como data, local e convidados. As mulheres da família do noivo ajudam a preparar a casa onde o casal irá morar, enquanto as mulheres da família da noiva focam na preparação pessoal da noiva, como trajes e ensinamentos culturais (*kuwuunda*).

d) Preparação da noiva

Antes de se mudar para casa do noivo, a noiva é submetida a rituais e ensinamentos *(kuwuunda*) liderados por mulheres mais velhas, conhecidas como *imamas.* Elas ensinam sobre a vida conjugal, a procriação, o respeito ao marido e a observância religiosa. Esses ensinamentos são realizados em uma atmosfera privada, onde apenas as mulheres da comunidade têm acesso, conforme o descrito em 3.4, ponto (i), do terceiro capítulo.

A preparação da noiva acontece enquanto é acompanhada pelas mulheres da família, ou pela madrinha. Sendo, assim, também um momento de aproximação delas, como nos relata a informante M3, assim que perguntamos como era realizados os rituais de transição, preparação e saída da noiva:

> Um dia antes do casamento, tive cessões de aconselhamento denominado *kuwuunda.* Fui untada de *msiro* no corpo todo. Fui aconselhado como me comportar, servir ao meu marido. Explicaram-me que a mulher deve ser submissa ao seu parceiro e que não devia me sentir superior mais que o meu parceiro, por mais que trabalhasse e o meu marido não. Aconselharam, também para evitar amizades porque poderiam estragar o meu lar. Recomendavam-me que deveria me afastar de algumas coisas para satisfazer e agradar ao meu marido. Ensinaram-me também como servir o meu marido no nosso leito da cama.
>
> Dai que a minha madrinha entrou toda coberta e começou converter-me para o islamismo. Ela ensinou-me como me purificar antes da reza, ensinou-me o jeito de me cobrir de *hijab*. O que tinha que fazer, como me comportar perante o público e diante de meu marido; do jeito que a mulher tem que se sentar. Ensinou-me como me cuidar nos momentos de período menstrual. Apelou que nessas datas não devo ir a mesquita e nem jejuar (M8)

Diante dessa resposta, valer reflectir que os ensinamentos recebidos durante o processo de aconselhamento (*kuwuunda)* antes do casamento, refletem a mulher no Islão e as práticas culturais tradicionais em algumas sociedades africanas; onde o papel da mulher é muitas vezes enfatizado em termos de submissão ao marido, respeito pela hierarquia familiar e, em alguns casos, a manutenção de um comportamento que se alinha a um modelo patriarcal. No entanto, ao

analisar esses ensinamentos à luz dos direitos universais, da globalização, dos preceitos do Islão e das tradições do povo *Yawo,* podemos observar uma complexa interação entre valores culturais, direitos humanos e as influências da sociedade globalizada.

Embora as práticas culturais, como as observadas no *kuwuunda*, sejam essenciais para a preservação da identidade de muitos povos, elas podem estar em contradição com os valores universais de igualdade e direitos humanos que a globalização tem promovido. Para que as tradições se harmonizem com os direitos contemporâneos, é necessário promover um diálogo intergeracional e intercultural, no qual as mulheres possam ser respeitadas, dignificadas e empoderadas, enquanto continuam a preservar aspectos importantes de suas tradições. Essa transformação não significa abandonar a cultura, mas adaptá-la de forma que todos, homens e mulheres, possam gozar de igualdade e respeito mútuo em suas relações matrimoniais e na sociedade.

e) Funções do noivo

O noivo, acompanhado por seus tios ou representantes masculinos, também recebe orientações religiosas e culturais, com ênfase em suas responsabilidades como marido e líder da família. É incumbido, de acordo com o islão, as responsabilidades financeiras da família (Hajjami, 2008, Hayek, 1974).

Partindo de que o casamento religioso muçulmano pauta pela fé e pelo amor de duas pessoas, segundo o Alcorão (livro sagrado), as funções do noivo são: pagar o mahr (dote), cumprir com as obrigações financeiras do lar, quer dizer prover para a família, como nos respondeu um dos participantes quando questionado sobre o papel do homem/noivo no casamento:

> Dar valor a familia, o papel do marido é servir o lar, salvaguardar o bem da familía e prover. Respeitar os seus projenitores, respeitar os sogros e sobretudo respeitar sua mulher e se existir um problema no lar primeiro tem qe discutir com o parceiro ou parceira para arranjar solução e se persistir poderem ir aos padrinhos para ajudar a dirrimir de modo a ultrapassar esses problemas (M3).

Observa-se que os papéis do noivo, da tradição familiar patriarcal como da comunidade yawo, decorrem de práticas em que o homem é o senhor da palavra, o chefe de família, é o defensor da honra, do prestígio social e da coesão da família (Wegher, 1995), subalternizando a mulher. O homem também contribui no casamento e a boa realização do mesmo, ou seja, para que as tradições sejam mantidas.

Como nos referimos no terceiro capítulo, na comunidade rural, o homem yawo dedica-se em grande escala para as atividades de destronca da machamba, da caça, da pesca, entre outras atividades que revelem maior esforço da mulher, enquanto está se dedica a comercializar os produtos da caça, da pesca, das lides de cuidado da machamba (roça), dos cuidados das crianças. Ou seja, a vida entre os noivos exige uma cooperação entre eles.

5.3.3 Realizações da cerimônia

A realização da cerim6onia envolve a família, com vários rituais, como a seguir passamos a descrever.

a) O papel da família no dia do casamento

A cerimônia do ndowa ocorre frequentemente na mesquita, ou outro local escolhido pelos noivos (casa dos nubentes ou dos pias) com a presença de um *imame, sheike* ou *mufuti* e inclui leituras do Alcorão. Para isso, perguntamos aos participantes sobre o papel da família no dia do casamento, todos responderam que ***os familiares sem envolvem em todas as etapas do casamento, desde os rituais, a prepara e realização.***

Os familiares do noivo organizam um banquete para a comunidade, que é uma ocasião de celebração e fortalecimento de laços. Nos dias atuais, essa organização também é feita em conjunto entre a família da mulher e do homem. As pessoas que formam uma comunidade são ligadas através de vínculos relacionados a um grupo, sendo o mais forte de todos os vínculos sociais são o da família - valores familiares tradicionais mais predominantes entre os *Ayawo* (Amide, 20008).

b) Ritual de entrega da noiva e festividades

Dependendo de posse e nível organizacional dos noivos e das famílias, a celebração pode durar vários dias, acompanhada com músicas, danças tradicionais e refeições comunitárias. Como nos disse alguns participantes em linhas anteriores, geralmente, a festa que dure tantos dias acontece na ausência do *sheike*, pelo fato da sua atividade social, religiosa ou até política.

A participação ativa da família e da comunidade simboliza a aceitação social do casal. Sobre a questão que tipo de alimentação é presente no casamento religioso e se aceita bebidas alcóolicas, e quando é convidado um cristão como é assegurada a questão da alimentação e bebida deles, eles responderam nos seguintes termos:

> Os muçulmanos e cristão se juntam, respeitando as regras da religião muçulmana que proíbe o consumo de bebidas alcoólicas (M3, H2,H4)
>
> Tem que banquetear a comida e bebida que encontrarem lá na festa, porque no casamento muçulmano não é permitido o uso e nem posse de bebidas alcoólicas (M4, H3, H1)

A partir destas respostas, concluímos que é consensual por todos o muçulmano que o álcool faz parte das bebidas proibidas no Islão por se considerarão muçulmana *é haram*. Eticamente, a nosso ver, os cristãos jamais pediriam bebidas alcoolizadas nesses banquetes. Não existindo separação, Eles comem e bebem aquilo que os noivos prepararem para seus convidados. Como explicamos no segundo capítulo, o *haram* não só se refere a alimentos, mas também a qualquer ato ou prática é explicitamente proibido pela lei islâmica. Tudo que é considerado *haram* é contra o Islão. Por isso, houve consonância nas respostas dos nossos participantes, pois, o muçulmano é orientado a evitá-lo.

CAPITULO 6: O CASAMENTO NDOWA: ASPECTOS ETNOLINGUISTICOS

Os dados empíricos ou unidades etnolinguísticas recolhidos das entrevistas são sustentáculos argumentativos traduzidos por enunciados que constuituem unidades de análise neste capítulo Classificamos essas bases argumentativas como sendo as que portam uma imagem específica de algumas línguas que circulam no meio sociocultural dos *ayawo.*

Dada essa constatação liminar, impele-nos esmiuçar o léxico utilizado no casamento religioso *Ndowa* para nos permitir chegar à percepção em relação a estrutura histórica, social cultural e religioso da comunidade *Yawo* de Chiuaula. Biderman (1998) valida a nossa posição ao ponderar que o léxico é o atestador de uma sociedade e de um momento histórico, sendo que através dele que o homem transmite valores às próximas gerações.

É importante referenciar que a análise de enunciados que abaixo se segue não se insere a estudos de discurso, mas sim, à etnografia da fala, uma vez que nos dedicamos a trabalhar com o universo de significados, das representações e crenças, das relações, das percepções e opiniões; ou seja, nos produtos das interpretações que os humanos fazem durante suas vidas, da forma como constroem as suas identidades por meio da linguagem (Minayo, 2008).

6.1 Categorias multiculturais

O multiculturalismo no povo *Yawo* está diretamente ligado ao processo histórico que começa com a chegada dos árabes e vai até a penetração portuguesa em Moçambique. A fundo, o país se desenvolveu principalmente através de uma construção social, cultural e linguística entre os europeus, os árabes e o grupo de autóctones, com enfoque no povo *yawo.*

Assim, Moçambique é conhecido por ser um dos países multiculturais na África impactado pela diversidade étnica, linguística, bem como pelos diversos costumes compartilhados e diferentes crenças religiosas. O grande dilema que o país atravessa é que não quer se despojar dos valores culturais absorvidos durante a presença e convívio com o colonizador europeu e dos árabes e, ao mesmo tempo, deseja ver respeitadas e reconhecidas suas tradições para, então, compreender e aceitar a transformação dessas no decorrer do tempo. Esse conjunto de experiências de séculos de dominação colonial criou aspectos identitários próprios nas pessoas e cultura que constituem os países dominados pela presença luso-árabe (Ponso, 2014).

Assim, o encontro das categorias multiculturais, abaixo, denominamos por "convergências culturais", as tensões geradas por esse encontro de categorias multiculturais chamamos de "conflitos ou tensões culturais", geralmente propiciados em decorrência das diferenças coloniais e, por fim, a sua adaptação/acomodação ou resfriamento denominamos por "adaptações contemporâneas".

6.1.1 Convergências culturais

O fenómeno da convergência cultural advém da pluralidade e diversidade. Essas duas categorias geram um ecossistema linguístico e, consequentemente, propicia uma coexistência linguística. No geral, na África, o projeto colonial do passado deixou fissuras que resultaram em conflitos étnicos frutos - colonialidade[28]. Moçambique é um dos únicos exemplos de convivência pacífica entre diferentes grupos etnolinguísticos. Apesar disso, há tensões entre as línguas moçambicanas de natureza bantu, a língua portuguesa, língua imperial, e o árabe que se sobrepõem às primeiras, subalternizando os seus saberes (Mignolo, 2020). Este autor defende que a África conquistou sua independência no século passado, no entanto, prevalecem amarras em suas categorias de pensamento.

Por outro lado, o encontro da língua portuguesa, do árabe e do ciyawo permite que se influenciem uma das outras, perpetuando, assim, diferentes marcas linguísticas e alguns traços identitários. Este fenómeno gera o bilinguismo no povo *yawo,* que impacta em problemas de interferência linguística que podem resvalar para a mistura na fala e na escrita, interferindo da estrutura gramatical tanto da LP, quanto do *ciyawo* (Albuquerque e Siga, 2023). Como propusemos no primeiro capítulo, esse bilinguismo dever valorado, produzindo políticas linguísticas consentâneas.

Nessa perspectiva, questionamos aos nossos participantes as línguas do seu domínio e em que circunstâncias as executavam, obtivemos:

> Em casa, falo yawo e o português falo as vezes com os meus filhos e com os amigos (H1)

[28] Cf. Mignolo, 2020.

> Falo yawo e português em casa e no trabalho, e o árabe em atividades religiosas (H4)
>
> Entendo bocadinho árabe e falo bem o yawo por ser a minha língua. O português, aprendi na escola (M1).
>
> Falo fluentemente português, que era a língua da minha antiga igreja. Assim que me converti, fui obrigada a conhecer algumas palavras árabes para me permitir orar. Falo também ciyawo, que a minha língua materna (M3).
>
> Falo português com os meus filhos e amigas. As vezes falam yawo com meu marido, as minhas crianças e os meus sogros (M2).
>
> Eu falo as três línguas: yawo, português e árabe. Essa ultima língua falo na mesquita, quando vou participar algumas atividades da minha religião (M4).
>
> Sei falar português, mas não gosto. Muitas vezes me comunica em yawo, a minha materna. Falo com os meus filhos em casa e os meus clientes na barraca (H3).
>
> Sou yawo e adoro comunicar-me em yawo. Mas, também falo português. Quanto ao árabe, sei algumas palavras para facilitar as minhas orações (H2).

Nessas respostas registram-se consonâncias e dissonâncias em termos das circunstâncias ou contexto de fala das línguas. Por exemplo, a M3 afirmou que lhe foi obrigada a aprender o árabe para efeitos de culto. A justificativa disso consiste na busca obrigatória do conhecimento e de virtudes por todo o muçulmano - mulher e homem - (Omais, 2024). Para nós, a aprendizagem da língua "sagrada" (língua do Sagrado Alcorão) gera colonialidade, por um lado por ter uma estrutura gramatical diferente do português e das línguas africanas, o que para nós, não só é repressivo, como também nos lembrando do projeto colonial da assimilação, por outro (Severos e Makoni, 2015; Gonçalves, 2012). A postura obrigatória e proibitiva do Islão, a nosso ver, inibe para que haja pensamentos para além da fronteira religiosa e inserção de novos valores. Por isso, é necessário que haja uma "descolonização epistemológica para que haja liberdade do sentido e para um pensamento fora da prisão da estética e da filosofia" (Mignolo, 2010 *apud* Ponso, 2014, p. 16).

Em relação à resposta do participante H3, segundo a qual, fala português, mas não gosta e muitas vezes se comunica em *yawo,* este fenómeno demonstra o caráter irreverente de alguns

falantes sobre a hegemonia do português. Este falante manifesta a sua resistência ao português por ter compreendido que coíbe a transmissão e manutenção de saberes da sua comunidade. Por exemplo, se as orações da religião tradicional africana e invocação de espíritos dos ancestrais forem feitas em português ausentam-se da sua correspondência literal. Essa visão dialoga com o argumento levantado por Letícia Ponso, que aponta que "o poder da palavra bantu nas invocações, bênçãos, maldições, fórmulas mágicas, récitas de adivinhação, juramentos é o poder das fórmulas transmissoras de tradições milenares" (Ponso, 2014, p. 233). A pesquisadora apela que é necessário estudar as posturas e o status da língua porque apenas procurar descobrir nas experiências do falante o que lhe faz continuar falando uma determinada língua muitas vezes escapa em uma primeira busca, e pode-se incorrer a erros de interpretação.

O maior grupo que nos disse que fala as três línguas, tendo em conta as fronteiras cambiantes, esse fenómeno propicia empréstimos ou interferências, modificando em grande medida essas línguas, pois o processo de aquisição de uma língua estrangeira implica a utilização dos traços e estruturas linguísticos da língua materna (Ngunga, 2012). As interferências podem positivas e negativas. Sendo positivas quando o falante recorre em línguas aparentadas para enriquecer o discurso e as negativas surgem em decorrência de um desvio, através do qual o falante usa uma língua, sofrendo influência da outra não materna (Cardoso, 2017 *apud* Ngunga, 2012).

De forma concreta, o *Yawo* uma vez que é falado pela maioria muçulmana na cidade de Lichinga, etnia que coincide ser praticante da cerimônia religiosa ndowa, o seu encontro com o português gera o bantuísmo no português[29], que é o empréstimo de palavras do ciyawo no português. Há reconhecer que por falta de tempo, motivada por questões óbvias ligadas ao mestrado, não conseguimos concluir com a recolha desse tipo de itens lexicais. No entanto, aqui, apresentamos uma menor quantidade de bantuísmos para evitar sermos redundantes, uma vez que concebemos os quadros cinco e seis, no segundo capítulo:

a) *Namangooswe* – namangosso (padrinho ou testemunha).
b) *Mwaadimu* – mualimo (de professor; professor da escola corânica).
c) *Wubane* – ubane (incenso usado para alguns rituais).

[29] Apresentamos detalhadamente essa matéria no capítulo 2, na subseção 2.2.3, quadros 5 e 6.

d) *Sadaka* – sadaca (cerimônia com orações e recitações de versículos corânicos, implorando a *Allah* para que conceda paz aos espíritos dos ancestrais).
e) *Kuwupa* – upar (ato de presentear ou doar algo aos nubentes ou magos).
f) *Kupaanda* – pandar (lançar a semente na terra ou semear).
g) *Kunkula* – Mecula (distrito setentrional da província de Nissa, sede da REN).
h) *Kululuuta* – lulutar (ação de ululação proveniente da emissão de sons a partir da cavidade bucal, pondo em jogo a língua e o palato).
i) *KuMweembe* – Muembe (nome de um dos distrito de Niassa).
j) *Makooyo* – macoio (ombros, fig. indicando a oportunismo).
k) *Wutobwa* – utobua (bebida doce e fermentada a partir de mapira/sorgo servido em eventos muçulmanos).
l) *Yijuma* – jumá (sexta-feira, relativa a celebração de uma missa coletiva).

Como dissemos anteriormente, não apresentamos todas as palavras dos quadros 5 e 6 para evitar repetições de vulto. Outrossim, não explicamos que os fenómenos envolvidos na formação das palavras que passaram para o português, inclusive as suas categorias gramaticais e/ou classes de palavras por considerarmos não fazer parte do nosso estudo.

Ainda na esteira do encontro das línguas, o *Yawo* se apropriou de nomes muçulmanos em consequência da repressão cultural fundamentada pela dicotomia em relação aos tipos de comportamentos especificamente entre o permitido (*halal*) e o proibido (*haram*) (Omais, 2014). Em alguns casos, o *Yawo* transgride esse preceito, mantendo os nomes que rememoram batalhas vencidas na luta contra um leopardo (*Ce Cisuvi*), serpente (*Ce Sato*) ou por ter salvado nessa peleja com tal fera, se escondendo atrás de um arbusto (*Ce Kawukutu*, *Ce Likoonde*); nomes que lembram eventos épicos (*Ce Ndogolo* – senhor Piva*, Ce Nguunda* – senhor Produtor) ou que celebram/exaltam momentos lúdicos (*Ce Wunyago* - de Ritos de Iniciação) ou periculosidade (*Ce N'savi* – senhor Feiticeiro; *Amadiilo* – O Cadâver; *Amaleembe* – O Sepúlcro; *Amasiiko* – A Urna: *Ce Ngoondo* – senhor Guerra*, Ce Mbiiso* – senhor Vermes). O Islão proíbe o uso desses nomes porque ferem alguns aspectos morais e éticos e a ideia é refrear comportamentos socialmente negativos.

Para que não haja transgressão ao Direito Islâmico, os juízes muçulmanos, sheikes e outras entidades religiosas têm se dedicado em indicar aos crentes os vários nomes lícitos a serem

adotados, assim que cada indivíduo se converte ao Islão. Tais nomes incluem profetas constantes na bíblia e no Alcorão, e eventos muçulmanos. A propósito conversamos com os nossos informantes sobre os nomes a proveniência e significação dos vários nomes usados pelos indivíduos *Ayawo* e resgistramos como respostas:

> Antes da vinda do Islão, os nossos antepassados usavam nomes de coisas, animais, rios; o que *haram* no Islão (H4).
>
> Ismahil-Ismael/Sumaidi; Yacob-Yakubu/Jacob/Jacó; Nu- Noé; Ibrahim- Abraão; João- Yahaia; Jesus - Isa; Musa – Moisés; Yisaak-Izaque (H3).
>
> Conheço alguns nomes. Por exemplo, Ajamia; Adamu/Adão; José/Yousupu; Madiaamu/Maria; Pidiawuni/Faraó (M1).
>
> Converti-me a pouco tempo para o Islão, por isso, tenho pouco domínio (M3).
>
> É uma lista enorme. Não posso esgotar. Por exemplo, existem nomes ligados a eventos religiosos e meses, como: Namasani/Radan/Ramadão; Sauali/Shawwal; Aji/Hégira; Ajuma/Jumá; Ayidi/Eid al fitr (H2).
>
> Conheço alguns nomes ayawo de origem árabe, como: Saidi, Kasimu, Mwaamedi, Nasidi, Kaisi, Yousupu, Amiidi e outros (H1).
>
> Alguns nomes muçulmanos adotados pelo povo yawo? Acho ser todos. Mesmo alguns cristãos ayawo têm sobrenomes muçulmanos (H2).

A resposta do último entrevistado (H2) levanta uma ideia interessante de multiculturalismo que nos referimos em capítulos anteriores. De fato, em alguns casos, esses nomes reverberam o resquício da penetração estrangeira em Moçambique. Por exemplo, em João Baptista Amide, nome do autor que viemos citando ao longo do nosso estudo, é uma evidência sobre o aspecto levantado pelo participante H2. Atentando a formação do nome, observamos que "João Baptista", no imaginário cristão, é o profeta e precursor que anuncia a vinda de Jesus Cristo. Enquanto "Amide" é a forma aportuguesada do *yawo* "*Amiidi*", correspondente da forma árabe "*Amiid*", que significa "reitor", "líder" ou "chefe". Pode ser um título usado em contextos educacionais ou administrativos, mas não tem uma associação direta com o Islão como religião.

Para as restantes respostas, denota-se que literalmente foram adotados nomes muçulmanos veiculados pelo Alcorão. Porém, alguns desses podem não estar ligados ao Islão, mas, sim, na cultura árabe como vimos em "*Amiidi*". Em relação ao uso dos nomes proféticos, os ayawo acreditam na encarnação das virtudes desses seres sagrados nesses entes que ostentam tais nomes. Lembremos que os mensageiros das religiões monoteístas com base em Abraão são indicados no Alcorão, com enfoque em: Eva, Adão, Abraão, Noé, Ló, Moisés, Jesus e Muhammad. O Alcorão não distingue entre profetas e mensageiros e é uma das crenças do Islão (Omais, 2024).

Quanto aos nomes de evento e datas muçulmanos, como é o caso "*Cabaani", "Juma", "Ayidi", "Sauali", "Namasani", "Mawulidi", Alpajidi*, etc, são marcos e indicativos de os indivíduos que ostentam tais nomes terem nascido nesses dias. Dá-se o nome para se recordar com facilidade o dia em que nasceu o indivíduo. Mas, também há crença de que os indivíduos nascidos nesses dias santos sejam santos. O *yawo* também usa nomes provenientes do alfabeto árabe, tal é o caso de "Alifa", que vem do primeiro alfabeto árabe "*alif"*.

Além disso, o *Yawo* dispõe de uma outra lista de nomes muçulmanos descriminados por gênero (masculino e feminino). Aqui, apresentamos alguns desses nomes com os respectivos significados e sua escrita aproximada no português: Ali (elevado ou sublime); Asani/Assane (bom ou excelente); Mohammed/Maomé (nome do Profeta do Islão, muito comum entre comunidades muçulmanas); Abudala/Abdul (servo de Deus); Omadi/Omar, derivado de "Umar", significando "vida longa" ou "povoado". Fazem parte de nomes femininos: Patuma/Fátima (nome da filha do Profeta Muhammad), que significa "destinada a desmamar"; *Sainabu/Zainabe* (nome de uma filha do Profeta, associado a beleza e graça), *Adiija/Atija,* que foi adotado de *"Khadija",* primeira esposa do Profeta Muhammad e simboliza força e lealdade; *Saliima/Salma* (paz ou segurança); *Laima/Raima*, derivado de *"Rahma",* que significa "misericórdia". A inversão de uso desses nomes, ou seja, indivíduos masculinos que usem nomes femininos e vice-versa, causam estranhamentos na comunidade *Yawo*. Isto é, o *Yawo* tem a noção do gênero.

Esses nomes são frequentemente adaptados à fonologia *yawo*, podendo apresentar pequenas variações na pronúncia ou grafia. Além disso, são usados em concomitância com nomes tradicionais *yawo*, criando uma fusão cultural e linguística.

Outro traço de convergência cultural constata-se no momento de ensinamento ou recitação do alcorão. Apesar de a "***língua oficial do Islão ser o árabe, pode ser traduzido***

em outras línguas" (M1), como o *yawo*. O *"alcorão está escrito em árabe, mas tem réplicas em outras línguas como é o caso do português"* (H1). A partir destas respostas, observámos que através do Alcorão, vários grupos linguísticos difundem a mensagem de Deus, compreendendo-se dessa maneira, a convergência cultural.

O Alcorão contém 114 capítulos denominados por *suras*, todos foram escritos em árabe, o que o torna difícil ser entendido por todos aqueles que não aprenderam esta língua, obrigando-se à interpretação. O Alcorão foi escrito de forma poética e rítmica, usa paralelismo, repetições e narração circular ou espiralar, características peculiares que o torna diferente dos livros escritos em línguas neolatinas, eslavas e germânicas. A narração espiralar é um outro aspecto de convergência cultural porque é símile à performance do tempo espiralar em narrações africanas (Martins, 2021). Para o *Yawo,* o tempo não é linear como acontece para alguns povos da Europa. São dessas práticas que o Islão encontrou mais aceitabilidade na cultura *yawo* porque, apesar de rotular de *bid'a* e *shirk* alguma práxis da religião tradicional dos *Ayawo*, algumas delas estão profusas no Islão.

O Alcorão é mantido na forma original há cerca de 1.400 anos. A proibição na tradução em outras línguas é uma das formas encontradas para coibir distorções. Outras estratégias adotadas para preservar o sentido originário do livro sagrado são a memorização feita pelos *Huffaz* e o seu recorte em pequenos livros chamados por *Musshaf* (do *yawo Nswaapu*) (Omais, 2024).

6.1.2 Conflitos ou tensões culturais

Os conflitos ou tensões culturais entre as culturas yawo**,** árabe e portuguesa podem ser analisados à luz de suas diferentes tradições, valores e práticas, especialmente quando se encontram em contextos multiculturais. A cultura yawo, presente em países é profundamente marcada por práticas locais, espirituais e sociais comunitárias, que podem entrar em tensão com influências externas, como a expansão cultural árabe e o legado português colonial (Mignolo, 2020).

No caso dos árabes, sua forte identidade religiosa e cultural baseada no Islão pode gerar tensões quando colocada ao lado das práticas espirituais dos *Ayawo,* muitas vezes baseadas em tradições religiosas locais ou no Islão praticado de forma adaptada às suas comunidades. Já a cultura portuguesa, com raízes cristãs e um legado colonial em Moçambique, trouxe valores

eurocêntricos que frequentemente entraram em conflito com os modos de vida tradicionais dos *Ayawo* e com a identidade islâmica trazida pelos árabes, causando resistência por esses e repressão por aqueles.

Essas interações culturais podem gerar tensões devido à imposição de valores dominantes (colonialidade), disputas por influência religiosa ou a resistência de culturas locais em manter sua identidade diante de forças externas. Apesar disso, também há exemplos de intercâmbio, como a assimilação de palavras árabes na língua *yawo* e a adoção de práticas culturais mistas resultantes da convivência histórica com portugueses. A busca pelo equilíbrio entre essas tradições ainda é um desafio em contextos contemporâneos.

6.1.3 Adaptações contemporâneas

As premissas da atualidade fazem com que os falantes utilizem determinadas línguas em uma dada sociedade de falantes. O que se pode observar, dessa maneira, é que as análises sociais sobre a maneira de falar do outro, bem como a escolha e o uso de determinadas línguas ou variedades estão ligadas de modo direto ao nível de compreensão de cada falante (Ngunga, 20120. Ao analisarmos, não apenas os modos, mas também as práticas culturais dos falantes perante situações linguísticas diversas, será possível verificar as percepções da diferença entre uma língua e outra, como também um fato sociolinguístico.

Essas ponderações podem ser relacionadas às atitudes dos informantes que comprovaram compreender as diferenças existentes entre o uso que fazem da língua *yawo*, do árabe ou do português durante a celebração do casamento tradicional e religioso *Ndowa.* A pergunta nesta subcategoria tinha o intuito de saber sobre quais línguas são faladas durante a celebração do matrimônio. Os participantes responderam que

> As línguas que usadas nos rituais e tradicionais e religiosos são o árabe, o *yawo*, o português e nyanja, dependendo da região em que está sendo realizado o matrimónio. Neste sentido, o árabe só se utiliza no momento da oração e em outros momentos do evento acontence em línguas locais (H1).

O mesmo foi dito por um outro informante que no ato da realização do casamento religioso são faladas três línguas:

> Yawo, árabe, português ou depende das comunidades que tem falantes da língua yawo ou nyanja. Algumas palavras são faladas em árabe e são traduzidas para o yawo ou para o português (H2).

Esses diferentes contextos de comunicação e utilização das línguas no casamento religioso e as diferenças de habilidades do indivíduo em relação às três línguas (árabe, yawo e português) expõem sobre o bilinguismo. É óbvio que não se pode considerar bilingue apenas o indivíduo que possui domínio igual em duas línguas, devendo ser considerados os diferentes contextos, a partir dos quais a condição de bilingue se estabelece, bem como pelo nível de controle e uso de ambas as línguas em ambientes comunicativos distintos. Tal se opera, por exemplo, quando o imame ou *sheike* faz a tradução do árabe para português ou língua local. No caso, a capacidade de usar as línguas em graus e situações diferentes e com fins diferentes implicadas pelas atividades dos líderes, que em ambientes coletivos ou individual, sim, é bilinguismo. (Patel, 2012)

O árabe é língua de união entre os muçulmanos, enquanto a língua *yawo* e o português são idiomas usados para traduzir as mensagens do alcorão e os ditos do profeta durante a realização do casamento religioso e tradicional *Ndowa*. Portanto, no momento das orações ocorre a fusão das três línguas, deixando exclusivamente a fala do árabe ao líder religioso. Este fenómeno ocorre pelo fato de os crentes não terem estudado o árabe. A atividade de tradução e interpretação são também da responsabilidade do *sheike* o *imame*.

Em mesquitas enormes, como a o bairro de Chiuaula, no local de pesquisa, os grandes eventos religiosos (*Eid al Fitr, Mawulid*, etc) são administrados pelo *Mufti* por ser um indivíduo versado e com domínio não só do Alcorão, como também do árabe. Convida-se ao *Mufti* para também minimizar o grau de interferência linguística ao executar as três línguas, evitando, destas feitas ruídos na percepção da mensagem de Deus (Menezes, 2010).

Estritamente, nos rituais de entrega da noiva e de transição, na negociação do mahr e na entrada da casa por onde vão morar os noivos, faz-se profundas orações de evocação aos

antepassados, geralmente esse ato é confiado a pessoas mais velhas porque os noivos podem não ter experiências de imersão ao mundo espiritual. A figura mais importante nesse momento tem sido o curandeiro, que faz adivinhações, outra forma de traduz o sentimento de medo de maldades aos ancestrais.

Por fim, a presença portuguesa introduziu elementos jurídicos e institucionais ao casamento, como o registro oficial e práticas ocidentais. A adoção destes elementos configura também em uma adaptação a estilos de vida contemporânea.

6.2 Aspectos etnolinguísticos

No primeiro capítulo desta dissertação, exploramos bastante a questão das línguas e das culturas e constatamos que elas foram violentadas e coibidas pelo colonialismo. Apesar de ser de forma diferente, esse projeto de relativização se imbricou no Moçambique pós-colonial. Por isso, se estabeleceu uma longa batalha por parte dos falantes das línguas autóctones e das suas comunidades na busca pela manutenção dos seus hábitos e costumes étnicos e na preservação das suas línguas. Um exemplo dessa luta é o casamento religioso *Ndowa* que resiste de forma secular, preservando o seu identitarismo enraizado em camadas de identidades nacionais. É fato que "as identidades nacionais não são coisas com as quais os sujeitos nascem, mas são formadas e transformadas no interior da representação" (Hall, 2005, p. 49).

De modo geral, o discurso de valorização da cultura e das línguas bantu está amparado pela Constituição da República de Moçambique, no seu artigo 9 a 10 (Moçambique 2004). A nossa preocupação como pesquisadores e o alarido das populações reside no fato de que elas são de uso obrigatório na comunicação quotidiana nas zonas rurais e excluídas ou faladas concomitantemente com o português no meio urbano (Firmino, 2010). O fato de que as línguas bantu são faladas pela maioria das populações, em razão de veicularem as suas identidades, é confirmado pela posição dos participantes que afirmam *serem Ayawo* e falam *ciyawo*, quando questionamos qual é a sua língua materna, como abaixo anotámos:

> Eu falo *yawo*, como língua materna (H2)
>
> A minha língua materna é o *yawo* (M1)
>
> Sou *yawo* (H3)

Falo *yawo* (M2)

Nasci *yawo e cresço yawo* (H4)

Falo *yawo* no meu dia a dia (M3)

Identifoco-me como *yawo* (H1)

A minha língua materna *yawo* (M4)

Essas respostas não só ilustram a língua como uma identidade, mas também realçam profundamente uma questão prática de consciência coletiva, em meio grupo étnico; o que se pode concluir que em Moçambique, as comunidades linguísticas coincidem com o grupo étnico e "qualquer pessoa que fala a sua L1 é socialmente entendida como um forte indicador da sua identidade étnica" (Firmino, 2005, p. 65). A questão identitária que se assume diante de um língua é universal e não se reduz apenas ao povo *Yawo*. A maioria das nações ocidentais é formada a partir dos idiomas que os seus povos falam. Chama-se Portugal porque o seu povo fala português. Contrariamente na África, a Conferência de Berlim dividiu e separou vários povos dos seus antigos estados ou reinos. Por isso, o *yawo* é falado no sul da Tanzânia, sul de Malawi e norte de Moçambique, na margem esquerda do rio Lugenda. Antes da penetração europeia este povo esteve unido formando o Estado *Yawo*, pressupondo um ancestral comum.

Esse debate leva-nos a reverberar que a língua é um produto coletivo de uma comunidade linguística, onde, através da prática dos falantes veiculam as suas crenças e cosmologias. Desta feita, os participantes ao responderem que o *yawo* é sua língua materna têm ciência que pertencem a mesma comunidade de fala. Logo, essa língua, ainda, continua ocupando um lugar de destaque nas suas vidas, apesar das fracas políticas linguística do país.

Além disso, também é possível perceber o sentimento de pertença, de orgulho e de valorização de sua língua materna. A partir dessas respostas evidenciam-se elementos cognitivos que ditam pensamentos dos informantes sobre uma determinada língua. Por outro lado, em Moçambique, o *yawo* que é falado por tal outras das cerca de 20 línguas atuam como um indicador de identidades étnicas, uma vez que "se estabelece uma correlação entre o uso dessas línguas e o sentimento de pertença, não só ao grupo étnico pelo qual se reclama a nacionalidade, mas também à zona de pertença de onde os seus pais são nativos" (Cuamba e Cigarros, 2023, p.

3). Por isso, a língua e a pertença étnica não excludentes (Ponso, 2014). Daí que alguns grupos de linguistas moçambicanos cultivam o conceito de grupo etnolinguístico (Ngunga, 2004; Liphola, 2009; Lopes, 2004).

Assim, nos desdobrando com a prática matrimonial religiosa e tradicional ndowa do povo *Yawo*, constatamos que é rica em aspectos etnolinguísticos que refletem a fusão das tradições culturais com influências religiosas, especialmente do Islão, que se incorporaram na cultura yawo. Enquanto as orações são proferidas em árabe, por razões que já descrevemos anteriormente, a cerimónia *Ndowa* é conduzida em *ciyawo.*

As expressões tradicionais e religiosas em *ciyawo* desempenham um papel central, especialmente durante as bênçãos e conselhos matrimoniais, garantindo que os valores culturais e espirituais sejam transmitidos na linguagem ancestral (Ponso, 2014). Muitos *Ayawo* são muçulmanos, e na prática *ndowa*, recitações do Alcorão são feitas em árabe, seguidas de traduções ou explicações em *ciyawo,* como atestaram os entrevistados. Nisso, a fusão linguística reflete a integração da espiritualidade islâmica com a tradição cultural *yawo.*

Durante a cerimónia, os mais velhos usam provérbios e ditados em *ciyawo* para transmitir sabedoria e ensinar aos noivos as responsabilidades do casamento. Os cânticos tradicionais *yawo* são uma parte essencial da cerimónia, frequentemente acompanhados por tambores e outros instrumentos locais. Estes cânticos podem incluir frases religiosas, como "*Bismillah***"** (em nome de Deus), intercaladas com expressões culturais que celebram a união dos noivos, a exemplo de *masoka mwatamanye vaanaceeva* (rogamos a vós nossos ancestrais para que mantenha a relação dos noivo). A negociação do dote (lobolo) é um momento repleto de significado linguístico e simbólico. Os porta-vozes das famílias usam discursos formais e linguagem figurativa para demonstrar respeito e fortalecer os laços entre as famílias.

Os líderes religiosos (muitas vezes imãs) pronunciam *duãs* (orações em árabe), pedindo prosperidade para os noivos, enquanto os mais velhos oferecem bênçãos em ciyawo com expressões. Para isso, há rituais simbólicos em que são usadas palavras ou versos tradicionais para purificar e proteger os noivos, como: *N'nungu cakamudicisya* (Deus vos proverá), *N'nungu cankusye acivanaangu* (Deus vos dará vida até a velhice). Os rituais incluem expressões que evocam harmonia, paz e prosperidade na vida conjugal.

Alguns objetos usados na cerimónia (por exemplo, tecido, comida ou água) têm nomes e significados específicos na língua *ciyawo*. Por exemplo, oferecer água é acompanhado por frases como *"Meesi gaveele mpelaga ntima"* (a água é como a vida), representando a essência da união.

Por fim, há integração de narrativas e histórias. Durante o *ndowa*, os anciãos frequentemente contam histórias tradicionais na língua *yawo* para explicar os valores de fidelidade, compromisso e respeito mútuo, fortalecendo os laços culturais.

Em suma, o *Ndowa* entre os *ayawo* é um exemplo de como uma prática matrimonial combina aspectos religiosos e culturais, preservando a língua e tradições, ao mesmo tempo que reflete influências externas, como o Islão. Esta integração reforça a identidade *yawo* em todas as gerações.

Por outro turno, os participantes fizeram um comentário sobreposto à questão sobre a língua materna, apresentando um sentimento de revolta acerca do português, que são obrigados diariamente a usarem em ambientes formais, como se observa:

> Falo mais a língua portuguesa no trabalho e em casa (H1)
>
> Em casa com minha esposa, meus amigos e quando vou dar aulas na escola islâmica, madrasa.(H3)
>
> Falo no serviço, em casa com as crianças (M3)
>
> Falo português (M4)
>
> Falo com os meus colegas de trabalho (H2)
>
> Falo portguês, mas não me vejo a perder o yawo (M2)
>
> Não temos como não falar o português porque todos os locais de trabalho só se fala essa língua (M1).
>
> Falo portuguê, também (H4).

Apesar de o *yawo* ser a sua língua materna e que identifica a todos os participantes, eles também falam português com mais frequência no seu dia a dia. A manutenção do português nos círculos formais, como atesta a maioria dos entrevistados, não só ameaça existencialmente a cultura no seu todo, como também de forma particular a cerimônia do casamento religioso ndowa, sendo uma realização étnica do povo *Yawo* na cidade de Lichinga. A nosso ver, o cenário linguístico que se opera nesses entrevistados consiste em fronteiras cambiantes, pois, o seu cotidiano se realiza em duas línguas em espaços e contextos diferentes.

As políticas linguísticas adotadas pelo Estado moçambicano depois da independência (língua de unicidade, língua de administração e do ensino) permitiram a continuação do projeto ideológico colonial de repressão das línguas bantu. Os esforços empreendidos pelas políticas linguísticas de proibição do uso das línguas maternas em locais formais e consequente ensino monolingue, fez com que o português fosse exclusivo no Moçambique independente (Lopes, 2013) e, consequentemente, o número de falantes aumentasse a cada censo populacional pelo seu uso nas zonas urbanas e em ambientes formais, apagando esse repertório etnolinguístico.

Portanto, observamos como a ideologia colonial ainda cerca os discursos que concebem que as línguas bantu ocupam um lugar marginal. Notamos que o português é maioritariamente falado em ambientes formais e sobrepondo-se como condição para aquisição da cidadania moçambicana, aliado às políticas linguísticas de proibição do uso das línguas nacionais em ambientes formais (Cuamba e Cigarro, 2023). Dessa maneira, é viável reiterar que o informante se reconstituiu na comunidade de Chiuaula ao falar a língua portuguesa não apenas individualmente, como também coletivamente constituído.

Esse caso não é exclusivamente dos informantes, mas também dos mais moçambicanos que falam a língua portuguesa no contexto escolar, e servem como língua da administração porque são obrigados; porém em ambientes familiares fala o *yawo*. A vida dos moçambicanos em particular os *ayawo* é feita com duas línguas uma usada no seio familiar e outra usada em fórum formal.

O fato de os informantes falarem o português também pode estar atrelado ao processo de diminuição e até perda da língua na comunidade, levando consigo as suas práticas culturais. A implantação de mais escolas nas comunidades de falantes y*awo* e o ensino monolingue do português, que substitui o uso do *yawo* ou de outras línguas nacionais em Moçambique, é um forte fato de ameaça de desaparecimento dessas línguas (Chimbutane, 2015), amparada pela existência de pessoas velhas (vide o quadro 8, do capítulo 4).

Ao longo da vida, os falantes criam contato com distintas pessoas, culturas e línguas assimilando as várias condutas e efetuando análises sobre os fenômenos linguísticos variados, em que essas análises são feitas de modo continuo, sendo conferida variados modos linguísticos, valores sociais diversos a obedecer a influências sociais que intervêm sempre sobre a língua, que "não partem de algum ponto remoto no passado, mas como uma força social iminente agindo no presente vivo" (Labov, 2008, p.21).

6.2.1 Unidades lexicais específicas do *Ndowa*

O ritual do casamento *Ndowa* pode ser considerado de caráter tradicional e religioso em razão da linguagem empregada pelos seus praticantes e sua caracterização de referências culturais. Essa linguagem representa e registra o quotidiano do povo *Yawo*, o que faz com que o ritual seja uma ponte de comunicação e transmissão histórica, religiosa e sociocultural de valores.

Para tanto, *o Ndowa*, enquanto ritual matrimonial que combina elementos tradicionais do povo *Yawo* e práticas religiosas islâmicas, funde várias unidades lexicais específicas que refletem o caráter híbrido e culturalmente rico da cerimónia. Estas unidades lexicais incluem termos em ciyawo e expressões de origem árabe integradas no contexto religioso e tradicional.

1. **Unidades relativas ao casamento e ao ritual**

- *Ndowa*: refere-se ao próprio casamento, como prática matrimonial e ritual de união entre duas pessoas (M1).
- *Kuwoua*: ação de casar ou verbo casar em *ciyawo* (H3).
- *Maadi ga ndowa*: o dote negociado entre as famílias. Representa os laços entre os noivos e as suas famílias e é um dos momentos centrais do *Ndow*a (M4)
- *Kutwa nsokolo*: refere-se aos preparativos matrimoniais, incluindo a organização e os detalhes associados à cerimónia (M2).
- *Ciwombolelo*: o presente ou oferta simbólica dado pela família do noivo à família da noiva, geralmente relacionado com o acordo matrimonial (H4).

2. **Unidades ligadas a papéis cerimoniais**

- *Namangoso*: é o mediador ou negociador que representa cada família durante as discussões do dote ou conflito entre os noivos (H1).
- *Mwaadi ndembo*: termo usado para descrever a noiva em contexto matrimonial, destacando o seu novo papel social (H3).
- *Kuwununya*: refere-se à permissão formal dada pelos pais ou guardiões da noiva para que o casamento prossiga (H2).

3. **Unidades relacionadas com o Islão**

O H4, pelo fato de ser um participante com profundo conhecimento religioso, apontou as seguintes palavras, como sendo um léxico constitutivo do casamento ndowa:

- *Duã*: oração islâmica recitada durante a cerimónia, pedindo bênçãos para o casal.
- *Bismillah*: expressão árabe que significa "em nome de Deus", frequentemente usada no início das orações e discursos.
- *Nikah*: termo islâmico que designa o contrato matrimonial religioso, às vezes usado no contexto *yawo* para reforçar o aspecto religioso do casamento.
- *Allah Akbar*: "Deus é grande", uma exclamação proferida como parte das orações de celebração.

4. **Unidades culturais e simbólicas**

- *Ciŵindi*: Do verbo *"kuwuunda*", simboliza o coração ou a força do casamento, usado em discursos e bênçãos (M4).
- *Meesi:* A água, frequentemente usada de forma simbólica, representa a purificação e a vida na união matrimonial (M1).
- *Mpingu*: refere-se à comunidade ou à união, destacando o papel da família alargada no casamento (M2).

5. **Unidades associadas a bênçãos e provérbios**

- *(Ku) Cilume*: Refere-se ao papel masculino ou às responsabilidades do noivo no casamento (M2).
- *(Ku) Cikoongwe*: Representa as responsabilidades da noiva como esposa e futura mãe (H1).
- *Uwugale/mtaamiko*: prosperidade, termo frequentemente usado em discursos para desejar um casamento próspero (H3).

Estas unidades lexicais específicas capturam os significados culturais, religiosos e sociais da cerimónia *Ndowa,* destacando como as línguas locais e árabes interagem para formar uma

prática única do povo *Yawo*. Dessa maneira, os indivíduos ocupam suas experiências de acordo com a definição e simbolização dos elementos que a constituem através do léxico atrelado a eles. A propósito, Biderman (1998) assevera que o acervo verbal de um idioma é o resultado de um longo processo de categorização, procurando reconhcer as semelhanças e diferenças entre os elementos da experiência humana, tanto a experiência resultante da interação com o ambiente físico como o meio cultural.

6.2.2 Categorias semânticas

No contexto do ritual ndowa entre os *Ayawo*, onde estão envolvidas três línguas - uma cultural (*yawo)*, uma religiosa (árabe) e outra formal (Português) - várias categorias semânticas emergem devido ao cruzamento cultural e linguístico. Essas categorias refletem a intersecção entre os domínios social, espiritual e institucional do evento. Algumas categorias incluem:

a) Termos religiosos e espirituais

A partir do ndowa emergiram palavras ligadas à prática islâmica e aos conceitos espirituais introduzidos pelo árabe, como: *dua* (oração*), nikkah* (casamento islâmico), *barakah* (bênção), *imame* (líder religioso que conduz o ritual). O árabe é usado para dar legitimidade espiritual ao ritual e reforçar a conexão com a fé islâmica.

b) Termos culturais/tradicionais

Ainda, co-ocorre vocabulário yawo relacionado às práticas, costumes e valores locais, como, *kuwuunda* (ensinamento ou aconselhamento), *ciwupo* (doação ou oferenda cultural), *mwaadi* (iniciação, que pode preceder o casamento), *kwaangala* (comemorar), *kululuuta* (ululação). Esses termos demonstram a ligação entre o casamento e os costumes ancestrais do grupo.

c) **Termos jurídicos ou formais**

O português como língua oficial é usado para garantir a validade legal do casamento, podendo incluir termos como: Certidão de casamento, consentimento, testemunha, assinatura.

d) Termos relacionados à família e comunidade

O ritual *Ndowa* gera palavras para designar relações familiares e papéis sociais, muitas vezes atravessando as três línguas: *akweego* (parente por aliança), *matwata* (família extensa). Do árabe *walī* (guardião legal da noiva), *Ummah* (comunidade islâmica). Termos sociais do português: testemunha, padrinho/madrinha.

e) Objetos e elementos rituais

O casamento ndowa produz também um vocabulário associado aos elementos simbólicos e materiais usados no ritual: do *yawo ciwupo* (presente tradicional ou simbólico); árabe: *mahr* (dote), *miswak* (vara para limpeza dental, simbolismo de pureza).

f) Termos relacionados ao tempo e à transição

O ritual gera palavras que simbolizam mudanças de estado, celebração ou continuidade: em *yawo*: *cikondi* (amor), *mwati* (respeito mútuo); árabe: *nikmat* (graça), *sabra* (paciência); português: felicidade, união.

g) Interjeições e fórmulas ritualísticas

Frases fixas ou expressões proferidas em momentos específicos do ritual: árabe: *bismillah* (em nome de Deus), *Allah Akbar*; português: declaro-vos casados! *Yawo*: *n'nuungu!* (juramento), *coonde-coonde* (vocativo referente a vários deuses e ao Deus supremo), *wanlayi binlayi* (juro por Deus), *subwaananla!* (glorificado seja Deus)

Essas expressões têm função pragmática em muitas comunidades, indicando sinceridade, compromisso ou submissão à vontade divina. Em Moçambique, especialmente entre os ayawo, essas palavras foram adaptadas à fonética e ao uso local, tornando-se parte do léxico do português moçambicano em contextos específicos.

6.3 Perspectivas lexiculturais

O léxico não está inerte, ele passa na língua viva dos falantes, e é uma fonte infinita de prováveis alianças nessa mesma língua. Ao escolher uma determinada lexia, traz-se para o contexto da fala toda a carga semântica concebida para aquela escolha, o referido léxico nomeia seres e objetos, e todo o repertório de palavras existentes numa língua, marca não apenas o caminho do saber humano sobre o mundo, mas serve também para estabelecer a identidade do indivíduo, determinando a busca de pertencimento, a exemplo das seções anteriores.

Sendo assim, o léxico é a marca da identidade, os valores, crenças, costumes, comportamentos sociais manifestam-se a partir dele, como registramos em linhas anteriores. Por isso, o léxico "[...] representa a janela através da qual uma comunidade pode ver o mundo, uma vez que esse nível da língua é o que mais deixa transparecer os valores, as crenças, os hábitos e os costumes de uma comunidade" (Isquerdo; Oliveira, 2001, p. 9).

As características do léxico e da identidade são variadas, resultado de inúmeras reflexões e observados por diversos ângulos. No entanto, na questão, pode descrever um pouco o casamento ndowa, desde a sua preparação, realização, o banquete? As respostas dos informantes nortearam nosso olhar sobre a lexicultura, como se observa nas transcrições:

> O noivo coordena com a noiva, sendo um casamento consentido entre ambos, a seguir procura-se um padrinho, marca-se o presente, dote o valor que o homem tem que entregar a sua futura esposa, a religião diz que há um tributo que o homem deve tirar como forma de um pedido oficial e que seja algo público, mas que não seja exibido. No dia do casamento os noivos ficam em locais separados, homens de um lado e as mulheres do outro lado porque pressupõe-se que os dois nunca estiveram juntos e no momento que farão o casamento irão passar a morrar juntos, a vida deles como casados começa desde a pos a realização do casamento. A seguir, o sheike ordena para que os noivos estejam no mesmo local para fazerem os juramentos, nesse caso o sheike a entidade que celebra o casamento diz ao homem: segure as mãos da noiva e naquele momento ele questiona quanto é que o noivo tirou para o pedido nesse caso o dote, o noivo responde, por exemplo 5000 e de novo o sheike pergunta a noiva você aceita se casar por este valor? E ela responde: sim aceito me casar por este valor, depois dela aceitar seguem-se outros rituais de reza, recitações do alcorão que depois culmina com a consideração ou consagração do matrimônio, considerem-se marido e mulher (H1)

> Primeiro, faz-se a apresentação das familias, e o pedido de casamento do noivo perante as familias, dai marca-se a data do casório religioso. No dia do casamento são chamados dois testemunhos de cada parte para fazer a entrega do dote, depois da entrega do dote também denominado por mahr um valor simbólico pago a noiva que pode varia entre valores monetário pares e bens materiais, de seguida é questionada a mulher por três vezes: é verdade que você aceita casar com esse homem por esse valor ou esse bem material? A noiva tem que responder também por três vezes. Depois do sim da mulher é consagrado o matrimônio perante a religião e perante Deus (M2)

> O meu casamento aconteceu em minha casa, nesse dia me preparei e vesti na casa da madrinha, quando chegamos em casa receberam-nos com canticos e alaridos, então eu fiquei na sala com o grupo das mulheres e meu noivo na varranda com o grupo dos homens, havia um microfone um la dentro e o outro na varranda e uma caixa de som que transmitia o que nós comunicavamos. O Maulana e outros dois sheikes entidades máximas religiosas é que estavam encarregues de celebrar o nosso matrimônio. Na hora do sim, eu tinha que bater palmas três vezes foi assim que me instruiram para o faze-lo, dai conduziram o meu marido até junto a mim para me tirar o véu apartir daquele momento perante a religião já estava consagrado que eu era esposa dele. Dai seguiu a parte final que dos festejos e entrega de presentes (M4)

O léxico possui um papel importante para a emissão e para a compreensão de significados, pois está diretamente ligado aos aspetos cognitivos, sociais e culturais de uma língua. Ele é o conjunto de palavras de uma língua, por outro lado a cultura é tida como conjunto de manifestações que expressam o cotidiano de um povo, segundo o exposto nas transcrições. Para tanto, as relações entre linguagem e cultura refletem as crenças, valores e tradições da cultura *Yawo*. A relação entre linguagem e cultura em Moçambique é complexa, pelo fato do país ser multilingue e multicultural e coexistirem mais de 21 línguas.

Qualquer seja estratégia ligada à planificação linguística é o esforço para que as línguas não morram ou sejam esquecidas (Lopes, 2013), o que também podemos se chamar de preservação da cultura. Do ponto de vista das políticas linguísticas moçambicanas, elas reconhecem as línguas nacionais como patrimônio cultural (CRM, 2004), um preceito que envolve um contexto de natureza complexa. No nosso entender, o engajamento como património

significaria adotar políticas de planificação linguística, o ensino e criação de instrumentos linguísticos, respondendo escrupulosamente os direitos linguísticos do cidadão (UNESCO, 1996)

Assim, podemos entender como preservação do patrimônio linguístico, os esforços para que as línguas não sejam esquecidas ou desconhecidas. Nesse sentido, uma língua é perdida ou morre quando geralmente os falantes morrem, fazendo com que as gerações novas não sejam ensinadas. A UNESCO registrou cerca de 600 línguas que desapareceram no mundo. Na sequência, as futuras gerações perdem uma parte vital de sua cultura.

Em Moçambique, o aumento de escolas com um ensino monolingue vai fazer com que desapareceram as línguas sem representantes académicos e aquelas que por negligência do governo central não mereceram a devida atenção. Assim, o desaparecimento de uma língua leva consigo todo o patrimônio cultural da comunidade de seus falantes. Dada a inércia do Estado, o yawo é uma dessas línguas que está ameaçada desaparecer nos espaços físicos por onde hoje se fala. A pergunta em que situações você fala a língua materna? Atesta o direito e a liberdade de execução desta pelos seus falantes. Esse cenário não só é nossa preocupação, como também dos nossos entrevistados:

> Muitas vezes falo com amigos, muita das vezes no meio rural, no circuito familiar e com familias que vivem um pouco distante da cidade que não tem domínio da língua portuguesa (M1)
>
> Falo poucas vezes com amigos, muita dasvezes no meio rural, no circuito familiar e com famíliares que vivem um pouco distante da cidade que não tem domínio da língua portuguesa (H1)
>
> Eu falo a língua materna quando há outros falantes da língua *Yawo* (M1)
>
> falo no convívio familiar ou quando viajo para outros locais como é o caso onde eu nasci (H2)
>
> Falo em todos sítios, no mercado, na rua e em casa (M2)
>
> Faloa língua *yawo* nas palestras, dando aulas na escola corânica, nas convivências familiares. (H3)
>
> Falo em casa, com os amigos. (M3)
>
> Falo a língua *yawo* com família e amigos. (H4)

Falo em casa (M4)

Portanto, as diversificadas situações de uso da língua *yawo* refletem mais uma vez, a marginalização da mesma, rebaixando o sentimento de orgulho dos seus falantes. Testemunha-se nestas respostas o uso interacional do *yawo* em diferentes situações diárias e mantendo laços com seus ancestrais. Por outro lado, a língua é um dos componentes da tradição no âmago da cultura *yawo*. O traje feminino e os rituais de casamento representam uma expressão oral resistência contra o colonialismo. Aliás, a língua *yawo* falada oralmente é encarregada de simbolismo; por conseguinte, é com ela que os valores culturais são transmitidos e perpetuados.

CONCLUSÃO

O estudo "Laços matrimoniais e multiculturalismo: estudo lexicultural da cerimônia religiosa do casamento *Ndow*a em Moçambique" aprofunda-se no impacto cultural, linguístico e social do encontro histórico entre as culturas *yawo*, árabe e portuguesa no contexto do casamento *Ndowa*, um rito carregado de significados simbólicos e interculturais. A análise revela a complexidade das interações entre essas tradições e o papel que desempenharam na formação de um ecossistema cultural e linguístico híbrido, especialmente no contexto da política linguística e cultural pós-independência promovida pela FRELIMO.

Do ponto de vista cultural, a cerimônia do casamento *ndowa* é um exemplo marcante de como as tradições locais *yawo* dialogaram com influências externas, especialmente árabes e portuguesas. A cultura *yawo,* com suas práticas comunitárias, espirituais e rituais marcados pela oralidade, é profundamente enraizada em valores ancestrais. No entanto, sua interação com a tradição árabe trouxe novas camadas de significado, especialmente por meio do Islão, que foi integrado aos costumes matrimoniais. Aspectos como a bênção islâmica e a valorização da figura do sheike como mediador refletem essa influência. Por outro lado, a presença portuguesa introduziu elementos jurídicos e institucionais ao casamento, como o registro oficial e práticas relacionadas ao cristianismo, criando uma intersecção cultural única.

Esse multiculturalismo gerou benefícios significativos, como o enriquecimento das práticas culturais, a troca de conhecimentos e a criação de identidades mais complexas. O casamento *Ndowa* tornou-se um espaço simbólico de encontro, onde valores comunitários *yawo*, a espiritualidade árabe e a formalidade portuguesa coexistem em um equilíbrio delicado. Entretanto, essa confluência não esteve isenta de tensões culturais. O casamento *Ndow*a, como prática cultural, exemplifica a riqueza e os desafios do multiculturalismo em Moçambique. Ele reflete não apenas o encontro histórico entre *yawo,* árabes e portugueses, mas também a luta contínua pela preservação das identidades locais em um contexto globalizado e marcado pela influência colonial. A interação entre essas culturas gerou um legado linguístico e cultural único, que enriqueceu a identidade moçambicana, mesmo em meio às tensões políticas e sociais. Esse ecossistema cultural e linguístico reivindica a importância de políticas inclusivas que respeitem e valorizem a diversidade como parte integrante da construção nacional.

A imposição do português como língua oficial pela FRELIMO no período pós-independência muitas vezes marginalizou as línguas e tradições locais, tratando-as como secundárias em relação ao projeto de unificação nacional. Isso gerou uma sensação de alienação entre comunidades *yawo*, cuja identidade cultural estava ligada à língua materna e aos costumes tradicionais. Essa política não só é excludente como também propicia o apagamento de saberes comunitários e ancestrais veiculados pelas línguas nacionais de natureza bantu, configurando em espestemídio e linguocídio (Carneiro, 2005).

No campo linguístico, o casamento *Ndowa* exemplifica um processo de hibridização lexical, no qual a língua *yawo* incorporou vocábulos de origem árabe, especialmente relacionados à religião, como "*duá*" (oração) e "*nikah*" (casamento), e termos portugueses ligados à burocracia e à formalidade, como "contrato" e "testemunha". Esse fenômeno reflete um ecossistema linguístico que não apenas absorveu influências externas, mas também adaptou esses elementos ao contexto local, criando uma linguagem rica e multifacetada que expressa a história de contato e interação.

Os resultados linguísticos mostram ainda como as comunidades *yawo* resistiram à uniformização cultural, utilizando a língua como meio de preservar e reinterpretar suas tradições. Palavras árabes adaptadas adquiriram significados específicos no contexto *yawo,* enquanto o português muitas vezes serviu como uma língua de mediação para questões legais, sem substituir completamente a língua materna nos contextos comunitários e religiosos. Isso revela um processo de resiliência cultural e linguística, onde as práticas locais não foram suprimidas, mas transformadas e revitalizadas. Por outro lado, o encontro entre as línguas árabe e portuguesa gerou arabismos (ex: albufeira, alambique), que contribuíram bastante na ciência e na medicina.

Já no plano etnolinguístico, a análise demonstrou que categorias léxico-semânticas, como termos de parentesco ou metáforas territoriais, operam como demarcadores de identidades étnicas, estabelecendo fronteiras simbólicas entre grupos. Empréstimos linguísticos - como vocábulos de origem autóctone e/ou árabe adaptados a contextos urbanos - ilustraram dinâmicas de apropriação cultural e apagamento histórico, temas centrais debatidos no capítulo 1, sob a ótica pós-colonial.

A interdependência entre os três campos: as lexias religiosas e culturais são inseparáveis das estruturas etnolinguísticas, constituindo um sistema semiótico integrado que reflete e reproduz relações de poder. A agência dos informantes, ao reinterpretar e recriar termos, confirmou a linguagem como prática dinâmica, não como repositório estático de significados. A

triangulação entre dados empíricos, teorias clássicas (como o relativismo de Sapir-Whorf adaptado à teoria de Franz Boas) e perspectivas críticas (como o pós-colonialismo) validou a coerência analítica do estudo, reforçando que as lexias são artefatos sociossimbólicos. Sua análise não se restringe à esfera linguística, mas ilumina mecanismos de resistência, negociação e reconstrução identitária em sociedades marcadas por interseções multicamadas, onde língua, cultura e religião se entrelaçam para tecer narrativas coletivas e disputas simbólicas.

A imposição de normas islâmicas, como a proibição de nomes africanos e restrições alimentares, reflete uma dinâmica de supressão cultural semelhante a projetos históricos de assimilação. Ao classificar práticas locais como *haram,* há uma marginalização de identidades autóctones, substituindo-as por padrões religiosos universalizantes. Isso ecoa o projeto colonial de assimilação, que visava apagar culturas nativas em favor de modelos eurocêntricos. No pós-independência, iniciativas como "matar a tribo para construir a nação" reproduziram essa lógica, priorizando unidades nacionais homogêneas em detrimento da pluralidade étnica. A restrição de nomes como *Nsavi* ou *Amasiiko* nega-se a ancestralidade ao povo *Yawo*, enquanto a regulamentação alimentar deslegitima saberes tradicionais. Essas práticas, embora justificadas por dogmas religiosos, operam como mecanismos de controle cultural, gerando conflitos identitários e perda de diversidade. A repressão, seja por via religiosa ou política, revela a tensão entre modernidade e tradição, universalismo e particularismo, perpetuando hierarquias que subjugam expressões culturais não hegemônicas.

A coexistência de práticas como a invocação de *misiimu* (espíritos ancestrais), o papel dos *asingaan'ga* (curandeiros) em rituais protetores e a integração de *swalat* (orações islâmicas) revela um sincretismo que transcende a mera fusão religiosa, simbolizando a resiliência das tradições africanas ante imposições coloniais e islâmicas. Ao mesclar liturgias islâmicas com rituais autóctones, comunidades reinterpretam dogmas sem abandonar suas raízes, mantendo viva a conexão com a ancestralidade. A presença de curandeiros em cerimônias como casamentos, mesmo em contextos islamizados, sublinha a recusa em dissociar o sagrado do cotidiano, resistindo à marginalização das religiões tradicionais. Essa dinâmica não apenas desafia noções puristas de fé, mas também expõe a capacidade de adaptação cultural, onde o Islão é apropriado sem anular cosmovisões locais. A evocação simultânea de *Allah* e dos espíritos ancestrais reflete uma espiritualidade híbrida, que resiste a séculos de pressão homogeneizante, afirmando que

identidade e devoção podem ser plurais. Assim, o sincretismo torna-se ato político: uma forma silenciosa, porém potente, de preservação cultural em meio a hegemonias excludentes.

REFERÊNCIAS

ABDALA, Yohanna. **Chiikala Cha Wayao, "The Yaos**". Translated by George Meredith Sanderson. Zomba: Government Printing Office, 1919.

ABDULA, Rajabo Alfredo Mugabo. Língua, diversidade e ensino: situação do português e das línguas bantu em Moçambique. In: TIMBANE, Alexandre António; KO. FREITAG, Raquel Meister (org.). **As línguas africanas e o português na África Lusófona: reflexões, descrições e políticas de ensino**. Belém: Home Editora, 2023, p. 72-82.

ALENCAR, Breno Rodrigo de Oliveira; RODRIGUES, Carmem Izabel. A escolha do cônjuge: uma categoria de análise nas ciências sociais. Revista Ensaios, Niterói/Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 2019, p. 110-137.

ALBUQUERQUE, Davi Borge de; SIGA, Júlio Mário. Institucionalização do ensino Bilingue na Guiné-Bissau: uma reflexão didática. In: TIMBANE, Alexandre António; KO. FREITAG, Raquel Meister (org.). **As línguas africanas e o português na África Lusófona: reflexões, descrições e políticas de ensino**. Belém: Home Editora, 2023, p. 47-58.

ALCALÁ, Carolina Rodríguez. A língua urbana: o guarani no espaço público da cidade. *In:* ORLANDI, Eni Puccinelli. (Org.). **Cidade Atravessada**. Campinas: Pontes, 2001, p. 123-149.

AL-KAEADHAWI, Youssef. **O lícito e o ilícito no islão**. São Paulo: Samir el Hayek, 2015.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Antropologia e sexualidade: consensos e conflitos em perspectiva histórica. In: SOARES, Fonseca; VAZ, Júlio Machado (org.). **A sexologia, perspectiva multidisciplinar**. Coimbra: Quarteto, v. 2, 2003, p. 2-21.

ALVES, Adalberto. **Dicionário de arabismos da língua portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2013.

AMIDE, João Baptista. ***Wayao'we'*** **no conhecido Niassa**: os valores culturais e a globalização. Maputo: DINAME, 2008.

AZEVEDO, Cecilina Borges. **Metodologia científica ao alcance de todos**. 4ª Ed.Barueri: Manole, 2018.

AZEVEDO, Alda Botelho de. Validação de competências, homogamia e dinâmicas familiares – um estudo de caso. 143f. Dissertação (Mestrado Demografia e Sociologia da População). Departamento de Sociologia, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, 2009.

AZEVEDO, Beatriz Regina Zago de. Perspectivas antropológicas da mulher. **Ensaios FEE**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, 1985, p. 215-220.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia Reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

BA KHA KHOSA, Ungulani. Memórias perdidas, identidades sem cidadania. **Revista Crítica de** Ciências Sociais, n. 106, 2015, p. 127-132. Disponível em: https://journals.openedition.org/rccs/5911. Acesso em: 4 de jul.2024.

BARRETO, Lima. **Triste fim de Policarpo Quaresma**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

BARREIROS, José de Almeida. **Monografia etnografia sobre uma população indígena**. Vila Cabral, 1948.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. **A ciência da lexicografia**. Alfa, São Paulo, n.28, p.1-26, 1984.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. **Léxico e vocabulário fundamental**. Alfa, São Paulo, n.40, 1996.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. As ciências do léxico. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri (org.). **As ciências do léxico**: lexicologia, lexicografia, terminologia. Campo Grande: Editora UFMS, 1998, p. 11-20.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. Terminologia e Lexicografia. **TRADTERM Revista do Centro Interdepartamental de Tradução e Terminologia**, São Paulo: FFLCH/USP, 2001. p. 153-181.

BLEEK, Wilhelm Heinrich Immanuel. A Comparative Grammar of the South African Languages. London: Trubner, 1862.

BOAS, Franz. Handbook of American Indian Languages. Washington, DC: Government Printing office. 1911.

BORBA, Francisco da Silva. **Organização de dicionários**: uma introdução a lexicografia. São Paulo. Editora UNESP, 2003.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. O professor pesquisador: introdução à pesquisa qualitativa. São Paulo: Parábola. 2008.

BOUENE, Felizardo. Moçambique: islão e cultura tradicional. GONÇALVES, António Custódio (org.). **O islão na África Subsahariana**. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2003, p. 115-130.

BOURDIEU, Pierre. A distinção: crítica social do julgamneto. Trad. Daniela Kern; Guiljerme Teixeira. Porto Alegre: Zouk, 2007.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: UNESP, 2010.

CABRAL, António. Dicionário de Nomes Geograficos de Moçambique – Sua Origem. Lourenço Marques, 1975.

CALVET, Louis-Jean. **Sociolinguística: uma introdução crítica**. São Paulo: Párabola, 2002.

CALVET, Louis-Jean. **As políticas linguísticas**. São Paulo: Parábola, 2007.

CÂMARA, Joaquim Mattoso. **Estrutura da língua portuguesa**. 4. Ed., Rio de Janeiro: Editora Padrão, 1985.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese (Doutorado em Educação) programa de pós graduação em Educação e Filosofia da Universidade de São Paulo. 2005.

CAVALCANTI, Marilda. O caso do português em Moçambique: unidade nacional com base em educação bilingue e intercompreensão. *In*: MOITA, Lopes. (org), **O Português no século XX: Cenário Geopolítico e Sociolinguístico**. São Paulo: Parábola, 2013, p. 274-296.

Center for Language Studies. **The Orthograph of Ciyawo**. Chileka:E+V Publications, 2005.

CÉSAIRE, Aime. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CHIMBUTANE, Feliciano. Línguas e educação em Moçambique: uma perspectiva sócio-histórica. *In:* GONÇALVES, Perpétua; CHIMBUTANE, Feliciano (org.). **Multilinguismo e multiculturalismo em Moçambique: em direcção a uma coerência entre discurso e prática**. Maputo: Alcance Editores, 2015.

CHIMBUTANE, Feliciano. **Rethinking bilingual education in post-colonial contexts**. Bristol: Ed. Multilingual Matters, 2011.

CHIZIANE, Paula. **Niketche** – uma história de poligamia. São Paulo: Companhia de Bolso, 2022.

CIGARROS, Bernardo Maurício; CUAMBA, Guilhermina Enísio. Letramento escolar e a política linguística no contexto multicultural em Moçambique**.** Editora: Liceu Literário português. Rio de Janeiro, n. 60, p. 324-352. 2021. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7831428.pdf. Acesso em: 17 de ago. 2024.

COELHO, Izete Lehmkuhl et all. Sociolinguística. Florianopólis: LLV/CCE/UFSC, 2012.

COLONNA, Elena. A pessoa ter dezanove para lá não prejudica: o casamento prematuro na persepectiva de crianças e adolescentes em Moçambique. **Zero-a-Seis**, Florianópolis, v. 24, n. Especial, 2022, p. 1756-1773.

Constituição da República de Moçambique. Série I, n 51. Maputo, 2004. Disponível em https://www.mozambique.mz/pdf/constituicao.Acesso em 27 de març 2024.

Constituição da República de Moçambique. Maputo: Imprensa Nacional, 2019.

CORREIA, Milton Marcial Meque. **Os yao e o contexto da luta armada de independência nacional de Moçambique (1964-1974). 2017**. 291f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

COSERIU, Eugênio. **O homem e sua linguagem**. Trad.Carlos Alberto Fonseca e Mario Ferreira. Rio de Janeiro: Presença, 1987.

COUTO, Mia. **Tradutor de chuvas**. Portugal/Alfragide: Caminhos, 2015.

CRAVEN, Matthew. **Between law and history**: The Berlin Conference of 1884-1885 and the logic of free trade. London Review of International Law, v. 3, n. 1, 2015, p. 31 – 59. Disponível em: https://academic.oup.com/lril/article/3/1/31/2413101. Acesso em: 29 de mar. 2024.

DIKS, Ian; DOLLAR, Shawn. **A Pratical guide to Understanding Ciyawo**. Zomba: Kachere, 2010.

DIKS, Ian. English-ciyawo Learner's Dictionary= Dikishonale ja Wakulijiganya Cingelesi-ciyawo. Mzuzu: Mzuni Press, 2018.

DIKS, Ian. English-ciyawo Learner's Dictionary= Dikishonale ja Wakulijiganya Cingelesi-ciyawo. Mzuzu: Mzuni Press, 2022.

DUPEIYRON, Pedro. Pequeno Vademecum da língua Bantu na província de Moçambique, ou, breve estudo da língua Chi-yao ou Adjaua. Lisboa: Admistração do novo mensageiro de Jesus, 1909.

DURANTI, Alessandro. **Antropologia Linguística**. Traducción española Pedro Tena. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ERICKSON, Frederik. Prefácio. In: COX, Maria Inês Pagliarini; ASSIS-PETERSON, Ana Antônia de (orgs). **Cenas de Sala de aula**. Campinas SP: Mercado de Letras, 2001, p. 9-17

FARINHA, Dias. O sufismo e a islamização da África Subsahariana. In: O islão na África Subsahariana. **Atas do 6º Colóquio Internacional** - Estados, Poderes e Identidades na África Subsahariana. Faculdade de Letras do Porto, Porto, 2003.

FERNANDO, Mbiavanga; TIMBANE, Alexandré António. A emergência da normatização das das variedades do português de Angola e de Moçambique: avanços e desafios. In: CÂMARA, Crisófia Langa; TIMBANE, Alexandre António (org,). **Estudos linguísticos e literários sobre Moçambique**. Itapiranga: Schreiben, 2022, p. 149-173.

FERRUA, Waldemaro. **Delle lingue africane**: Breve sagigio d'idiomografia em glossario comparato in circa trenta lingue. Milano: Stabilimento Giuseppe Civelli, 1871.

FICQUET, Éloi. Le rituel du café, contribuition musulmane à l'identité national Ethiopienne. GONÇALVES, António Custódio (org.). **O islão na África Subsahariana**. Porto: Centro de Estudos Africanos daUniversade do Porto, 2003, p. 159-165.

FIRMINO, Gregório Domingos**. A questão linguística na África pós-colonial**: o caso do português e das línguas autoctónes em Moçambique. Maputo: Texto Editores, 2006.

FIRMINO, Gregório Domingos. Diversidade linguística e nação- estado na África pós-colonial; caso de Moçambique. *In:* NASCIMENTO, Augusto e ROCHA, Aurelio (org.). **Em torno dos nacionalismos em África**. Maputo: Alcance Editores, 2013, p. 102- 120.

FIRMINO, Gregório Domingos. Ascensão de uma endógena do português em Moçambique. Desafios e perspectivas**.** Gragoatá, Niterói, v. 26, n. 54, 2021, p. 163-192. Disponível em: https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/46324. Acesso em: 24 mar. 2024.

FIRMINO, Gregório. "Epa, estes alunos não sabem nada, agora falam mal, não se percebe o que dizem", não sabem escrever, não se consegue entender o que escrevem": a disseminação do

português em Moçambique e a sua relação com processos de ensino. In: TIMBANE, Alexandre António; FREITAG, Raquel Meister Ko. (orgs). **As línguas africanas e o português na África Lusófona: reflexões, descrições políticas de ensino**. Belém: Home Editora, 2023, p. 108-120.

FOLIGE, Arlindo António. **Questões para uma planificação linguística emMoçambique**. 1998. 35f. Monografia (Licenciatura em Linguística). Faculdade de Letras - Departamento de Letras Modernas, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1998. Disponível em: http://monografias.uem.mz/bitstream/123456789/1401/1/1998%20-%20Folige%2C%20Arlindo%20Ant%C3%B3nio.pdf. Acesso: 26 de jun. 2024.

FURQUIM, Fabiane Miriam. A permanência e a organização social no sul de Moçambique. **Revista Cantareira**, Niterói, n. 25, p. 5-15, 2016.

GANHÃO, Fernando. O papel da língua portuguesa em Moçambique. Comunicação apresentada no primeiro Seminário Nacional sobre o Ensino da Língua Portuguesa, Maputo, 1979. Disponível em: https://acrobat.adobe.com/id/urn:aaid:sc:U:77cbcd90-171a-4c6b-9d49-cf593942bd00. Acesso em: 27 mar. 2024.

GARCIA, Francisco Proença. O Islão, as confrarias e o poder na Guiné (1963-1974). In: O islão na África Subsahariana. Atas do 6º Colóquio Internacional - Estados, Poderes e Identidades na África Subsahariana. Faculdade de Letras do Porto, Porto, 2003.

GONÇALVES, Perpétua. Lusofonia em Moçambique: com ou sem glotofagia. São Paulo: Centro Interdepartamental de Línguas, 2012. Cardemos de Resumo. Disponível em: http://cilh.fflch.usp.br/ . Acesso em 09 nov. 2024.

GONÇALVES, Perpétua. Metodologia de recolha de dados. *In:* GONÇALVES, Perpétua e STROUD, Christopher (org.). Panorama do Português Oral de Maputo. V.01, p. 47-73, 1997. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/lingua-1/133-133/file.html . Acesso em: 11 jun. 2024.

GUTHRIE, Malcom. **The classification of the Bantu Languages**. London: Oxford University Press. 1948.

HAENSCH, Gunther. et all. La Lexicografia. De la linguística teórica a la lexicografia práctica. Madrid: Gredos, 1982.

HAJJAMI, Aicha El. A condição das mulheres no Islão: a questão da igualdade. Trad. Silvana Ruffier Scarinci. Cadernos Pagu, Marakech, v.30, jan/jun, 2008, p. 107-120. Disponível em: https://www.scielo.br/j/cpa/a/ppq7CnY8PTJjnRDP3wLdb6k/ . Acesso em: 26 nov. 2024.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HAMEL, R, E. La política del Lenguage y elconflito Interétnico: problemas de investigación sociolinguística. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (org). **Política linguística na América Latina**. Campinas: Pontes, p. 41-72. 1998.

HARTMANN, Reinhard; JAMES, Gregory. **Dictionary of Lexicography**. London and New York: Routledge. 1998.

HASHAS, Muhamed et alii. **Imams in western europeu**: developments, transformations, and institutional challenges. Amsterdan: Amsterdan University Press, 2018

HAYEK, Samir El. **O significado dos versículos do Alcorão Sagrado**. São Paulo, 1974.

HOUSTON, Tobias J. Utenga Wambone - the good news: An Exploration of Historical Ciyawo Bible Translatios and Linguistic Texts. Studia Historias Eclesiasticae. University of the free state, África do Sul, vol. 48, n 3. 2022, p. 1-18. Disponível em: https://doi.org/10.25159/2412-4265/11186. Acesso em 19 de set. 2024.

Instituto Nacional de Estatística. **Recenseamento Geral da População e Habitação**. Maputo: INE, 2008. Disponível em: http://www.ine.gov.mz. Acesso em: 27 Març 2024.

Instituto Nacional de Estatística. Recenseamento Geral da População e Habitação. Maputo: INE, 2017. Disponível em: http://.ine.gov.mz. Acesso em 28 de Abr 2024.

ISQUERDO, Aparecida Negri. Normas lexicais no português do Brasil e desafios para a lexicografia brasileira. In: **Atlas do XI Simpósio Nacional de Letras e Linguística e I simpósio internacioal em letras e linguística**, Uberlândia. Anais, 2006, p.447- 458. Disponível em: http://www.filologia.org.br/ileel/artigos/artigo-511.pdf. Acesso em: 1 de set. 2024.

ISQUERDO, Aparecida Negri; OLIVEIRA, Dercir Pedro de. Estudos dialetológicos em Mato Grosso do Sul: delineando resultados. Estudos Linguísticos, Marília, v. XXX, 2001.

KOELLE, Sigismund Wilhelm. **Polyglotta Africana**. London: Church Missionary House, 1854.

KRAPF, Johann Ludwig. **Vocabulary of six East African Languages**. Tubingen: Lud. Frieder. Fues, 1850

JANUÁRIO, Emílio Mário. Estudo da luta de libertação nacional de Moçambique. 40f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ciências Militares). Escola de Comando e Estado-Maior do Exército, Rio de Janeiro, 2019.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

LABOV, William. Building on empirical foundations. In: LEHMANN, Winfred. MALKIEL, Yakov (orgs). **Perspectives on Historical Linguistics**. Amsterdam: John Benjamins: p. 17-92. 1982.

LAKATOS, Eva Maria. Fundamentos de metodologia científica. 9ª ed. Rio de Janeiro: Atlas, 2021.

LARAIA, Roque. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar. 1997.

Lei da Família de Moçambique. Maputo: Imprensa Nacional, 2019.

LIPHOLA, Marcelino. **Desafios do património linguístico em Moçambique**. Comunicação apresentada na II Conferência Nacional sobre a Cultura. Maputo, 14-16 de maio, 2009.

LOPES, Armando Jorge. **A batalha das línguas**: perspectivas sobre Linguística Aplicada em Moçambique. Luanda: Editora das Letras, 2013.

LOPES, Armando Jorge. **Batalha das Línguas**: Perspectivas sobre Linguística Aplicada em Moçambique. Maputo: UEM. 2004.

MACAGNO, Lourenzo. **Fragmentos de uma Imaginação Nacional**. Revista brasileira de ciências sociais, v. 24, n. 70. 2009.

MACARINGUE, Ilidio; SANTOS, Maria Helena Pires. Políticas linguísticas entre a moçambicanidade e a portugalidade. Letras & Letras, vol.35, nº especial, 2019, p. 53-74, Uberlândia. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/view/49491/27239. Acesso em: 29 de marc. 2024.

MACARINGUE, Ilidio. Políticas linguísticas de Moçambique: controvérsias e perspectivas. Revista Internacional de Língua Portuguesa, n. 31, 2017, p. 47-69, Lisboa. Disponível em: https://www.rilp-aulp.org/index.php/rilp/article/view/RILP2017.31.2. Acesso em: 28 de marc. 2024.

MACHUNGO, Inês. Neologismos do Português de Moçambique: Cátedra de português Lingua Segunda e Estrangeira. Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2016. Disponível em: https://catedraportugues.uem.mz/storage/app/media/docs2/caderno%20no%202_I%20machungo_versao%20para. Acesso em 14 de nov. 2024.

MAKONI, Sinfree; SILVEIRA, Alexandre Cohn da. Da linguística humana ao sistema "d" e às ordens espontâneas: uma abordagem sobre a emergência das línguas indígenas africanas. Revista da Abralin, v. 17, n. 2, 2018, p. 376-419. Disponível em: https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/511. Acesso em: 17 abr. 2025.

MARINS, Cristina Teixeira. **Com açúcar, com efeito**: um olhar antropológico sobre rituais matrimoniais a partir de suas mesas de doces. MANA, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, 2017, p. 401-426.

MARCHIOR, Brenda. Mulheres não nascidas muçulmanas, mas que decidem seguir o islão, sofrem preconceitos. Jornal da USP. Disponível em: https://jornal.usp.br/ . Acesso em: 28 nov. 2024.

MARTÍNEZ, Francisco Lerma. **Religiões africanas hoje: introdução ao estudo das religiões tradicionais em Moçambique**. Maputo: Editora Paulinas, 2009.

MARTINS, Leda Maria. A performance do tempo espiralar: poéticas do corpo tela. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

MAZULA, Brazão. **Educação, cultura e ideologia em Moçambique.** Maputo: Edições Afrontamento, 1995.

MEDEIROS, Eduardo da Conceição. **História de Cabo Delgado e do Niassa (C. 1836-1929**). Maputo: Central Impressora, 1997.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retratodo colonizador**. 3. Ed. Rio de Janeiro. Editota: Paz e Terra, 1989.

MENEZES, Leonarda Jacinto José Maria. **O ensino bilingue em Moçambique: entre a casa e a escola**. 240f. Tese (Doutorado em Letras), Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013

MENESES, Maria Paula. **Os saberes feiticeiros em Moçambique**: realidades materiais, experiências espirituais. Coimbra: Edições Almedina, 2019.

MENDES, José Manuel Oliveira. O desafio das identidades. In: Boaventura de Sousa Santos (org.), **Globalização: fatalidade ou utopia**? Porto: Edições Afrontamento, 2001, p. 489-523.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais, projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais e projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Minas Gerais: UFMG, 2020.

MILLS, Charles Wade. **O contrato social**. Trad. Teófilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MINAYO, Maria Cecilia de Sousa. O desafio do conhecimento. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

Ministério de Educação e Desenvolvimento Humano. **Plano Estratégico da Educação 2020-2029.** Maputo: INDE, 2020.

Ministério de Educação e Desenvolvimento Humano. **Estratégia de Exapnsão do Ensino Bilingue 2020-2029**. Maputo: INDE, 2019.

Ministério de Educação e Desenvolvimento Humano. **Sistema Nacional de Educação**. Maputo: INDE/MINDEH, 2018.

Ministério de Educação e Desenvolvimento Humano. **Plano Curricular do Ensino Básico**: Objectivos, Políticas, Estrutura, Planos de Estudos e Estratégias de Implementação. Maputo: IND, 2013.

MONTEIRO, Fernando Amaro. Moçambique a década de 1970 e a corrente Wahhabita: uma diagonal. GONÇALVES, António Custódio (org.). **O islão na África Subsahariana**. Porto: Centro de Estudos Africanos daUniversade do Porto, 2003, p. 107-113.

MORALEZ, H.L. sociolinguística. 2ªed. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

MOREIRA, Adriano. **Política Ultramarina**. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1956.

MUDIAMBO, Quibongue. Da lexicologia e lexicografia de aprendizagem ao ensino da língua portuguesa: no II Ciclo do Ensino Secundário: 10ª, 11ª, 12ª e 13ª Classes na E. F. P. – Escola de Formação de Professores "Cor Mariae" do Uije. 2013. 276f. Tese (Doutor em Linguística). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013.

MUNANGA, Kabenguele. O Universo Cultural Africano. **Revista Fundação João Pinheiro**, Belo Horizonte, n. 14, p. 1-10, 1984.

McCLERARY, Leland. Sociolinguística. UFSC, 2009. Disponível em: https://www.libras.ufsc.br/colecaoLetrasLibras/eixoFormacaoBasica/sociolinguistica/assets/547/TEXTO-BASEsociolinguistica.pdf. Acesso em: 27 de jul. 2024.

NAMUHOLOPA, Óscar Morais Fernando. O papel dos ritos de iniciação na comunidade yaawo: caso da cidade de Lichinga – Moçambique. 2017. 156f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

NASR, Helmi. **Tradução do sentido nobre Alcorão para a língua portuguesa**. São Paulo: USP, s/d.

NEVES, Olga Iglésias. O poder e o impacto do islão no norte de Moçambique (séculos XIX-XXI). Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, memória e ciência, Lisboa, 2013, p. 1-16.

NHAMPOCA, Ezra Alberto Chambal. Ensino bilingue em Moçambique: introdução e percursos, Florianópolis, v.16, n.2 2015, p. 82-100. Disponível em http://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/1984-8420.2015v16n2p82/33217. Acesso em: 28 de mar. 2024.

NHAMPOCA, Ezra Alberto Chambal; PONSO, Letícia Cao. Entrevista a Bento Sitoe. In: NHAMPOCA, Ezra Alberto Chambal; PONSO, Letícia Cao (org.). Pesquisa e ensino em línguas moçambicanas: um tributo a Bento Sitoe. Maputo: Gala Gala Edições, 2022, p. 323-349.

NGOENHA, Severino. A ideia de África. In: MACAMO, Elisio. (org). **Um país cheio de soluções**. Maputo: Edições Lua, 2006, p. 85-94.

NGOENHA, Severino; CASTIANO, José. A **longa marcha de uma "educação para todos" em Moçambique**. Maputo: Publifix, 2013.

NGUNGA, Armindo; FAQUIR, Osvaldo. **Relatório do I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas**. Maputo: NELIMO, 1989.

NGUNGA, Armindo. **"Class 5 Allomorphy in Ciyao**". Studies in African Linguistics, vol, 26, n.2, 1997, p. 92-165. Disponivel em: http:/www.repositorio.uem.mz/handle258/346. Acesso em 19 de set. 2024

NGUNGA, Armindo. **Phonology and Morphology of the Ciyao Verb**. Stanford: CSLI publication, 2000.

NGUNGA, Armindo. **Elementos de gramática da língua Yao**. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2002.

NGUNGA, Armindo**. Introdução à linguística Bantu**. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2004.

NGUNGA, Armindo *et alii*. **Educação bilingue na província de Gaza**: avaliação de um modelo de ensino. Maputo: Centro de Estudos Africanos, UEM, 2010.

NGUNGA, Armindo; FAQUIR, Osvaldo Guirrugo. **Padronização da ortografia de línguas moçambicanas**: relatório do III seminário. Maputo: CEA/UEM, 2012.

NGUNGA, Armindo. Interferências de línguas moçambicanas em português falado em Moçambique. Revista Científica da Universidade Eduardo Mondlane, Ser: Letras e Ciências Sociais, v. 01, nº 0, p. 7-20, 2012.

NGUNGA, Armindo et alii. **Padronização da ortografia de línguas moçambicanas**: relatório do IV seminário. Maputo: CEA/UEM, 2022.

NGUNGA, Armindo. A toponímia e a diversidade linguística em Moçambique. Njinga e Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras, v. 01, n. 01, p. 38-62, 2021. Disponível em: https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape/article/view/510. Acesso em: 5 set. 2024.

NSUENENE, Paulo Alifa; AUSSE, Luís; MARCELO, Matias Efrem. **"Vocabulário de Ciyao"**. Nampula: SIL, 2009.

OLIVEIRA, Gilvan Müller. Línguas de Fronteira, fronteiras de línguas: do multilinguismo ao plurilinguismonas fronteiras do Brasil. **Revista GeoPantanal**, Corumbá, n. 21, p. 59-72, 2016. Disponível em: https://periodicos.ufms.br/index.php/revgeo/article/view/2573/2347 . Acesso em: 07 nov. 2024.

OMAIS, Sálua. Felicidade, religiosidade, espiritualidade e bem-estar no islam: uma contribuição à Psicologia Positiva, à Psicologia da Religião e à Psicologia Islâmica. 188f. Tese (Doutorado em Ciências), Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras, da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto/SP, 2024.

ORLANDI, Eni. Segmentar ou recortar. **Série Estudos 10**. Uberaba: FIU, 1984.

PAIVA, Maria da Conceição. O percurso da monotongação de [ey]: observações em tempo real. In: PAIVA, Maria da Conceição; DUARTE, M. E. (Org.) Mudança linguística em tempo real. Rio de Janeiro: Contra capa, FAPERJ, 2003.

PATEL, Samima **Um olhar para a formação de professores de educação bilíngue em Moçambique**: foco na construção de posicionamentos a partir do locus de enunciação e acentuação. 2012. 266p. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada), Universidade de Campinas. Campinas, 2012.

PEREIRA, Isabel Alves. **Em busca de questões da língua árabe, de Germanos Farhat**: edições e traduções. 2023. 97f. Dissertação (Mestrado em Letras Estrangeiras e Tradução). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

PENRAD, Jean-Claud. Commerce et religion: expansion et configurations de l'islam en Afrique Orientale. GONÇALVES, António Custódio (org.). **O islão na África Subsahariana**. Porto: Centro de Estudos Africanos daUniversade do Porto, 2003, p. 183-197.

PINTO, Sónia Basílio; BOLACHA, Natália Helena da Fonseca. O casamento prematuro em Moçambique: práticas, crenças e implicações na escolarização da rapariga no contextual rural. **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras**, São Francisco do Conde, v. 2, n. 2, 2022, p. 370-384.

PONSO, Letícia Cao. As línguas não ocupam espaço dentro de nós: práticas, atitudes e identidades linguísticas entre jovens moçambicanos plurilingues. 2014. 307f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

PONSO, Letícia Cao. O estatuto do português e das línguas bantu moçambicanas antes, durante e depois da luta pela independência da nação em 1975. Linguagem: Estudos e Pesquisas, v. 20, n.2, 2016, p. 57-86, Catalão. Disponível em: https://periodicos.ufcat.edu.br/lep/article/view/45815. Acesso em: 03 de jul. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: QUIJANO, Aníbal (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSCO, 2005, p. 117- 142.

QUIJANO, Anibal. "Modernidade e democracia: intereses y conflictos" em Anuario Mariateguiano, vol. XIII, nº12, 2000.

RAMOS, Madalena; GASPAR, Sofia; FERREIRA, Ana Cristina. Padrões de exogamia em quatro grupos de imigrantes em Portugal (2001e 2011). **Sociologia, Problemas e Práticas**, Lisboa, n. 77, p. 53-76, 2015.

Relatório de Avaliação Anual de Desempenho do Município de Lichinga. Disponível em: https://www.pdul.gov.mz/content/download/188/1017/file/PDUL_AAD%202020_Lichinga.pdf. Acesso em : 09 Out. 2024.

REGO, Sóstenes Valente. Descrição sistémico-funcional do modo oracional das orações em Nyungwe. 268f. Tese (Doutado em Linguística). Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

RITA-FERREIRA, António Rita. **Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique**. Lisboa: Instituto de Investigação Cientifica Tropical, 1982.

RZEWUSKI, Eugeniusz. NELIMO: antecedentes e primórdios em retrospectiva – notas posfaciais do jardineiro fiel. In: NHAMPOCA, Ezra Alberto Chambal; PONSO, Letícia Cao (org.). **Pesquisa e ensino em línguas moçambicanas: um tributo a Bento Sitoe**. Maputo: Gala-Gala Edições, 2022, p. 364-365.

SAGUATE, Artinésio Widnesse. O português makhuwa: representação escrita e proposta de exercícios didáticos no ensino bilingue. 276f. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SAGUATE, Artinésio Widnesse Saguate. Heterogeneidade linguística na descrição e ensino de línguas em Moçambique. Cadernos de Linguística, v. 2, n. 1, 2021, p. 01-20. Disponível em: https://cadernos.abralin.org/index.php/cadernos/article/view/297. Acesso em: 29 jun. 2024.

SALT, Henry. **A voyage to Abissinia and Travels to the interior of Country**. London. 1814.

SANTOS, Denis Moura dos. **A população Mestiça e assimilada de Moçambique**: resistência e resignação. Coimbra: Antena Editora, 2023a.

SANTOS, António Bispos dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Editora Ubu, 2023b.

SAVOLDI, Dora. Antropologia linguística. In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Departamento de Antropologia, 2024. Disponível em: https://ea.fflch.usp.br/subcampos/antrologia-linguistica. Acesso em: 9 de dez. 2024.

SEVERO, Cristine; MAKONI, Sinfree. **Políticas linguísticas Brasil-África**: por uma perspectiva crítica, V. 5, Florianópolis: Insular, 2014.

SEVERO, Cristine. Línguas e Estudos Nacionais: problematizações históricas e implicações.*In:* SERRA, Carlos. (org). **Estão as Línguas Nacionais em Perigo? Cadernos de Ciências Sociais**. Maputo: Escolar Editora, 2014, p. 09-36.

SILIYA, Carlos Jose. **Ensaio sobre a cultura em Moçambique**. Maputo: Publicita, 1996.

SILVA-CORVALÁN, Carmem. Sociolinguística: teoria y análisis. Espanha/ Madrid: Editorial Alhambra, 1989.

SILVA, Nathália Lipovetsky e. Breve estudo sobre o sistema jurídico. **Revista do CAAP, v.2,** Belo Horizonte, p. 49-73, jul-dez, 2009.

SILVEIRA, Jacira Cabral da. Infância na mídia: sujeito, discurso, poderes. 143f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

SILVA, Grazielle Roberta Freitas et alii. Entrevista como técnica de pesquisa qualitativa. Online Brazilian Journal of Nursing. Rio de Janeiro, v.5, n.2 2006, p. 246-257. Disponível em: https://www.objnursing.uff.br/ . Acesso em: 24 nov. 2024.

SIMIONE, Albino Alves. Trajetória histórica da municipalização em Moçambique e sua inserção nas relações intergovernamentais. In: MARCIANO, Ivaldo; TIMBANE, Alexandre António; REZENDE, Rodrigo Castro (org). **Caderno de África Contemporânea**. Bahia, v.4, n.7, 2021, p. 159-180.

SITOE, Bento. Padronização e harmonização da ortografia de línguas moçambicanas. Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras, v. 1, n. 1, 2021, p. 9-24. Disponível em: https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape/article/download/566/385/2112. Acesso em: 17 abr. 2025.

SITOE, Bento. **Capítulo sobre lexicografia bilingue envolvendo changana e português**. Maputo: Alcance Editores, 2015.

SITOE, Bento. Línguas Moçambicanas, como estamos? *In*: SERRA, Carlos. (Org). **Estão as Línguas Nacionais em perigo? Cadernos de Ciências Sociais**. Maputo: Escolar Editora, 2014, p. 37-75.

SCANTAMBURLO, Luigi. O léxico do crioulo guineense e as suas relações com o português: o ensino bilingue português-crioulo guineense. 2013. 358f. Tese (Doutorado em Lexicografia), Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 2013

SZTUTMAN, Renato; NASCIMENTO, Silvana. Antropologia de corpos e sexos. Entrevista com Françoise Héritier. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004, p. 235-266.

TADLAOUI, Nádia. Portuguesismos dos arabismos da botânica na língua bantu (kyombe). **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras**, São Francisco do Conde (BA), v.1, nº 1, p. 217-230, já/ju. 2021.

TAJI, Julius. Chiyao: Kamusi ya Kiyao-kiingereza-kiswahili ikiwa na faharasa za kiingereza na kiswahili=Yao-englihs-swahil dictionary with English and Swahili Glosses. Dar es Salaam: LOT Publications, 2017.

TARALLO, Fernandes. **A pesquisa sociolinguística**. 7.ed. São Paulo: Ática, 2003.

TAYLOR, Diana. **Arquivo e repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

TIANE, Anibal João. Dicinga vs diciinga: notas para a padronização do topónimo Lichinga, resgatando sua origem e significado. Maputo: ARPAC, 2018. Disponível em: https://dplpng.ibge.gov.br/images/dplpng/Artigo_Lichinga_UNGEGN_Final.pdf . Acesso em: 24 nov. 2024.

TIMBANE, Alexandre António. A variação e a mudança lexical da Língua Portuguesa em Moçambique. 2013. 318 f. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa). Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, São Paulo, 2013.

TIMBANE, Alexandre António. Os empréstimos do português e do inglês na língua xichangana em Moçambique. Linguagens – Estudos e Pesquisas, Catalão, vol. 16, n. 12, p. 29-55, 2012. Diponível em: https://sig.unilab.edu.br/sigaa/verProducao?idProducao=338455&key=9adcde3202c633630465a09e8af46549. Acesso em: 01 nov. 2024.

TIMBANE, Alexandre. **A lexicultura no português de Moçambique**. Linguagem: estudos e pesquisas, Goiânia, v.18, n.2, 2016. Disponível em : http://periodicos. ufcat.edu.br/index.php.lep/article/view/39577. Acesso em 1 de set. 2024.

TIMBANE, Alexandre. A educação na África lusófona e no Brasil: práticas, metodologias, métodos e gestão da educação. NJINGA e SEPÉ: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras, vol 2 n. Especial I, 2022. Disponível em: https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape/article/view/1077. Acesso em 14 de out. 2024.

TOMAZ, Omar; CHAVES, Rita. Entrevista com José Craveirinha. Scripta, v.6, n.12, 2003, p. 415-425. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/12498. Acesso em: 3 Jul. 2024.

TOMLIN, Jacob. **Comparative Vocabulary of Forty-Eight Languages**. Liverpool: Arthur Newling, 1865.

TORRES, Adelino. Islamismo: as fronteiras de um conceito. GONÇALVES, António Custódio (org.). **O islão na África Subsahariana**. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2003, p. 115-130.

UNESCO. **Declaração universal dos direitos linguísticos**, 1996. Disponível em: https://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/dec_universal_direitos_linguisticos.pdf . Acesso em: 16 jul. 2024.

VILELA, Mario. **Gramática da língua portuguesa, gramática da palavra, gramática da frase, gramática de texto**. Coimbra. Editora Livraria Almedina, 1995.

WEGHER, padre Luís. **Um olhar sobre o Niassa. Traços históricos- etnologicos**. Maputo: Paulinas, 1995.

WHITELEY, Wilfred Howell. **A Study of Yao Sentences**. Oxford: Clarendon Press, 1966.

ZAPPA, Francesco. Pour une approche islamologique aux langues africaines: le cas du bambara au Mali. In: GONÇALVES, António Custódio (org.). **O islão na África Subsahariana**. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, p. 149- 158.

ZAVAGLIA, Cláudia. Metodologia em ciência da linguagem: lexicografia. In: GONÇALVES, Adair Vieira; GOIS, Marcos Lúcio de Sousa (org.). **Ciências da linguagem:** o fazer científico? Vol 1. Campinas-SP: Mercado das Letras, 2012.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a literatura medieval. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

APENDICE 1

QUESTIONÁRIO

Caro participante, você está sendo convidado (a) a participar da entrevista, via virtual, do Projeto de Pesquisa "Laços matrimoniais e multiculturalismo: estudo lexicultural da cerimônia religiosa do casamento *ndowa* em Moçambique". Em casos de dificuldades de compreensão das questões, esteja à vontade em pedir esclarecimento.

1. **Identificação do participante**
    a) Sexo: F ( ); M ( ); Outro _____
    b) Idade ____ anos
    c) Casado ___ anos
    d) Religião**:** muçulmano/Islão ( ); Outro _____

2. **Escolaridade**

    Básico ( ); Médio ( ); Superior completo ( ); Superior incompleto ( ); Mestrado ( ); Doutorado ( )

3. **Situação sociolinguistica do participante.**

a) Qual é a sua língua materna?
_____
_____

b) Em que situações você fala a língua materna?
_____
_____

c) Que línguas você fala no seu dia a dia?
_____
_____

d) Dessas línguas, qual é que você fala mais?
_____
_____

e) Fala Português? _____ aonde/que situações?
_____

f) Quais línguas são faladas durante a celebração do casamento? Português ( ); Yawo ( ); Árabe ( ); Outras _____

g) Se for em árabe, todos compreendem? Sim ( ); Não ( )

h) Como chega a mensagem?

i) Você entende o árabe?

j) A celebração é feita em árabe, como são traduzidos os mandamentos para que o casal que não fala o árabe possa entender?

_____
_____

k) Quais as mensagens são passadas no casamento religioso?

l) Que rituais são envolvidos?

m) Se não se sentir constrangido (a) pode me falar os conselhos passados? Por exemplo, como tratar o marido, mulher, os familiares, os sogros, as crianças, a religião?

n) Você acha-se privado (a) desses conselhos?

o) Quais são as palavras cerimoniais mais comuns utilizadas no casamento muçulmano ndowa?

p) Como essas palavras são utilizadas no casamento muçulmano ndowa?

_____
_____

q) Quais são os significados das palavras cerimoniais mais usadas no casamento muçulmano ndowa?

_____
_____

r) Diga se existe algum significado especial associado a elas?

_____
_____

s) Conhece alguns nomes muçulmanos na cultura yawo, que sejam provenientes do alcorão?

_____
_____

t) Pode me falar algumas outras palavras de origem arábe contidas no portugês e no yawo que você conhece? O que simbolizam esses nomes?

_____
_____

u) Ndowa é árabe?

_____
_____

v) As palavras cerimoniais são exclusivamente utilizadas no casamento muçulmano ndowa ou também estão presentes em outras ocasiões ou rituais religiosos?

_____
_____

w) Existem critérios ou tradições específicas para essa escolha

_____
_____

4. Situação religiosa

a) O seu bairro tem quantas mesquitas? _____

b) Tem uma madrasa/escola corânica? _____

c) Você já frequentou? Sim ( ) Não ( )

d) Em que línguas você aprendeu o islão?

e) O Corão ministra-se em outras línguas? Sim ( ) Não ( ).

Se, sim, diga em que línguas

_____

_____

f) Quando é que você aderiu ao islão?

_____

_____

g) Que lhe convidou? Amigo(a) ( ); Esposo(a) ( ); Pais ( ); Outros

_____

5. Âmbito cultural

a) Quem pede o casamento na cultura yawo? Homem ( ); Mulher ( )

b) Por que?

_____

_____

c) Quantas mulheres o homem é permitido casar?

_____

_____

d) A mulher é permitida em casar mais de um homem? Sim ( ); Não ( ) Por que?

_____

_____

e) Pode descrever um pouco o casamento ndowa, desde a sua preparação, realização, o banquente?

f) Que tipo de alimentação é presente no casamento religioso?aceita-se bebidas alcoolicas?_____

_____

g) Temos visto pessoas de outras religiões a comparecerem no casamento NDOWA, como convidados dos nubentes. Como fica assegurada a presença desses, do ponto de vista da língua e alimentação? Como fica a questão de bebida desses? Por exemplo?_____

h) Há corte de bolo no *ndowa*? Sim ( ); Não ( )

i) Quais são os mandamentos muçulmanos sobre essa prática?

_____
_____

j) Na sua opinião é importante casar ndowa? Sim ( ); Não ( ) Por que?

_____
_____

k) Quem determina o casamento ndowa? Homem ( ); Mulher ( )

_____
_____

l) Quem pode ser padrinho em um ato religioso muçulmano?

_____
_____

m) Como é feita a escolha do noivo/a na religião muçulmana?

_____
_____

n) Há negociação do dote? Sim ( ) ; Não ( )

_____
_____

o) Como é feito/definido?

_____
_____

p) A quem vai esse valor?

_____
_____

q) Em casos de morte, como fica esse valor?

_____
_____

r) Nao achas ser comprada, ou não acha comprar a noiva com o valor do dote?

_____
_____

s) Em familia que não tem um valor não pode casar?

_____
_____

t) A mulher/homem casada NDOWA, a partir do dia do casamento, como fica a sua rotina religiosa?

_____
_____

u) Não há uma obrigação adicional, quando está casado?

_____
_____

v) Como é feita a realização do matrimônio? Cartório Registro Civil ( ); Tradicional ( ).

_____
_____

w) Quem celebra? Shee ( ); Conservador ( ). Por que?

_____
_____

x) É permitido celebrar o casamento muçulmano em um Cartório de Registro Civil? Não é Bidá?

_____
_____

y) Já vi algumas pessoas que se casam em casa, na mesquita e notário, o que se faz nesses diferentes momentos?

_____
_____

z) É recomendado ir ao notário?

_____
_____

aa) O que acontece para aqueles que lá vão? O que é aquele procedimento?

_____
_____

bb) Não acha mistura com algo cristão?

_____
_____

cc) A vestimenta tradicional da noiva tem algum significado dentro da cultura do casamento religioso muçulmano? Sim ( ); Não ( ). Por que?

_____
_____

dd) Há uma obrigação no uso da roupa tradicional no dia a dia da mulher? Sim ( ); Não ( )

ee) O que acontece com a mulher que não use?

_____
_____

ff) Qual é a vestimenta do homem?

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Laços matrimoniais e multiculturalismo: estudo lexicultural da cerimonia religiosa do casamento ndowa em Moçambique

Pesquisador: AGUEDA CRISTOVAO SIMAO

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 1

CAAE: 83169724.5.0000.5324

Instituição Proponente: Instituto de Letras e Artes- ILA

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 7.158.931

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram retiradas do arquivo de Informações Básicas do Projeto n.° 2412426, gerado pelo preenchimento dos campos de submissão da plataforma Brasil em 03/09/2024, e/ou do Projeto Detalhado.

Resumo: O presente trabalho, de caráter descritivo-interpretativo, tem por objetivo investigar, registrar e dar a conhecer as unidades lexicais usadas em cerimônia religiosa do casamento ndowa ou nikah, um ritual muçulmano na província de Niassa ao norte de Moçambique. Esse estudo elevará o conhecimento das culturas particulares desse país multicultural. Para a concretização, aplicar-se-á um questionário online com vista ao levantamento do léxico religioso, que vai formar um corpus de análise, conjuntamente com a recolha de alguns itens contidos no Dicionário do Português de Moçambique (DiPoMo), numa perspetiva bibliográfica. Do que espero até ao final, para além de apoiar no enriquecimento do DiPoMo, será também contribuir na pesquisa de culturas consideradas marginais, mas que resistiram ao movimento assimilacionista do passado colonial e do rebaixamento de todas as línguas faladas em Moçambique, considerando-as de baixo estatuto frente ao português, uma premissa linguisticamente equivocada, uma vez que as línguas bantu detêm o mesmo estatuto de língua que as línguas ex-coloniais.Palavras-Chave: Culturas. Cerimónia. Léxico. Muçulmano. Ndowa

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Investigar, registrar e dar a conhecer as unidades lexicais ou itens lexicais usados em cerimônia religiosa do casamento ndowa

Objetivo Secundário:

São objetivos secundários: (i) descrever o ritual que promove a geração do léxico inerente ao casamento religioso ndowa, tomando em conta o contexto da sociedade moçambicana, em particular da cidade de Lichinga, (ii) coletar e identificar as unidades lexicais de caracteres cerimoniais mais usados no casamento muçulmano ndowa; (iii) analisar os contributos dessas unidades lexicais para o enriquecimento do português moçambicanos e (iv) apresentar a relação constitutiva entre o léxico e a cultura/religião muçulmana no povo yawo.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos: A sua participação nesta pesquisa poderá causar riscos mínimos, como constrangimento, desconforto para falar de questões sensíveis (desvendar crenças, rituais, espiritualidade, etc), cansaço na entrevista ou ter sentimentos de comoção durante a conversa. Nisso, não querendo participar, poderá se recusar de responder as perguntas que lhe causem constrangimento ou qualquer inconveniência. Caso hajam possíveis perguntas que

quebrem ritualidades, observaremos estritamente as exigências de todos os rituais preceituados no islão. Em casos de proibição na captação de imagens ou fotografia aos nubentes, obedeceremos cuidadosamente às exigências.

Benefícios:Não haverá remuneração nem ônus por sua participação na pesquisa, de modo que a mesma deverá ser realizada de forma voluntária. Em contrapartida, caso haja alguma despesa por participar dessa pesquisa, poderá ser ressarcido o valor monetário gasto. Haverão benefícios indiretos que tem a ver com a preservação da cultura

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Conforme consta na p. 12 e p.13 do 'PREOJETO.pdf':

'Para geração de dados de análise deste estudo usaremos um questionário, que será administrado a 4 casais, como participantes, ou seja, 4 mulheres e 4 homens, todos maiores de 18 anos e que realizaram a cerimônia de casamento religioso nos últimos cinco anos, com vistas ao levantamento do léxico religioso e manifestações culturais a ele conexas. [...].

Para a consecução do estudo, trabalharemos com a comunidade religiosa do bairro de

Chiuaula, na cidade de Lichinga - Moçambique, durante a vigência do Mestrado, de acordo com o cronograma, pelo fato de ser um bairro relativamente homogêneo de etnia yawo e estar implantada uma mesquita e uma escola corânica (madrasa).'

Dessa forma, como os participantes não se encontram em Território Nacional o estudo não precisará ser analisado pelo sistema CEP/Conep, e sim pelo sistema da cidade do país proposto no projeto. Nesse caso, será liberado o Parecer Consubstanciado do CEP com a situação de Retirado, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS n 466 de 2012 e na Norma Operacional CNS n 001 de 2013.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Vide campo "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações"

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Diante do exposto no campo Comentários e Considerações sobre a Pesquisa, o CEP não procederá com a análise do projeto de pesquisa.

Considerações Finais a critério do CEP:

O Comitê de Ética em Pesquisa ¿ CEP delibera pelo encerramento da tramitação do projeto, razão pela qual não emitirá parecer de análise ética sobre a presente proposição.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2412426.pdf	03/09/2024 16:39:46		Aceito
Outros	QUESTIONARIO.pdf	03/09/2024 16:37:01	AGUEDA CRISTOVAO SIMAO	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA.pdf	03/09/2024 16:27:20	AGUEDA CRISTOVAO SIMAO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PREOJETO.pdf	01/09/2024 00:01:40	AGUEDA CRISTOVAO SIMAO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	31/08/2024 23:59:56	AGUEDA CRISTOVAO SIMAO	Aceito

Situação do Parecer:

Retirado

Necessita Apreciação da CONEP:
Sim

RIO GRANDE, 15 de Outubro de 2024

Assinado por:
DUANE BARROS DA FONSECA
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Itália, km 8, segundo andar do prédio das PRÓ-REITORIAS, Rio Grande, RS, Brasil.
Bairro: Campus Carreiros **CEP:** 96.203-900
UF: RS **Município:** RIO GRANDE
Telefone: (53)3237-3013 **E-mail:** cep@furg.br

Gmail daniel.oscardaniel.oscar@gmail.com

Compor

Caixa de entrada 6
Com estrela
Suspenso
Enviado
Rascunhos 1
Mais

Marcadores

SOBRE ETICA EM PESQUISA

Caixa de entrada ×

Agueda Simão <wupilemasimosya@gmail.com> segunda, 21/10/2024
para daniel.oscardaniel.oscar, lecapon

Prezado Professor.
Sou **Agueda Cristóvão Simão**, ex-aluna sua na graduação. Atualmente, me encontro cursando mestrado em Estudos Linguístico Grande/RS. Escrevo-lhe preocupado sobre a minha pesquisa, envolve uma trabalho com seres humanos, nas componentes língu Comissão de Ética da FURG, contudo foi rejeitada, alegando questões de territorialidade (vide anexo). Ou seja, a lei brasileira nãc no estrangeiro.

Neste contexto, pretendo saber se alguma universidade da regiao norte, com enfoque a UniRovuma, dispõe de uma Comissão de obter o parecer e autorização.
Cordialmente, Agueda.

P.S. Escrevo-lhe com conhecimento da minha orientadora.

Um anexo • Verificado pelo Gmail



PDF PARECER_CONSU.

Gmail daniel.oscardaniel.oscar@gmail.com

Compor

Caixa de entrada 6
Com estrela
Suspenso
Enviado
Rascunhos
Mais

Marcadores



Oscar Daniel <daniel.oscardaniel.oscar@gmail.com> 24/10/2024
para mim, lecapon

Boa tarde, Águeda!
Primeiro, pedir-lhe as minhas sinceras desculpas pela demora na resposta do teu e-mail, devido à preparação da cerimónia de gra
145 anos da morte de Mataaka I.
Segundo, respondendo a tua preocupação sobre a existência ou não de universidades moçambicanas que dispõem de uma comis
teu projeto de pesquisa que envolve trabalho com seres humanos nas componentes língua, religião e cultura, dizer-te que não tem
nossas universidades, estando, neste momento, à espera de aprovação da proposta da criação de gabinetes de ética, como justifi
Directora Executiva do Fundo Nacional de Investigação (FNI), num Seminário Anual de Pesquisa e Inovação, em outubro de 2022
Pedagógica de Maputo, que «o FNI trabalha no sentido de obter apoio da UNESCO para fazer um treinamento, por forma a constr
e foi nessa esfera que foi realizado o Workshop Nacional e Bioética da Ciência e Tecnologia e constituir o núcleo para a materializ
Ética» https://fni.gov.mz/2022/10/18/urge-consciencializacao-da-etica-na-ciencia-e-tecnologia-%EF%BF%BC/ .
Portanto, recomendo que use o termo de consentimento, o qual é utilizado nos estudos desta natureza por falta do gabinete ou co
universidades. Pode apreciar e confrontar com vários estudos sobre ritos de iniciação publicados no repositório da UEM - Universi
- Universidade Lúrio, entre outras universidades moçambicanas.
Creio que te respondi com satisfação e acredito que a tua universidade tome em consideração este documento para poderes avar
Por fim, desenho-te sucessos e qualquer preocupação, estou disponível para responder no que for necessário.
Saudações académicas

Óscar Rosário Jorge Daniel
Doutor em Linguistica do Português na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal. Especializado em Linguística Aplicada ao Ensino do Português. Pesc
Educação e Contextualização no Ensino (NUPECE); e do Centro de Pesquisa e Promoção Social (CPS) Niassa. Assistente Universitário na Universidade Rovuma- Instit
Biociências. https://orcid.org/0000-0002-5564-4538