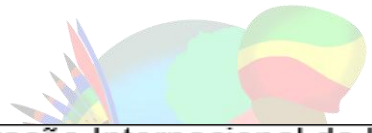
REVISTA NJINGA & SEPÉ

Revista Internacional De Culturas, Línguas Africanas e BrasileiraS

ISSN: 2764-1244

Vol.2, nº 2, 2022

® 2022 Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou duplicada com fins comerciais. Platform & Workflow by OJS/PKP. Acomodado na página: www.revistas.unilab.edu.br



Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

N659

Njinga & Sepé : Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. - Ano 1, n. 1 (2021)- . - São Francisco do Conde, BA: Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Unilab, 2021- .
v.

Editor: Alexandre António Timbane.
Co-editores: Denise Silva, Ezra Alberto Chambal Nhampoca, Kelly Priscila Lóddo Cezar, Manuel da Silva Domingos e Maria Goreti Varela Freire Silva.
ISSN 2764-1244.

1. Linguagem e cultura - Periódicos. I. Timbane, Alexandre António (Ed.).

BA/UF/BSCM CDD 405

Ficha catalográfica elaborada por Bruno Batista dos Anjos, CRB-5/1693

UNILAB

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Reitor
Roque do Nascimento Albuquerque

Vice-Reitora
Cláudia Ramos Carioca

Pró-Reitora de Extensão, Arte e Cultura
Fátima Maria Araújo Bertini

Pró-Reitoria de Graduação
Geranilde Costa e Silva

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
José Olavo da Silva Garantizado Júnior

Pró-Reitoria de Relações Institucionais e Internacionais
Artemisa Candé Monteiro

Diretor de Tecnologia da Informação
Giancarlo Cardoso Vecchia

Diretor do Instituto de Humanidades e Letras
Pedro Acosta Leyva

Diretora do Campus dos Malês-Bahia
Mírian Sumica Carneiro Reis

Editor-Chefe da Revista Njinga & Sepé
Alexandre António Timbane

Link: https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape/

Editor-chefe
Alexandre António Timbane (Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil)

Coeditores
Denise Silva (Universidade Federal da Grande Dourados e Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural, Brasil-Línguas e cultura indígenas brasileiras)
Ezra Alberto Chambal Nhampoca (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique-Cultura e Línguas bantu)
Kelly Priscila Lóddo Cezar (Universidade Federal do Paraná, Brasil- Cultura e Línguas de Sinais)
Manuel da Silva Domingos (Universidade Agostinho Neto, Angola-Línguas e culturas africanas)
Maria Goreti Varela Freire Silva (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde-Crioulos de base lexical portuguesa)

Conselho Científico - Membros Honorários
Abdelhak Razky (Universidade Federal do Pará, ILC/PPGL- UFPA, Brasil)
Amália de Melo Lopes (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde)
Angel Humberto Corbera Mori (Universidade de Campinas, Brasil)
Armindo Atelela Ngunga (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Auguste Moussirou Mouyama (Université Omar Bongo, Gabon)
Bayo Omolola (Department of World Languages and Cultures, Howard University, USA)
Bento Sitoe (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Cristina Martins Fargetti (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil)
Cristine Gorski Severo (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)
Eduardo de Almeida Navarro (Universidade de São Paulo, Brasil)
Elsa Pinto (Universidade de Timor Lorosa'e, Timor Leste)
Eugenio Nkogo Ondó (Filósofo e escritor-Guiné-Equatorial/Espanha)
Eugeniusz Rzewuski (Universidade de Varsóvia, Polônia)
Francisco Topa (Universidade do Porto, Portugal)
Geraldo Manuel Garcia Chinchay (Universidade Nacional Frederico Villarreal, Perú)
Gilvan Müller de Oliveira (Universidade Federal de Santa Catarina, Cátedra UNESCO, Brasil)
Habiba Naciri (Université Mohamed-V, Rabat-Agdal, Marrocos)
Hildo Honório do Couto (Universidade de Brasília, Brasil)
Hildizina Norberto Dias (Universidade Pedagógica de Moçambique)
Hugues Steve N. Koumba-Binza (University of the Western Cape, South Africa)
Isabel A. Santos (Universidade de Coimbra, Portugal)
João Kissunji Artur Alberto João (Ministério da Educação de Angola, Angola)
Luiz Carlos Cagliari (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil)
Malcolm Coulthard (Aston University/UK & University of Birmingham, Inglaterra)
Marcia Maria Damaso Vieira (Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Margarida Maria Taddoni Petter (Universidade de São Paulo, Brasil)
Maulana Reza Adhitama (Centro de Línguas LEAVCO, Indonésia)
M'bare N'gom (The James H. Gilliam, Jr.College of Liberal Arts Morgan State University, USA)
Nada El Ahib (Université Mohamed-V Rabat-Agdal, Marrocos)
Nadia Tadlaoui (Université Mohamed-V Rabat-Agdal, Marrocos)
Nélia Maria Pedro Alexandre (Universidade de Lisboa-Portugal)
Paulo Alexandre Castelão Vaz de Carvalho (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)
Ozouf Sénamin Amedegnato (University of Calgary, Canada)
Paul O'Neill (University Shiffield, Inglaterra)
Pere Conellas Casanova (Universidade de Barcelona, Espanha)
Peter Paul Welffens Lorenzo (Inst. de Invest. e Desenvolvimento em Política Linguística, Brasil)
Rosa Rodrigues (Universidade de Heideberg, Alemanha)
Rosane de Andrade Berlinck (Univ. Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil)
Ronice Müller de Quadros (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)
Rosangela Morello (Inst. de Invest. e Desenvolvimento em Política Linguística, Brasil)
Soulymane Bachir Diagne (Columbia University, USA)
Tânia Conceição Clemente de Souza (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Vanessa Teixeira de Freitas Nogueira (Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil)
Vicente Paulino (Universidade Nacional de Timor Lorora'e, Timor Leste)
Ximbani Eric Mabaso (University of South Africa, África do Sul)

Conselho Científico/Conseil Scientifique/Consejo Científico/Scientific Council
Adriana Viana Postigo Paravisine (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil)
Afonso Teca (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Alexander Yao Cobbinah (Universidade de São Paulo, Brasil)
Altaci Corrêa Rubim (Universidade de Brasília, Brasil)
Ana Karina Tavares Moreira (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde)
Ananda Machado (Universidade Federal de Roraima, Brasil)
Andérbio Márcio Silva Martins (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
Antônio Carlos Santana de Souza (Universidade de Estado de mato Grosso, Brasil)
Artinésio Saguate Widnesse (Inst. Sup. de Ciências e Tecnologia de Moçambique)
Artur Garcia Gonçalves (Universidade de Brasília, Brasil)
Arsène Elongo (Université Marien Ngouabi, Congo Brazzaville)
Augusto Rodrigues da Silva Júnior (Universidade de Brasília, Brasil)
Áurea Cavalcante Santana (Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil)
Basilele Malomalo (Univ.de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil)
Bruno Okoudowa (École Creusot & Buffalo University, Canada)
Clara Eliaabeth Chávez Suazo (Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazan, Honduras)
Daniel Perez Sassuco (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Davi Borges de Albuquerque (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
David Langa (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Delton Aparecido Felipe (Universidade Estadual de Maringá, Brasil)
Dioney Moreira Gomes (Universidade de Brasília, Brasil)
Domingas Monte (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Eduardo David Ndombele (Instituto Superior de Ciências de Educação do Uige-Angola)
Emanuel Correia Pina (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde)
Eugène Tavares (Université Assane Seck de Ziguinchor, Senegal)
Felix Rondon Adugoenau (Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil)
Fernando Tavares (Centro de Estudos Africanos-UNILAB, Brasil)
Gabriel Barros Viana de oliveira (Universidade de Brasília, Brasil)
Gervásio Absolone Chambo (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Habiba Naciri (Universidade Mohamed V- Rabat- Marrocos)
Hemerson Vargas Catão (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
Henrique Orlando Mateus (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Hounnouvi Christian Coffi (Université de Nantes, Laboratoire CRINI, França)
Ilídio Enoque Alfredo Macaringue (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil)
Inocente Luntadila Nlandu (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Itamar Rodrigues Paulino (Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil)
Jean-Arsène Yao (Université Félix Houphouet-Boigny, Costa de Marfim)
João Muteteca Nauege (Universidade Lueji A´Nkonde, Angola)
Jorge Kapitango (Universidade Agostinho Neto, Angola)
José Gil Vicente (Universidade Federal de Amazonas, Brasil)
Leonarda Jacinto José Maria Menezes (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Marcelo Nunes (Universidade de Timor Lorosa'e, Timor Leste)
Márcio Undolo (Instituto Superior de Ciências da Educação de Benguela, Angola)
Mateus Cruz Maciel de Carvalho (Inst. Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de SP, Brasil)
Maxwell Gomes Miranda (Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil)
Nassima Moussaoui (Université Ali Lounici, BLIDA 2, Algérie)
Nelsa João Nhantumbo (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Paulo Jeferson Pilar Araújo (Universidade Federal de Roraima, Brasil)
Priscila Alyne Sumaio Soares (Univ. Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil)
Rogério Matis (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Brasil)
Rosalina Zamora Jorge (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)

Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre (Univ. de Integ. Internac. da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil)
Salomé Nyambura (Kenyatta University, Kénia)
Silvana Aguiar dos Santos (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)
Silvia Lucia Bigonjal Braggio (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
Valéria Faria Cardoso (Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil)
Wondwonssen Alemayehu Haile (University of Ethiopia)

Consultores ad hoc especializados/Pareceristas/Avaliadores

André Artur Dalama Tchipaco (Universidade Cuito Cuanavale, Angola)
Aurora Almeida de Miranda Leão (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil)
Ayawovi Djidjogbe Fanho (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Togo)
Bernardo Sacanene (Escola Superior Pedagógica do Bengo, Angola)
Bernardino Valente Calossa (Universidade Católica de Angola, Angola)
Botelho Isalino Jimbi (Instituto Superior de Ciências da Educação em Benguela-Angola)
Clara Elizabeth Chavez Suazo (Universidade Pedagógica, Honduras)
Crisófia Langa da Camara (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Dabana Namone (Pesquisador Independente, Guiné-Bissau)
Davety Mpiuka (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
David Zefanias Chonane (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Dinis Vandor Sicala (Instituto Superior de Ciências da Educação em Benguela-Angola)
Euclides Victorino Silva Afonso (Universidade do Estado da Bahia, Brasil)
Ezequiel Pedro José Bernardo (Universidade Onze de Novembro, Angola)
Fábio José de Abreu Moura (Universidade Federal de Pernambuco, Brasil)
Faustino Moma Tchipesse (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Fernando Rafael Chongo (Universidade Púnguè, Moçambique)
Fortunato Pedro Talani Diambo (Escola Pedagógica da Lunda-Norte/Universidade Lueji A'Nkonde, Angola)
Francisco Alerrandro da Silva Araújo (Universidade de Campinas, Brasil)
Gervásio Absolone Chambo (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Helânia Thomazine Porto (Universidade Estadual da Bahia, Brasil)
Hermínio Ernesto Nhantumbo (Escola Superior de Jornalismo, Moçambique)
Hilário Sabonete Nhambalo (Direção Provincial da Educação de Cunene, Angola)
Iara Aparecida Garcia (SRE-MG, Brasil)
Joaquim João Martinho (Escola Superior Pedagógica do Bengo, Angola)
Jonathan da Rocha Silva (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina)
José de Inocêncio Narciso Cossa (Academia de Ciências Policiais, Moçambique)
Karina Mendes Nunes Viana (Universidade de Brasília, Brasil)
Karla Ferraz dos Anjos (Universidade Federal da Bahia, Brasil)
Leandro Andrade Fernandes (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil)
Letícia de Almeida Barbosa (Universidade Estadual Paulista, Brasil)
Lígia Scarpa Bensadon (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, Brasil)
Lúcia Maria Barbosa Lira (Universidade Federal do Amazonas, Brasil)
Lucivânia Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Tocantins, Brasil)
Luís Ausse (Universidade Católica de Moçambique, Moçambique)
Luís Chimuco (Instituto Superior João Bosco, Angola)
Manuela Garrett Benedito (Televisão Pública de Angola)
Mara Gonzalez Bezerra (Centro Universitário Leonardo da Vinci, Brasil)
Marcelo Alexandre Teodoro (Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Brasil)
Márcio Edu da Silva Undolo (Instituto Superior de Ciências da Educação de Benguela, Angola)
Maria Gessy Nunes de Souza (Colégio Maior Universitário de Madri-Espanha)
Mariana Eunice Alves de Almeida (Universidade Federal do ABC, Brasil)
Mary Ane De Souza (Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, Brasil)
Nanci Araújo Bento (Universidade Federal da Bahia, Brasil)
Narciso Homem (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Nelson Miguel Chimbili (Universidade Onze de Novembro em Cabinda, Angola.)
Norma Beatriz Reynoso (Instituto Pre-Universitário San Pablo- Tucumán, Argentina)

Pamela Tais Clein Capelin (Universidade Estadual de Maringá, Brasil)
Rajabo Alfredo Mugabo Abdula (Serviço Nacional de Investigação Criminal, Moçambique)
Ruan Sousa Diniz (Instituto INFNET/Instituto Idor, Brasil)
Sheila Perina de Souza (Universidade de São Paulo, Brasil)
Silas Fiorotti (Centro Universitário FMU, Brasil)
Sóstenes Valente Rego (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal)
Stanley Cunha Teixeira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil)
Thiago Evangelista Dos Santos (Universidade de Brasília, Brasil)
Vanúsia Amorim Pereira dos Santos (Instituto Federal de Alagoas, Brasil)
Wyclife Ong'eta Mose (Kenyatta University, Kenya)

Tradutores e Intérpretes de Línguas africanas e Brasileiras/Translators and Interpreters of African and Brazilian Languages/Traducteurs et interprètes de langues africaines et brésiliennes/Traductores e intérpretes de lenguas africanas y brasileñas

Ana Cristina Pereira da Silva (Sec.de Educação de São Francisco de Conde, Bahia, Brasil/Libras)
Andrea Carolina Bernal Mazacotte (Universidade Estadual Oeste do Paraná/Libras)
António Paulo Cuionja (Escola Superior Pedagógica de Bié, Língua Umbundu, Angola)
Cátia Manuel (Universidade Federal de Santa Catarina/ Crioulo)
Danilo da Silva Knapik (Universidade Federal do Paraná/Libras)
Emídio Jeremias Jossué (Escola Superior Pedagógica de Bié/Língua Umbundu, Angola)
Ester Tembe (Hospital Central do Maputo, Língua Moçambicana de Sinais, Moçambique)
Eziom-Geber Emmanuel Gusmão Palmeira Limeira (Libras)
Itaciara de Oliveira do Carmo da Silva (Sec. de Educação de São Francisco de Conde, BA, Libras)
Jéssica Gonçalves Honório (Universidade Federal do Paraná/Libras)
Klicia de Araújo Campos (Universidade Federal do Paraná,Libras)
Laurindo Machado (francês, inglês/ Moçambique)
Marco Barone (Universidade Federal de Pernanbuco/ Francês, inglês, /italiano/ Itália)
Moussa Diabate (Universidade de São Paulo, Université de Bamako, Mali)
Nuno Rodriguez Tchailoro (Universidade de Timor Lorosa'e, Timor Leste)
Pansau Tamba (Universidade Pan-Africana/ crioulo, francês, inglês/ Camarões)
Paulo Henrique Pereira (Universidade Federal do Paraná/Libras)
Segunda Cá (Universidade Federal do Paraná/crioulo e francês/ Guiné-Bissau)
Wagner silva Machado (Universidade Federal do Paraná, Libras)

Design de imagens e capa
Leonardo Fotchizes (UNILAB)
Alexandre Alejota Sapalo (UNILAB)

Logotipo da Revista
Anderson Nowogrodzki da Silva (UnB)

Instituições de apoio:

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

UNILAB
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

ipol
Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística

Indexação, base de dados e bibliotecas

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras

SUMÁRIO

Apresentação da edição

Seção I - Artigos inéditos e traduções/interpretações

1. Estudo da Morfologia Nominal em Kikongo, o caso particular do dialecto Kisikongo, Maria Madalena António e Narciso Benedito Homem 16-34
2. Descrição do aumento em Umbundu (R10), Daniel Peres Sassuco 35-49
3. Extensões que incrementam a valência de verbos meteorológicos, Calawia Salimo 50-68
4. Construções Ideofónicas do Léxico Nyungwe, Sóstenes Valente Rego 69-94
5. Inventário Zoonímico: Aborgagem na perspectiva sociocultural dos Ambundu, Miguel Lubwatu, Narciso Benedito Homem 95-109
6. O uso da dêixis pessoal como marcador de respeito: o caso do Changana, língua transfronteiriça, Bento Sitoe e Rosário Cumbane 110-140
7. Estratégia de desenvolvimento de termos em línguas moçambicanas: análise das tendências de comunicabilidade dos termos, Gervásio Absolone Chambo, Henrique Orlando Mateus, Nelsa João Nhantumbo 141-157
8. Pour une polygraphie éthiopienne: le cas de la langue bekwel, Peresch Aubham Edouhou 158-214
9. O crioulo cabo-verdiano: língua de resistência das ilhas e do mar, Geni Mendes de Brito 215-229

Seção II - Entrevistas, resenhas de livros

10. Nsamu ya nkinkulu kye Soyo: yetu moko ye maduki, Eugénia Emília Sacala Kosi 230-238
11. Liberdade de expressão e o exercício jornalístico na Guiné- Bissau, Seco Camará 239-241
12. Resenha do livro “A linguagem rural da Região de Major Porto, Município de Patos de Minas (MG): uma visão linguístico-ecossistemica”, Alexandre António Timbane 242-249

Seção III - Poesias e letras de canções populares

13.Kibeze, António Marques 250-253
14. Kungatave ni kurhula, Mabjeca Tingana 254-255
15. Xilahhweni xa vafi, Pastor Marcos Macamo 256-262

Seção IV - Relatos de experiências, fotos, receitas, ritos e festividades

16.Políticas públicas para pessoas com deficiência na Guiné-Bissau, Jailson Carlos Nanque 263-284

17. O “aiué de São Benedito” da comunidade quilombola do Jauari, Rio Erepecuru, Oriximná (Pará), João Felipe Lobato da Cruz, Marialda de Matos Santos 285-303

18. A relevância da tradição oral nas sociedades africanas contemporâneas, Nélsio Gomes Correia 304-321

19. Ideopatuagramas: Palavras esculpidas e carimbos imagéticos, Carlindo Fausto Antônio 322-365

Seção V – Provérbios, tabus e mitos

20. Gavita, caracol em Cruz, Carlindo Fausto Antônio 366-369

21. O casamento prematuro em Moçambique: práticas, crenças e implicações na escolarização da rapariga no contexto rural, Sónia Basílio Pinto, Natália Helena da Fonseca Bolacha 370-384

22. Écriture de l’enfance et filiation dans L’Enfant de Jules Vallès et Demain j’aurai vingt ans d’Alain Mabanckou : stratégies d’élaboration d’une esthétique de la singularité, Augustin Nombo 385-406

23. A mulher baiana e a luta contra o preconceito histórico no esporte em São Francisco do Conde (BA, Brasil), Maria Clara dos Santos Conceição 407-424

Seção VI - Línguas de sinais

24.Kika e a estrela encantada: entrevista sobre o cordel sinalizado, Danilo da Silva Knapik, Klícia de Araújo Campos, Kelly Priscila Lóddo Cezar 425-426

***

Apresentação do Vol.2, nº 2 (2022): Descrição e análise de línguas africanas e estudos socioculturais no Brasil

O **Volume 2, nº 2 (2022)** da Revista Científica **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras** é dedicado à "Descrição e análise de línguas africanas e estudos socioculturais no Brasil". Este número apresenta nove (9) artigos científicos (Seção I), para além de entrevistas e resenhas (Seção II), três poemas em línguas africanas (seção III), quatro textos que abordam diversos assuntos das culturas, arte e tradições (Seção IV), quatro textos sobre tabus, mitos e tradições (Seção V) e finalmente uma entrevista em Línguas Brasileira de Sinais (Seção VI). Os trabalhos publicados usam o espaço criado pela Revista para se apresentarem quer do ponto de vista descritivo propriamente dito (linguística descritiva) quer do ponto de vista de usos e práticas linguísticas (linguística comportamental) ou mesmo do ponto de vista de "resistência" ou política linguística individual ou coletiva.

O presente número destaca-se pela sua diversidade linguística e geográfica (i.e dos locais onde as línguas são faladas). Tendo em consideração a classificação de Guthrie (1948), o volume abarca estudos de línguas bantu que incluem as seguintes zonas geográficas e grupos linguísticos: Umbundu (R11), Kikongo (H16), Kimwani (G45), Cinyungwe (N53), Xichangana (S53), Citshwa (S51), Bekwele (A80). Esta diversidade linguística é representativa das línguas do grupo Bantu, em que, de uma forma geral, nos locais onde são faladas, são caracterizados por uma diglossia (explicita ou não), onde as línguas (ex)coloniais tem o estatuto alto decorrente do maior prestígio a elas associadas pelo fato de serem as línguas de administração e consequentemente de acessão social, e as línguas Bantu, com estatuto baixo, decorrente de fato de estarem confinadas a domínios familiares ou não-formais. Portanto, as línguas marcantes deste número são aquelas em que apesar de serem faladas pela grande maioria da população dos países onde são faladas, a língua do governo dos seus países é uma língua de origem europeia.

Olhando para as disciplinas dos estudos linguísticos apresentados, pode-se dividir o presente número em 4 grandes grupos corelacionados. O primeiro grupo, inclui textos de linguística descritiva das línguas bantu. Seguindo a ordem de apresentação do volume, o texto 1, de autoria de **Maria Madalena António** e **Narciso Benedito Homem** que descreve a Morfologia Nominal em Kikongo (H16), uma língua falada na República Democrática do Congo, República do Congo Brazzaville e na República do Gabão. Numa altura em que as línguas africanas no geral são responsáveis pela evolução da teoria linguística, este texto tipifica a constituição dá nome nesta língua quer do ponto de vista morfológico quer sintático ao mostra que o sintagma nominal em Kikongo é uma estrutura complexa resultante da combinação de pelo menos dois nominais e ligado por um conector selecionado a partir da natureza dos nomes envolvidos.

O segundo texto de autoria de **Daniel Peres Sassuco** descreve o aumento na língua Umbundu (R11), uma língua do grupo bantu falada em Angola. Um aumento é visto de formas diferentes na literatura, havendo vozes que o classificam como uma característica de morfologia e outras como da sintaxe porque marca a definitude do nome a que se associa. Numa perspectiva descritiva, o autor mostra que o aumento é obrigatório em nomes (substantivos) cujo ataque da primeira sílaba é uma consoante, portanto [-sil] e se neutraliza quando o mesmo constituinte é preenchido por uma vogal [+sil]. Também é ausente diante os prefixos de substantivos locativos, antropónimos,

topónimos e diante de prefixos pronominais. Segundo o autor, a presença do aumento é harmónica e não significativa.

O terceiro texto de autoria de **Calawia Salimo** analisa a morfologia do verbo em Kimwani (G45), uma língua bantu falada na região norte de Moçambique. Neste artigo sobre as extensões verbais nesta língua, o autor explica a natureza do argumento adicionado ao verbo meteorológico pela concatenação de algumas extensões verbais. Através do referencial teórico do Programa Minimalista (PM) (cf. Chomsky, 1995), os dados conduzem-no a concluir que cada extensão projeta seu próprio núcleo funcional em que a extensão é alojada e projeta seu próprio especificador, em que os argumentos inseridos recebem de forma configuracional os papéis temáticos, sendo que as extensões causativa e aplicativa adicionam mais um argumento hierarquicamente diferente na construção.

O quarto texto do número é da autoria de **Sóstenes Rego** e se dedica ao estudo preliminar dos ideofones em Cinyungwe (N53). Visando testar as hipóteses segundo as quais a maior parte das formas verbais podem ser ideofonizáveis, bem como que os ideofones são, em teoria, suscetíveis de gerar qualquer tipo de palavra, o autor através de uma análise interpretativa e introspectiva da língua conclui que ideofones são fontes importantes de fornecimento de material lexical no Cinyungwe e considera a hipótese de ser a raiz/ radical donde derivam a maior parte das palavras do léxico Nyungwe. O texto de Sóstenes Rego encerra estudos descritivos.

O texto seguinte, o quinto, de autoria de **Miguel Lubwatu** e **Narciso Benedito Homem** inaugura o que se pode designar de linguística comportamental. Neste texto, numa perspectiva sociocultural dos Ambundu (< Umbundu), os autores fazem um inventário zoonímico visando contribuir na preservação e divulgação dos nomes dos animais existe na cultura do povo Ambundu, em especial dos nomes do dialeto Lenge, falado na Província de Malange. Ao assim proceder, os autores estão em consonância com o Artigo 31º da Declaração Universal dos Direitos Linguístico (1996), segundo o qual “todas as comunidades linguísticas têm direito a preservar e usar em todos os domínios e ocasiões o seu sistema onomástico”.

O texto de **Bento Sitoe** e **Rosário Cumbane** analisa o uso da dêixis pessoal como marcador de respeito em Xichangana (S53) exploram as diferenças e semelhanças existentes entre o Changana falado em Moçambique e o falado na África do Sul no concernente ao uso da dêixis pessoal como marcador de respeito. Sendo o Changana uma língua transfronteiriça, aventam a hipótese de haver diferenças na forma como os seus falantes manuseiam as expressões deícticas pessoais para expressarem respeito na comunicação (cf. Crystal, 1997). Os dados analisados comparativamente foram extraídos de duas novelas changanas, uma moçambicana e outra sul-africana. Estes dados revelaram que entre as duas comunidades há um uso díspar dos marcadores de respeito, havendo, contextos em que as duas manifestam as mesmas características, concluindo-se desta forma que o leque de dispositivos que os membros destas comunidades descritas nas duas obras analisadas, empregam na expressão de respeito e cortesia advém da apreciação das relações sociais que eles estabelecem entre si, os papéis sociais que estes desempenham, a idade e o gênero.

Gervásio Chambo, **Henrique Orlando Mateus** e **Nelsa João Nhantumbo** analisam as tendências de comunicabilidade dos termos associados às doenças desenvolvidos nas línguas moçambicanas com base nas estratégias de desenvolvimento terminológico. Com base em um corpus constituídos por 166 termos associados a 12 doenças desenvolvidas em 6 línguas moçambicanas e usando as dimensões terminológicas (cognitivo, linguístico e comunicativo) (Sager, 1990), o estudo constatou que, a comunicabilidade hierarquiza as estratégias de desenvolvimento de termos. O estudo conclui que o desenvolvimento de termos nas línguas moçambicanas exige que se

contemple a avaliação dos níveis de comunicabilidade por forma a salvaguardar a comunicação.

O texto oitavo de autoria de **Peresch Aubham Edouhou** faz um ensaio de escrita de Bekwele ou Bekwel (A80), uma língua do grupo bantu falada nas Repúblicas de Congo, Camarões e Gabão. A pesquisa apresenta uma proposta da ortografia do autor contribuindo para a preservação das línguas africanas que ainda são ágrafas e não sendo línguas de ensino. O autor pretende homogeneizar o discurso gráfico ao longo do exercício da linguística comparada e propondo uma escrita das línguas etíopes usando os hieróglifos, os alfabetos copta e latino. Este trabalho nos chama atenção na complexidade de criação da ortografia nas línguas africanas.

Com o texto de **Geni Mendes de Brito** encerra os artigos da temática deste número, ao fazer um texto de política linguística de resistência das ilhas e do mar, concretamente do Crioulo de Cabo-Verde. O texto explicita que o crioulo, que surge a partir da necessidade de comunicação de diferentes povos que participaram do processo de povoamento do Arquipélago de Cabo Verde, é um dos principais símbolos da identidade crioula. Aborda o conceito de línguas crioulas, formulado a partir de uma visão sociolinguística e geopolítica, refletindo o cruzamento entre o português como "língua do poder" e o crioulo como "língua subalterna". Objetiva conhecer os importantes processos que envolveram o desenvolvimento do crioulo, denominada mais tarde de "língua cabo-verdiana", desde a sua origem à sua atuação e interferência na questão da constituição da língua nacional e oficial em todo o Arquipélago. O texto conclui que a oficialização da língua cabo-verdiana ultrapassou as fronteiras das ilhas e do mar e tornou-se a língua da diáspora, da resistência e da identidade do cabo-verdiano.

A **Seção II** apresenta três textos: o primeiro é uma entrevista da transcrita por **Eugénia Emília Sacala Kosi** que objetiva conhecer a forma como são apresentadas as narrativas africanas de origem do município do Soyo, na província do Zaire, norte de Angola. Para tanto, foram entrevistados no município três "mais velhos": senhor Tomás Paulo, o senhor Paulo Pedro e o senhor Estevão Nvemba. O "mais velho" é considerado na cultura *nsolongo* e na cultura bantu de sábio, ou seja, uma biblioteca viva que passa os seus ensinamentos para as gerações posteriores. Tomamos, com isso, a ideia de que pela tradição oral se recebe a herança de conhecimentos. Os mais velhos entrevistados discorrem sobre as personagens envolvidas na formação da província do Soyo, no antigo reino do Kongo, a partir de descendentes de Mbanza Kongo, a capital do reino. A partir destas personagens, notamos que a figura feminina se impõe pelo seu papel na construção dessa etnia. Nesta entrevista não estruturada, de forma a permitir uma maior liberdade aos entrevistados, observamos o papel da tradição oral na construção da identidade *nsolongo*.

O segundo trabalho é da autoria de **Seco Camará** que por meio de artigo de opinião levanta os problemas da "Liberdade de Expressão" na República da Guiné-Bissau. Os argumentos do autor se baseiam em fundamentos da Constituição da República e no Estatuto do jornalista guineense, buscando analisar como os jornalistas locais se encontram confrontados com a realidade política que limita as liberdades previstas na constituição. O texto chama atenção para a necessidade do respeito ao Art.56º da Constituição que garante a liberdade de imprensa.

O terceiro texto é uma resenha do livro intitulado "a linguagem rural da Região de Major Porto, Município de Patos de Minas (MG): uma visão linguístico-ecossistemica", obra da autoria do professor Emérito da Universidade de Brasília, o Professor Doutor Hildo Honório do Couto. O Professor Pere Comellas-Casanova da Universidade de Barcelona escreveu a contracapa do livro e descreve que a obra é um exercício de nostalgia, uma vez que é o contrário da visão ecolinguística e diversófia em que se baseia. O autor do livro procura trazer conceito-chave e busca uma leitura mais solene e tranquila com uso de terminologia da variedade local do português.

Na **Seção III** nos apresenta tres poesias sendo duas em língua kikongo e dois em língua changana. O primeiro texto (Kibeze) é da autoria de **António Marques**, poeta angolano, natural de Icolo-e-Bengo e radicado na Suécia. É tradutor especializado de inglês/português. Desde o começo dos anos 80, optou por um caminho singular na literatura Angolana: a revalorização e promoção de culturas e línguas autóctones, especificamente o Kimbundu. O segundo texto é do moçambicano **Mabjeca Tingana** que desafia o rumo normal da poesia moçambicana publicando seus textos em língua changana, uma língua bantu mais falada no sul de Moçambique. O escrito faz questão de não traduzir os seus textos justamente para valorizar a sua língua, preservá-la para além de demonstrar que é possível desenvolvermos a oratura com base nas línguas autóctones. Finalmente, esta seção termina com a poesia do **pastor Marcos Macamo**, escritor muito experiente na literatura/oratura africana em língua changana. O poema carrega traços da oratura, especialmente a presença de ideofones. Para além disso, a poesia do Pastor Marcos Macamo carrega o imaginário característico do Eu poético próprio da comunidade de fala. O leitor da poesia facilmente se revê nas práticas socioculturais do grupo linguístico ao qual se insere.

Na **quarta Seção**, o primeiro texto tem como título “políticas públicas para pessoas com deficiência na Guiné-Bissau” e é da autoria do pesquisador guineense **Jailson Carlos Nanque**. O texto debate a integração social dos deficientes de forma geral, buscando entender como se dá a materialização da política de inclusão na Guiné-Bissau. A pesquisa busca entender como integrar os deficientes as escolas públicas, nos transportes públicos e na sociedade no geral.

O título “aiué de São Benedito” da comunidade quilombola do Jauari, Rio Erepecuru, Oriximná (Pará) da autoria de **João Felipe Lobato da Cruz, Marialda de Matos Santos**, aborda reflexões relacionadas ao “olhar” para as práticas que celebram e fortalecem a identidade, bem como os ritos religiosos nas manifestações culturais presentes na comunidade de remanescentes de quilombos brasileiros. Os autores buscam valorizar as manifestações religiosas e culturais afro-brasileiras que em muitos momentos busca elementos simbólicos e de identidade.

Nélsio Gomes Correia apresenta-nos o texto “relevância da tradição oral nas sociedades africanas contemporâneas” analisa como a tradição oral enfrenta muitos obstáculos devido as tensões entre ela e a escrita, provocando pelas mudanças impostas ou influenciadas pela modernidade nas sociedades em África. A pesquisa mostra o papel da tradição oral na África, como meio de transmissão dos saberes e da preservação das identidades culturais. A pesquisa concluiu que a tradição oral permite o aprendizado mútuo entre gerações ou camadas sociais diferentes em África. Entretanto, a memorização literal tem muita importância na tradição oral, sendo que é através dela que os mais velhos guardam as informações sobre histórias das suas épocas, dos seus antepassados e depois passam para novas gerações e este processo é contínuo.

O trabalho do escritor **Carlindo Fausto Antônio** tem como título “Ideopatuagramas: Palavras esculpidas e carimbos imagéticos” que é um trabalho artístico de produção escrita. Os ideopatuagramas são fontes milenares e referências indispensáveis, no que toca à conceituação dos ideogramas, são os hieroglifos egípcios, cujas palavras são esculpidas e, por igual importância, o são também as produções dos povos Akan, no mosaico imagético adinkra. De acordo com o autor, as habilidades no processo da tecelagem é uma marca Akan. Os tecidos Adinkra, pano africano impresso, é portador de signos e veículo de uma língua ou linguagem de sinais, imagens e filosofias carimbadas. Vale apenas observar o traçado de cada arte apresentada.

Na **Seção V**, o texto inaugural é um conto intitulado “Gavita, caracol em Cruz”. O **conto** é um gênero literário que possui narrativa curta e tem sua origem da necessidade humana de contar e ouvir histórias. O escritor **Carlindo Fausto Antônio** conta-nos uma história que ocorre com o caracol chamado Gravita.

O segundo texto “O casamento prematuro em Moçambique: práticas, crenças e implicações na escolarização da rapariga no contexto rural” da autoria de **Sónia Basílio Pinto** e **Natália Helena da Fonseca Bolacha** critica o casamento prematuro em Moçambique incentivado pelas práticas culturais. As autoras mostram que a casamento prematuro constitui uma das razões que contribui para a desistência escolar precoce da rapariga no ensino primário, causando analfabetismo feminino e consequentemente, as desigualdades de gênero e sociais. O casamento prematuro prejudica o desenvolvimento da mulher e influencia negativamente na escolarização da rapariga. As autoras concluem que as implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural são a desistência escolar precoce da rapariga associando-se a gravidez precoce, maternidade infantil e doenças que impossibilitam a rapariga de continuar os estudos nos níveis subsequentes e consequentemente não consegue ter acesso ao mercado de trabalho.

Le texte “Écriture de l’enfance et filiation dans L’enfant de Jules Vallès et demain j’aurai vingt ans d’Alain Mabanckou: stratégies d’élaboration d’une esthétique de la singularité a été écrit par **Augustin Nombo.** L’autheur explique que les figures des enfants émanent évidemment des jeux de souvenirs (souvenirs littéraires des amitiés infantiles) puisque l’écriture de ces deux auteurs suggère une sorte de libération, de restitution des expériences vécues. Si les rapports familiaux sont ponctués chez Vallès de douleurs et de marginalité, ils participent, au contraire, d’une dynamique permettant à l’enfant de bénéficier de la protection, mieux, de l’apprentissage de la vie. Car écrire l’enfance consiste donc à interroger les liens entre l’enfant et la structure familiale nucléaire.

No texto “a mulher baiana e a luta contra o preconceito histórico no esporte em São Francisco do Conde (Bahia, Brasil)” da autoria da **Maria Clara dos Santos Conceição** levanta os problemas de desigualdades de gênero no Brasil e em especial em São Francisco do Conde, na Bahia. A autora demonstra que a sociedade tem rotulado esportes classificando-os como masculinos ou femininos. A mulher brasileira tem sentido preconceito e exclusão em alguns esportes considerados “esportes para homens”, como é o caso do futebol, basebol, golf, boxe entre outros. A pesquisa conclui que as mulheres podem exercer a prática esportiva (o boxe) sem o sentimento de inferioridade em relação aos homens. As mulheres devem buscar o seu espaço na sociedade independente de raça, sexualidade ou religião, sem querer igualar-se aos homens, pois elas têm características e qualidades próprias.

A última seção, a **Seção VI** é uma entrevista feita pelo Prof. **Danilo da Silva Knapik** para a Profa. **Klícia de Araújo Campos** da Universidade Federal do Paraná. Nesta entrevista, a Profa. Klícia relata os preconceitos vividos por ser surda e nordestina. Parte de sua história de vida é representada pela personagem principal Kika, uma adolescente surda e tem sinal em Libras, que é a Letra K, apontada para as “três pintinhas” que tem no rosto. Kika é solitária, porém muito curiosa e inteligente. Mora na cidade de Teixeira-Paraíba (onde nasceu o cordel), vive com sua família e tem dificuldades de entender o que se passa na sua família (danças, folheto e contação de histórias) e se comunicar com seus familiares, pois não sabem libras. A entrevista é traduzida para a língua portuguesa pela Profa. **Kelly Priscila Lóddo Cezar**.

Com esta diversidade de textos, diversidade de línguas e culturas associadas, os editores consideram que através da partilha de conhecimentos e tecnologias linguístico-culturais pelos autores dos textos deste número, os leitores se enriquecem em conhecimentos, experiências linguísticas e, sobretudo de viagens a cosmovisões diferentes e semelhantes das/pelas línguas africanas. Salientamos que por ser textos de vários autores e de vários lugares geográficos, haverá diversidade nas variedades linguísticas usadas, fato que preferimos não uniformizar em respeito à diversidade linguística e cultural, a qual a nossa revista representa e apoia. Estes textos usam

variedades de português, o que mostra o pluriliguismo desta língua, uma vez que entendemos que existem especificidades dentre os países falantes do português. Assim sendo, tal como as línguas indígenas brasileiras africanas e demais línguas, as variedades linguísticas e das culturas associadas são bem vindas. Esperamos que o leitor possa se deliciar com a diversidade cultural e linguística que é a proposta da Revista. Em todos os textos, as referências são apresentadas seguindo as formas APA ou ABNT.

Agradecimentos especiais aos pareceristas que com muita responsabilidade avaliaram os textos e contribuíram para a qualidade dos textos publicados.

À todas e a todos, desejamos uma ótima leitura!

Os editores/organizadores do Vol.2, nº 2 (2022)

Profa. Dra. Ezra Chambal Nhampoca (Universidade Eduardo Mondlane – Moçambique/Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal)

Prof. Dr. David Alberto Seth Langa (Universidade Eduardo Mondlane – Moçambique/Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

18/09/2022

Declaração Universal de Direitos Linguísticos (1996)

Artigo 8.º

1. Todas as comunidades linguísticas têm o direito de organizar e gerir os seus próprios recursos, com vista a assegurarem o uso da sua língua em todas as funções sociais.
2. Todas as comunidades linguísticas têm o direito de dispor dos meios necessários para assegurarem a transmissão e a projeção futuras da língua.

Artigo 9.º

Todas as comunidades linguísticas têm direito a codificar, estandardizar, preservar, desenvolver e promover o seu sistema linguístico, sem interferências induzidas ou forçadas.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | v.2, nº 2 | p.16-34 | jul./dez. 2022.

Ntangilu mya m´vovo mya zinkumbu muna kikongo Kisikongo

Maria Madalena António *
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-3185-276X
Narciso Benedito Homem **
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-2248-1901

Lukufiku: empava tuzolele sunzula muna soneka ovava, lukasakeso lwa tuka muna mboka alusunzulu lwa salu kya kubikilu kua n´kanda a nsangu Njinga & Sapé. Entangilu ina yo ntu a longi Ntangilu mya m´vovo mya zinkumbu muna kikongo, mvavuilu a mpovelo a kisikongo. Ekikongo kina vana tini kia H10, ntinga mosi ivovuanga mu kati yo kuna mbazi a mbambi za Ngola. Ivovuanga kuna nzi ya kongo Democrático, kuna kongo Brazzaville yo kuna Gabão. Muna mpava eyayi tuzolele vanga enkeveselo a ntangilu mya m´vovo mya zinkumbu muna kikongo mpasi vo tualenda sunzula ezimvangilu za yayi endinga, empovelo a zunga yo sadisa owantu bazaya vo aweyi una wavangilwa yo weyi wuna wa kubamena ezinkumbu. Eziku kia yayi empava ina muna kuma kya zya vo, emvutu zilenda twasa lusadisu muna nzenzama za simiku zantete zankumbu, yo muna isina ya zinkumbu ya akaka alandi a zinkumbu. simiku zantete zankumbu zina ye fulu kia n´funu muna mpangama a zinkumbu. Enkumbu ya vangilwa ye nkudikilu ilenda kala, ye mvitisa za nkumbu ye isina ya zinkumbu, una tulenda mona muna mbwangumuna a salu. Embundani a mim´vovo muna kikongo mina ye mpangama ya mpwena mudiambu dia luwawanu lua zinkumbu zole zakanganeswa kwa yikanesa yilenda soba.

M´vovo mia vatalala: Ntangilu mya m´vovo; Nkumbu; Kikongo ye Kisikongo

Estudo da Morfologia Nominal em Kikongo, o caso particular do dialecto Kisikongo

Resumo: A pesquisa subordinada ao tema “Estudo da Morfologia Nominal em Kikongo, o caso particular do dialecto Kisikongo” que aqui propomos descrever é motivada a partir da chamada feita pela revista Njinga e Sapé para a submissão de artigos. O Kikongo encontra-se na zona H10, é uma língua transnacional, falada em Angola e fora das suas fronteiras, nomeadamente, na República Democrática do Congo, na República do Congo-Brazzaville e na República do Gabão. Pretendemos com esta pesquisa fazer uma síntese da morfologia nominal em Kikongo, dos seus constituintes e da formação e estruturação dos nomes. A pertinência desta pesquisa reside no facto de os resultados poderem vir a contribuir para a divulgação das bases nominais, dos seus prefixos e outros acompanhantes do nome. Os prefixos nominais jogam um papel relevante na formação do nome. O nome é composto de um argumento facultativo, de um prefixo nominal e de um tema nominal como se pode conferir na descrição feita. O sintagma nominal em Kikongo é uma estrutura complexa resultante da combinação de pelo menos dois nominais, ligados por um conector que pode variar.

* Professora do Ensino Médio no Colégio do Pangila e na Universidade Angostinho Neto. E-mail: mariamadalenaantoniomadalena@gmail.com
** Docente da Faculdade de Letras da Universidade Agostinho Neto e da Universidade Metodista de Angola, já ministrou aulas no Instituto Superior de Educação de Luanda. Docente do Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, do Departamento de Secretariado Executivo e Comunicação Empresarial; É pesquisador do Centro de Estudo do Deserto onde tem desenvolvido trabalhos de pesquisa. Email: narcyhomem30@gmail.com

Palavras-chave: Morfologia Nominal; Nome; Kikongo; Língua Transnacional; Dialecto; Kisikongo.

1. Lusunzulu

Etuku dia salu ekyaki i muna lukasakeso tuakele lwawu, wawu twatambwidi emvinda kuna kwa akubiki a n´kanda a nsangu Njinga & Sapé. Muna mboka eyayi, tuzolele zingumuna entangilu a mim´vovo mya nkumbu muna kikongo, vavuilu a mpovelo a kisikongo.

Akinavo o kikongo ndinga mosi muna ndinga za bantu, zivovuanga omu Ngola ye zaka nsi nese kuna nsi a Kongo Democrático, kuna nsi a kongo Brazzaville, yo kuna nsi a Gabão. Oyandi omu nsi okayananga efulu ye ndinga za kanda dya Nígero Kongolesa ye kanda dia indo-europeias. Tala Dubois et al. (1973, muna lukaya lwa 270). Idiawu vo, muna ntangilu azindinga oyandi una vana tini kia H10, konso owu wa kimpambwila kya Guthrie (1948).

Muna mutadidi entangilu a zimpova za kikongo, tusongele empila za wantu wole, Fernandes yo Ntondo (2002) yo Lima (1970). Tuavavidi ovanga enfuaninika za zimpova tuka muna salu kiavitisua kua Luvunga (2014, muna lukaya lwa 4), tubokele en´soneki miole.

1. Fernandes yo Ntondo (2002), Kimboma, Kihungu, Kipombo, Kisikongo, Kipaka, Kikwakongo, Kikoci, Kinzenge, Kisuku, Kiyaka, Kinsonso, Kizombo, Kisolongo, Kiwoyo, Kilinji, Kisundi, Kiyombe ye Kivile.
2. Limas (1970), Bachikongo, Bakongo, Balwango, Bakano, Basuku, Bayaka, Basoso, Bazombo, Basolongo, Bawoyo, Balinji, Basundi, Bavile ye Bayombe.

Fernandes yo Ntondo (2002), asongele kumi ye nana dia mpovelo o Lima (1970) osongele kumi ye ya. Muna zimpovelo basonga, ekumi zafuanana, nana vo, ezimpovelo zisongelo kua asoneki antente zina ye nsimiku zantente a /Ki-/ izayenda ebetela ye kamba kia N´sambwadi (7) empova za sunzuilu kua n´soneki a n´zole zina ye /Ba-/, i simiku zantete a kamba kia zole. Muna mpova zaingi zina yo kikongo, tusolele kutikila omambu muna mpovelo za Kisikongo, kivovuanga kuna zunga kia zaire.

2. M´vovo mya zinkumbu

Em´vova a mim´vovo mia zinkumbu mya kele ati omulumbu kya unu, yasasilwa mu mpila zaingi yo kwa asoneki ayingi una tulenda tala kwa Sandmann (1997), Casanova

(2009), Ngunga (2014), Ntondo (2006), Gallisson yo Coste (1983), Lamas et al. (2000) yakaka asoneki aya ke tusamuini ko. Iwawu vo, asoneki aumosi aya tukayanese engindu za mim´vovo mia zinkumbu i ndongokelo i tanganga en´kubilua zi kubikiluanga em´vovo: ezimolofe. Iwawu, ndambu am´funu muna nsonekeno a zindinga.

Om´vovo a mim´vovo mia nkumbu landila Dubois et. al. (1973, muna lukaya lwa 421) muna minsiku mya zindinga za nkulu indambu i tanganga endongokelo a zimpila a mim´vovo (nsobelo ye mpangama), muna ntalana ye ntanga a isalu ovo an´siku a ndandani a mi´vovo.

Ovovele dyaka vo, e ntangilu a zimpila za mim´vovo longi dimosi dya zayi wa zindinga dina yo lukanu emolofe kuna yaka ndambu otanganga empangama yandi ya mukati, muna kubika mvangilu dyaka otanganga empila eyayi empangama ivangamenanga ye ngikana ye miaka m´vovo milenda kala miatotakana yo yandi muna mpila atunda ayibingua muna lusansu ye yimpambwila ya mim´vovo, muna kala ye tuku a ndungidi a ndandani mia m´vovo yo zayi wa nsasa.

Entangilu a zimpila za mim´vovo mya zinkumbu i ndambu a ntangilu a zimpila za mim´vovo ibinganga muna ntangilu a nkumbu muna ndinga sasuasuana tuka vana mvangamena, nsoba ye nsikidisa.

3. Kamba za zinkumbu “avambudi”

Landila esalu iasonama kala ya kamba za zinkumbu muna zindinga za suasuana za bantu, itunete kuna nsobanesa azita muna ndinga ye ndinga, (Tala Andrade 2007), muna ndinga za bantu zayingi Ntondo (2006), muna Ngangela; Diarra (1990), muna Úmbúndù, Kímbúndù, Cókwè ye Kíkóngò; Ngunga (2014), muna zaka ndiga za Moçambique, Pedro (1993), muna Kímbúndù, Ndonga (1995), muna Kíkóngò), oyu wa nsuka osongele 18 yovo 22. Endinga isolelo ye mpova 18 dya kamba ina, una wulendwa tala omu vangala kya fikula kina okunsi.

Esta/e tabela/ quadro, além de dever estar numerado, deve estar encimada/o pela sua identificação, que diga exatamente de que se trata, ainda que isso possa estar patente no texto que o/a precede, tal, aliás, como procedeu na página 10.

Tabela 1: Kamba za zinkumbu “avambudi ”

cl.	PN	PP	PV
1	**mu-, N’-, Ø-**	**yù-ndù**	**ù-, ò-, kè-, Ø-**
2	**a-, wa-**	**à-**	**à-**

3	**mu-, N'-**	**wu-**	**wu-**
4	**mi-, N-'**	**mi-**	**mi-**
5	**di-, Ø-**	**di-**	**di-**
6	**ma-**	**mà-**	**mà-, mè**
7	**ki-, Ø-**	**ki-**	**ki-**
8	**Yi-,Ø-**	**yì-**	**yì-**
9	**yi- Ø-,N'-**	**yì-**	**yì-**
10	**zi-, Ø-,N'-**	**zì-**	**zì-**
11	**lu-**	**lù-**	**lù-**
13	**tu-**	**tù-**	**tù-**
14	**wu-, Ø**	**wù-**	**wù-**
15	**ku-, Ø-**	**kù-**	**kù-**
16	**va-**	**Và**	**Và**
17	**ku-**	**Kù**	**Kù**
18	**mu-**	**mù-**	**mù-**
19	**fi-**	**fì-**	**fì-**

Fonte: Elaboração Própria dos autores, com adaptação 2022

4. Mpangila a kamba zazinkumbu muna Kikongo/Kisikongo

Kamba 1:

Simiku zantete zankumbu za zazi ekamba izisonganga owumosi, emolofe za kyaki ekamba: /mu-/, /N'-/ ye /Ø-/.

a) /mu-/, eyayi molofe itekawanukanga kunanima a sina dya nkumbu yi yatikilanga muna ningu, yilendampe moneka kunanima a sina kiyatikilanga muna n´zunu.

1) *mwánà* */mu-ana/* *'criança'*

2) *múntù* */mu-ntu/* *'pessoa'*

b) /N'-/, imonekanga vana n´tuala a yisina iyatikilanga ye zu dia laka.

3) *M´búnzì* */N´- bunzi/* *'filho menor'*

4) *N'tékélò* */N'-tekelo/* *'neto'*

a) /Ø-/, emolofe ivovelo ikalanga muna zinkumbu zisonganga yitu.

5) *yáyà* */ø-yaya/* *'mano ou mana'*

6) *tàátà* */ø-taata/* *'pai'*

Kamba 2:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba muna mpila a zai a mvangilu a m´vovo yandi itunganga o wulolo ua zinkumbu zina kuna kamba kia ntete.(1). Iwawu, emolofe kesonganga izazi: /a-/ ye /wa-/.

/a-/,

/wa-/, eyayi emolofe iyantete yiteka monekanga kua sina /-ntù/ ye /-ána/.

7) wánà /wa-ana/ 'crianças'

8) wantù /wa- ntu/ 'pessoas'

/à-/, imonekanga vana n´tuala a yisina yiyatikilanga muna zu dia laka ye aya bena ye mvitisa a /ø/.

9) àbúnzì /a-bunzi/ 'filhos menores'

10) àtékólò /a-tekelo/ 'netos'

b) /Ø-/, emolofe ivovelo ikalanga muna zinkumbu zisonganga yitu.

11) àkìyáyà /a-ki-yaya/ 'manos ou manas'

12) àtàátà /a-taata/ 'pais'

Kamba 3:

Omfunu wa simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba izisonganga o wumosi, osonganga emi en´landi za molofe: /mu-/, ye /N'/.

a) /mu-/, Ezazi emolofe ziwanukanga yo vana sina kiyatikilanga muna ningu yo vana veteka yatikilanga esina kia zu dia laka.

13) mùndélè /mu-ndele/ 'branco'

14) mwínsè /mu-inse/ 'cana de açúcar'

15) mùngìéngìé /mu-ngiengie/ 'gajajeira'/ bagageira?

b) /N'-/[1], yimonekanga vana n´tuala a esina kiyatikilanga vana muna zu dia laka.

16) N'lútà /N-luta/ 'lucro'

17) N´kókò /N-koko/ 'rio'

Prefira '…' a "…", este último reservado para destaques de vária ordem e não propriamente para inserir sentido ou significado de palavra, expressão ou frase.

Vamos optar pela sugestão da primeira '…'

Kamba 4:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba yandi otunganga owulolo za zinkumbu ziwanukini kuna kamba kia n´tatu (3). Iwawu, emolofe kesonganga izazi: /mi-/, /n'/.

a) /mi-/, ikiantete kiteka monekanga kua sina kiyatikilanga muna zu dia laka,yo kiteka vitanga vana veyatikilanga esina kia ningu.

(1) konso owu Domingos (2006: 51), "emvitisa akamba kia n´tatu (3) i sangalakesuanga ye mvitisa ankumbu ya kamba kia (1). E nsuasuani kua kamba yawu yole ina muna mvangila awulolo."

18) *mìndélè* */mi-ndele/* *'brancos'*

19) *mínsè* */mi-nse/* *'canas de açucar'*

20) *mìngìéngìé* */mi-ngiengie/* *'gajajeiras'*

/N'-/, imonekanga vana n´tuala a sina kiyatikilanga muna zu dia laka.

21) *N'lútà* */N-luta/* *'lucros'*

22) *N´kókò* */N-koko/* *'rios '*

Kamba 5:

Esimiku zantete zankumbu zakiaki ekamba zisonguanga ezazi emolofe: /di-/ ye /Ø/. Emolofe zawu zole tulendazo ovita owana kua sina kia ningu ye dia zu dia laka.

a) /di-/ omonekana vana n´tuala a sina yawonso.

23) *dibáya* */di-baya/* *'madeira'*

24) *dìámbù* */di-ambu/* *'problema'*

25) *dìbúkà* */di-buka/* *'almofariz'*

b) /Ø-/ iyantete yiteka monekanga kua yisina iyatikilanga ye zu dia laka.

26) *kónkò* */ø-konko/* *'gafanhoto'*

27) *táyà* */ø-taya/* *'trapo'*

Kamba 6:

Simiku zantete zankumbu izitunganga owulolo za zinkumbu ezi ziwanukini kuna kamba kia n´tanu (5). Emolofe: /ma-/.

28) *màbáyà* */ma-baya/* *'madeiras'*

29) *mámbù* */ma-ambu/* *'problemas'*

30) *mábúkà* */ma-buka/* *'almofarizes'*

31) *màkónkò* */ma-konko/* *'gafanhotos'*

32) *màtáyà* */ma-taya/* *'trapos'*

33) *mátù* */ma-tu/* *'orelha'*

34) *màálù* */ma-alu/* *'perna'*

35) *mavímpì* */ma-vimpi/* *'saúde'*

36) *mayélà* */ma-iela/* *'doença'*

37) *màfínà* */ma-fina/* *'pus'*

Kamba 7:

Esimiku zantete zankumbu zakiaki ekamba zisonganga owumosi, emolofe za kiaki ekamba: /ki-/ ye /Ø-/.

a) /ki-/, yawu mosi emolofe zivitanga owanuka kua sina kia ningu ye kia zu dia laka.

38) kìmúntù /ki-muntu/ 'humanidade'

39) kìnzù /ki-nzu/ 'panela'

40) kìnsánsì /ki-nsansi/ 'véu'

b) /Ø-/, eyayi emolofe iyantete yiteka monekanga kua sina kia zu dia laka.[2]

41) fú /Ø-fu/ 'costume'

42) fúlù / Ø-fulu/ 'lugar'

Kamba 8:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba izitunganga owulolo ua zinkumbu ezi ziwanukini kuna kamba kia sambanu (7). Osonganga emolofe ilende: /i-/.

43) ìmúntù /i-muntu/ 'humanidades'

44) ìnzú /i-nzu/ 'panelas'

45) ìnsánsì /i-nsansi/ 'véus'

46) ìfú /i-fu/ 'costumes'

Ø-/, eyayi emolofe iyantete yiteka monekanga kua yisina ya zu dia laka.

47) fúlù / Ø-fulu/ 'lugares'

Kamba 9:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba zisonganga owumosi, ezimolofe za kiaki ekamba:/N-/ ye /Ø/.

a) /N-/, omonekana vana n´tuala a sina yawonso.

48) mbùúmbà /N-bùúmba/ 'segredo'

49) nzó /N´-zo/ 'casa'

b) /Ø/, omonekanga kua sina kia zu dia laka.

50) núnì /Ø-núnù/ 'pássaro'

51) nzénzè /Ø-nzenze/ 'grilho'

(2) O Enkumbu ye sinsu kia mpavala /ø/ kia kiaki ekamba kia kambamosi.

Kamba 10:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba isadiluanga muna tunga owulolo wa zinkumbu ezi ziwanukanga kuna kamba kia vwa (9). Emolofe a kamba kia kumi (10) i: /zi-/. emolofe tuvovela iyantete yiteka monekanga kua yisina ya zu dia laka. Muna zaka ntangua enkumbu za zazi ekamba zilenda songa emolofe /Ø/, molofe /zi/ ezaka wola keyilendakananga vovuako.

52) mbùúmbà /N-bùúmba/ 'segredos'
53) nzó /N´-zo/ 'casas'
54) zìnúnì /zi-núnù/ 'pássaros'
55) zinzénzè zi-nzenze/ 'grilhos'

Ekamba kia kumi (10) kilenda mpe tunga owulolo ua kamba kia kumi ye mosi (11).

56) nsúki / Ø-nzuki/ 'cabelos'

Kamba 11:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba zisonganga emolofe /lu-/. Ilenda moneka vana n´tuala a sina kiyatikilanga yovo muna ningu yovo vana veteka yatikilanga esina kia zu dia laka.

57) lùvúnù /lu-vunu/ 'mentira'
58) Lùsóbò /lu-sobo/ 'clítoris'
59) lùmwénò /lu-mueno/ 'espelho'
60) lunsúki / lu-nzuki/ 'cabelo'
61) lùúvwà /lu-uvua/ 'cogumelo'

Kamba 13:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba itunganga owulolo za zinkumbu ezi ziwanukanga kuna kamba kia kumi ye mosi (11). Zikalanga mpe Simiku zantete zankumbu vo muna vangilu andi za kiaki ekamba. Emolofe ivoveluanga i /tu-/.

62) Tùvúnù /tu-vunu/ 'mentiras'
63) Tùsóbò /tu-sobo/ 'clítoris'
64) Tùmwénò /tu-mueno/ 'espelhos'
65) Tùfínà /tu-fina/ 'pus'

Kana mpe kaka otungidi o wulolo ua kamba kia kumi ye mosi (11), ekamba kia kumi ye tatu (13) kitunganga mpe Simiku zantete.

66) Tùlù /tu-lu/ 'sono'
67) Túvì /tu-vi/ 'fezes'

68) Tónfò /tu-onfo/ ‘miolos’
69) twána /tu-ana/ ‘criancinhas’
70) tubála /tu-bala/ ‘bombozinhos’

Kamba 14:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba muna mpila a zai a mvangilu a m´vovo itunganga o wumosi, ezazi imolofe kesonganga: /u-/ e /Ø/.

/u-/, eyayi emolofe ivitanga owanuka kua yisina ia zu dia laka ye yaningu. Ilenda tunga owulolo ua zaka zinkumbu zina kuna kamba kia kumi ye mosi (11).

71) wùnkétè /wu-nkete/ ‘limpeza, cuidado’
72) ùnkútà /u-nkuta/ ‘medo’
73) wùvwà /wu-uvua/ ‘congomelos’

Eyayi emolofe iyiwanukanga vana n´tuala a sina ya ningu ye muna zu dia laka.

74) vímpì /Ø-vimpi/ ‘saúde’
75) yélà /Ø-iela/ ‘doença’

Kamba 15:

Eyayi emolofe iyawu yi vanganga on´tu a mpanga, kansi diaka mpe ye zaka nkumbu. emolofe ivoveluanga i /ku-/, eyi imonekanga kuna n´tuala a zaka yisina ia zu dia laka ye yaningu muna zi nkumbu, kansi kuna kua mpanga za sunda emolofe kayikalanga ko ye ngyambuluilu a mpanga za *Kwenda* yo *Kwiza*.

76) Kútù /ku-tu/ ‘orelha’
77) Kùúlù /ku-ulu/ ‘perna’
78) kwízà /ku-iza/ ‘vir’
79) kùsùkúlà /Ø-sukula/ ‘lavar’

Kamba 16, 17 e 18:

Simiku zantete zankumbu 16, 17 ye 18, muna ntona dia bantu mu kamba kia nsonga a fulu yivambuluiluanga.

Kamba 16:

Emolofe /va-/, ntandu ye mfinameno kisonganga. Imonekanga vana n´tuala a sina kia zu dia laka ye ningu.

80) vàzúlù /va-ø-zulu/ ‘por cima’

81) vàntí /va-n´-ti/ 'em cima do pau'

Kamba 17:

Simiku zantete zankumbu /ku-/ izisongelelanga enzila. Imonekanga vana n´tuala a sina a zu dia laka.

82) Kùn´kókò /ku-N´-koko/ 'em direcção ao rio'

83) kùkyánà /ku-ki-ana/ 'em direcção à lavra'/ lavra?

Kamba 18:

Simiku zantete zankumbu /mu-/ izisongelelanga ekatika. Imonekanga vana n´tuala a sina a zu dia laka ye kia ningu.

84) mùkúkù /mu-Ø-kuku/ 'na cozinha'

85) mùn´kókò /mu-N´-koko/ 'no rio'

Kamba 19:

Simiku zantete zankumbu zakiaki ekamba molofe /fi-/ kesonganga, muna nsasilu eyayi emolofe kete ua zinkumbub kesonganga, omonekenanga vana n´tuala a sina ya ningu ye yazu dia laka.

86) Fìmwánà /fi-mu-ana/ 'criancinha'

87) Fìbálà /fi-ø-bala/ 'bombozinho'

5. Ngikaneseno

Engikaneseno a ikamba ia zinkumbu zivanganga owole konso owu emfwanani za zimiku za ntete zisonganga owumosi/ulolo.

Kamba: 1/2: /mu-/, /N'-/ e /Ø-/		**Kamba 2: /a-/ e /wa-/**	
88)	*mwánà*	*wánà*	*'criança(s)'*
89)	*m´búnzì*	*àbúnzì*	*'filho menor(s)'*
90)	*tàátà*	*àtàátà*	*'pai(s)'*
Kamba: 3/4: /mu-/, e /N'/		**Kamba 4**: /mi-/, /n'/.	
91)	*mùndélè*	*mìndélè*	*'branco(s)'*
92)	*mwínsè*	*mínsè*	*'cana (s) de açúcar'*
93)	*N'lútà*	*N'lútà*	*'lucro(s)'*
Kamba 5: /di-/ e /Ø/		**Kamba 6**:/ma-/	
94)	*dìámbù*	*mámbù*	*'problema(s)'*

95)	*dìbúkà*	*mábúkà*	*‘almofariz(es)’*
96)	*táyà*	*màtáyà*	*‘trapo(s)’*
Kamba 7: /ki-/ e /Ø-/		**Kamba 8:** /i-/ e /Ø/	
97)	*kìnzù*	*ìnzú*	*‘panela(s)’*
98)	*kìnsánsì*	*ìnsánsì*	*‘véu(s)’*
99)	*fúlù*	*fúlù*	*‘lugar(es)’*
Kamba 9: /N-/, e /Ø/		**Kamba 10**: /zi-/ e /Ø/	
100)	*mbùúmbà*	*mbùúmbà*	*‘segredo(s)’*
101)	*núnì*	*zìnúnì*	*‘pássaro(s)’*
102)	*nzénzè*	*zinzénzè*	*‘grilho(s)’*
Kamba 11: /lu-/		**Kamba 13**: /tu-/	
103)	*lùvúnù*	*tùvúnù*	*‘mentira(s)’*
104)	*Lùsóbò*	*tùsóbò*	*‘clítoris’*
Kamba 11: /lu-/		**Kamba 10**: /zi-/	
105)	*lunsúkì*	*nsúkì*	*‘cabelo(s)’*
Kamba 11: /lu-/		**Kamba 14**: /u-/	
106)	*Lùúvwà*	*wùvwà*	*‘congomelo(s)’*
Kamba 13: /tu-/		**Kamba 6**: /ma-/	
107)	*tùfínà*	*màfínà*	*‘pus’*
Kamba 14: /u-/ e /Ø/		**Kamba 6**: /ma-/	
108)	*vímpì*	*màvímpì*	*‘saúde’*
Kamba 15: /ku-/		**Kamba 6**: /ma-/	
109)	*yélà*	*màyélà*	*‘doença(s)’*
110)	*Kútù*	*mátù*	*‘orelha(s)’*
111)	*Kùúlù*	*màálù*	*‘perna(s)’*
Kamba 19:/fi-/		**Kamba 13**: /tu-/	
112)	*Fìmwánà*	*twánà*	*‘criancinha(s)’*
113)	*Fìbálà*	*tùbálà*	*‘bombozinho(s)’*

N´kanda a ntungilu a ngikaneseno Necessita de numerar esta tabela. O tamanho da letra aqui tem que ser inferior ao do corpo do texto.

Tabela 2: N´kanda a ntungilu a ngikaneseno

Kamba kia umosi	Kamba kia ulolo
1. mu-, N`- , u-, Ø	**2.** ba-, a-
3. mu-	**4.** mi-
5. di- Ø-	**6.** ma-
7. ki-	**8.** yi- i-
9. ø- n-	**10.** zi- i-
11. lu-	**13**. tu-
11. lu	14.u
13. tu-	**11**. lu-
14. u-	**6.** ma-
15. oku-	**6.** ma-
19. fi-	**13.** tu-

Fonte: Elaboração Própria dos autores, com adaptação 2022

6. Nkumbu zakondua kamba

Zibokeleluanaga nkumbu zakondua kamba enkumbu ezo esimiku zantente ziwanukanga muna yaka kamba eyi keyakubikilua ko. Lwawu, Ntondo (2015, muna lukaya lua 122), “ ekamba kia ntete (1) kyakubikilua kia nkumbu zisonganga wantu. Kansi, ke nkumbu za wonso ko zakubikilua kua wantu izilendo wanuka muna kambu ekiaki.tuna ye noona ya zinkumbu zinavo ensasa andi itadidi ya muntu kansi muna m´vanga a m´vovo miandi nvitisa a kamba kia n´kaka kenayawu. Tulandisi osonga eyinoona.

Kamba 3:

114) N´tinu /N-tinu/ ‘rei, chefe’

115) Muivi /mu-ivi/ ‘ladrão’

116) Mualakazi /mu-alakazi/ ‘parturiente’

Kamba 7:

117) Sítà / Ø -sita/ ‘pessoa estéril’

Kamba 9:

118) Ndúmbà / Ø -ndumba/ ‘jovem’

119) Mpúmbà / Ø-mpumba / ‘viúva’

120) Nsòónà / Ø -nsona / ‘órfão’

121) Ngángà / Ø-nganga / ‘curandeiro’

7. Nkubameno za zinkumbu muna Kisikingo

Enkumbu muna Kikongo/kisikongo eyi enkubikilu esonganga:

1. Nkubikilu aveva: i yayina yinavo muna nkubikilu andi akatika yisonganga: “nkudikilu+simiku antete ankumbu+sina kia nkumbu” yovo “simiku antete ankumbu +sina kia nkumbu”. Muna kisikongo enkudikila imonekenanga molofe ya yilenda okala yovo nkatu. (nkudikilu) + simiku antete ankumbu +sina kia nkumbu.

Kamba 5:

122) Èdìnkóndò

/e-di-nkondo/

/aum+Pn6+banana/

(banana)

Kamba 6:

123) Òmátù

/o-ma-tu/

/aum+Pn6+orelhas/

(orelhas)

Kamba 7:

124) Èkyélò

/e+ki+elo/

/Aum+Pn7+porta/

(porta)

Kamba 9:

125) Ènzó

/e+Ø+nzo/

/Aum+pn9+nzo/

(Casa)

Kamba 10:

126) *Ènzévó*

/e+Ø+nzevo/

/Aum+PN9+barba/

(barba)

Simiku Antete Ankumbu +Sina Kia Nkumbu

Kamba 9:

127) Mbú

/Ø-mbu/

/PN9+mosquistos/

(mosquitos)

Kamba 5:

128) dyambu

/di-ambu/

/PN5+problema/

(problema)

2. Nkubikilu abindakana: eyi enkubikilu ketoma songanga:

Simiku antete ankumbu kiantete+sinakia nkumbu kiantete+m´vitisilu ankumbu yazole+sina kia nkumbu kiazole.

Simiku antete ankumbu kiantete+sina kia nkumbu kiantete+ simiku antete ankumbu yazole+sina kia nkumbu kiazole.

129) Kókàtúvì

/Ø-koka+Ø-tuvi/

/Pn15+arrastar+Pn13+fezes/

(Escaravelho)

130) Ngonongono

/Ø-ngono-Ø-ngono/

/Pn9+pássaro+Pn9+pásssaro/

(espécie de pássaro)

131) Teleltele

/Ø-tele-Ø-tele/

/Pn14+cogumelos+Pn14+cogumelos/

(espécie de cogumelo)

132) Lùmbémbámbémbà

/lu-mbemba-mbemba/

/PN11+ borboleta+borboleta/

(borboleta)

simiku antete ankumbu antete+ simiku antete ankumbu azole +sina kia nkumbu kiantete + simiku antete ankumbu an´tatu+sina kia nkumbu kiazole.

133) Yìmpùkúmpúkù

/yi-N-rato-N-rato/

/pn8+pn9+bn+pn9+bn/

(ratinhos)

7. Nkumbu ye ndandani zandi

Ndonga (1995, muna lukaya lua 42), “ankumbu mu mpila ya zisongeluanga: nkumbu, vankumbu, azita ye kamba kia ndandani a mambu. Onkumbu ivanganga empila antete akaka atatu ibedikukubikanga.”

Konso owu wa Matos (2012, muna lukaya lua 222), “ekintuadi kia ankumbu kia kiakubikilua muna: nkumbu, vankumbu, zita, n´sobi, n´sikidisi ye ntezelo.” Enkumbu i yinduluiluanga vo ikatika. Tulende muna songa konso kua n´kubilua yivanganga ekamba kia ndandani a mambu.”

7.1. N´sikidisi

En´sikidisi isonganga ekamba kia mim´vovo za mpila zasuasuanesua eyi yina yo mfunu ua singika ekatika andi vana kati a n´kubilua yivanganga ekamba kia ndandani a mambu. Ndonga (1995).”

Dya sikidisa vo ekamba kia ankumbu za ndinga za bantu mua wonso yo muna mpila avavuka muna kikongo, en´sikidisi kuntuala ankumbu ituluanga muna sasila yovo muna toma songa ensasa andi, yo dedakesa muna mpila/zita. Entete a nkumbu zisonganga mpe esinsikilu kilendanga omuesa omfunu a nkumbu eyi yikuendanga ebetela, yawu isadila nga im´vangi a kamba kia ndandani a mambu. Ezazi i zivambulanga enkumbu muna vambula efulu yo luzayisu kelua tezua ko.

7.1.1. N´sikidisi a m´vue

*134) mùánà **wétò** dyá mbíkà.*

/NS+VP±NC/

***O nosso** filho come muteta.*

*135) Ntékúlù **wámè** wélè kú tándà.*

/NS+VP±NC/

***Meu** neto foi ao mercado.*

7.1.2. N´sikidisi a nsongelo

*136) **Èzóòo** nzímbù zétò*

/NS+VP±Pron/

***Esse** dinheiro é deles.*

137) ***Èkyókyò*** *èlémbè kyáwú.*

/NS+VP±Pron/

Esta *kizaca é deles****.***

7.2. N´sobi

En´soba ivanuanga kua zaka nkutakani zituluanga muna zinkumbu zisonganga etezo. Muna mowonso, ekiaki tezo ke kia ziku ko. Idiawu kina vo o n´kanda a n´siku a zindinga ovananga kua yayi enkutakani é nkumbu ya akondua sikididi. Entezanesa ku zinkumbu zisonganga wulolo wa mambu zituluanga. Ntondo (2006, muna lukaya lua 103). Entezanesa owu zina zakayilua:

7.2.1. Entezanesa amuawonso

138) *Òmàlóngà* ***màwónsò*** *màbùdìkídì.*

/NS+VP±NC/

Todos *os pratos partiram.*

139) ***Kónso*** *múntu kéza dya.*

/*NS+VP±NC****/***

Cada *pessoa vem escrever o seu nome*.

7.2.2. Entezanesa aziku

140) Òwánà yúvù ***yàyíngì*** *bèvángàngá.*

/NS+VP±NC/

As crianças fazem ***muitas*** *perguntas*.

7.2.3. Entezanesa antalu

141) N´lélè ***mósí*** *nsúmbídi kúnà zàándù.*

/NS+VP+NS±NC/

Comprei ***um*** *pano no mercado.*

142) ***Nsámbwádí*** tùkélè kúnà fwá*.*

/NS+VP±NC/

Éramos sete no óbito. Qual é a palavra que fica a negrito?

7.2.4. Entezanesa ayuvu

143) ***Nkyá*** *mpílà dyá nùdyá?*

*Prs+NS+VP+NC****/***

Que *tipo de comida vão comer?*

144) ***Èkwá*** *dya mbólò nùsúmbà?*

Prs+NS+VP±NC/

Quantos *pães vão comprar?*

7.2.5. Entezanesa za kondua betela

145) Ènzó ***èyí*** *òmfúmù Màwétè yá tèkélò.*

NS+Prs+VP/

A casa ***cuja*** *dona é a Mawete foi vendida*.

Mfoko ya nsuka

Avo tuvilusyoluele o mambu tusongele yo fimpa omu salu ekiaki yo tala olukanu tuakele luawu, lutunete muna fokoluela muna yayi empila: omambu masalu ekiaki mu sono ya ndinga kikongo kisonekeno eyi yavewa oluve muna nzengo ya zitz 3/87 ya 23 kuna nzo a zindinga za nsi.

Ezinkumbu ekolo zina vo mbundani za mfimpa za ntangilu a mim´vovo za zonga enkubikilu ya sina ya veva ya mpila “simiku antete azinkumbu+ sina kia nkumbu” ye nkubikilu a bindalakanakia ya mpila “simiku antete ankumbu antete+sina kia nkumbu kia ntete+simiku antete ankumbu azole+sina kia nkumbu kia zole”.

Tuizidi mona mpe vo enkumbu za mpovelo a kisikongo muna mpila zawonso ye ezi zavavuka zisonganga nkumbu zavangilua muna simiku zantete za nkumbu za kamba ya 1/2, 3/4, 5/6, 7/8, 9/10, 11/6, 13, 14/13, ekamba ya 16, 17 ye kia 18, ya yizidi vilusyokelua ya nsonga za fulu, tumuene mpe enkumbu zavangilua muna simiku antete ankumbu kuna kamba kia 15 ye 19, ekamba kia ntete una ye mbebe zole, eyantete yandi isonganga ontu a mpanga eyaka ya vanga ezinkumbu, ekamba kia 19 ikamba kisonganga okete wa zinkumbu, wawu kina vo nkatu kamba kia 12. Konso kua kamba una ye nsadilu andi, tuayisidi mona vo omu ndinga eyayi engikaneseno zayizidi vangilua muna mpila a simiku antete ankumbu a nsuasuani akamba ezo tusongele. Kansimpe tua vana enkumbu za kamba kimosi muna wumosi yo muna wulolo ezi kezitomene kobekua ko omuamu.

En´kubilua zivanganga ekamba kia nkumbu kezitomene kobekua mu nsi ko. Kansi, tuasenzeka vo omu ndinga eyayi embundani za n´siku a ndandani za mambu zilenda kala za mpila: / ankumbu m´vangi+mpanga vangu+- ankumbu za fulu yovo ankumbu m´vangi+vankumbu ye salu kia m´vangi+mpanga vangu/.iwawu tuisidi mona vo dia mfunu ayingi olandila osoneka entangilu mia m´vovo mia zinkumbu ye yaka kamba ya zinkumbu muna nkebelo ye mbandumuna ia ndinga kikongo.

Min´kanda mia tangilu

ANDRADE, d´ Ernesto. *Breve Introdução à Fonologia e à Morfologia*. Lille: ANRT, 1995.

ANTÓNIO, Maria Madalena. *Estudo Comparativo do Sistema Nominal em Kíkóngò (H10) e Kímbúndù (H20) Caso da Variante "Kmbémbè" e "Ngólà"*. Luanda, TFCL, FL-UAN, 2016.

CASANOVA, Isabel. *Dicionário Terminológico*. Lisboa: Plátano Editora.

COBE, Francisco Narciso. *Novo dicionário Português Kikongo.* Luanda: Editora Mayamba, 2010.

DIARRA, Boubacar. *Gramática:Umbundu.* Luanda: Instituto de Línguas Nacionais, 1989.

_____. *Gramática de Kikongo*.Luanda: Luanda, Instituto de Línguas Nacional, 1990.

DIARRA, Boubacar.*Gramática de Kimbundu*. Luanda: Instituto de Línguas Nacionais, 1990.

DOMINGOS, Manuel da Silva. *Estudo contrastivo do sintagma nominal em Português e Kikongo*. Luanda: TFCL, FLCS-UAN, 2006.

DUBOIS, Jean. *Dicionário de Linguística.* São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

GALLISSON, Robert; COSTE, Daniel. *Dicionário de didática das línguas*.Coimbra, Editora Livraria Almedina, 1983.

LAMAS, Estela, et al., *Dicionário de metalinguagens da didáctica*. Porto: Porto Editora, 2000.

LIMA, J. Pinto. *O essencial sobre Pragmática Linguística*. Lisboa: Editora Nzila, 2006.

LUVUNGA, L, F, A. Estudo *comparativo dos morfemas verbais do Kikongo (H10) e Kimbundu (H20).* Luanda, TFC/FLCS, 2014.

MAIA, da Silva, António. *Dicionário complementar Português- Kimbundu-Kikongo, (Línguas Nativas do Centro e Norte de Angola)*. 2.ed., Luanda: Nzila Editora, 1994.

MATOS, C. João et al. *Gramática moderna da língua portuguesa*, 2.ed. Lisboa : Editora Escolar, 2010.

NDONGA, Mfuwa Manuel. *Systématique Grammaticale du kìsìkóòngò (Angola)*, Lille: ANRT, 1995.

NGUNGA, Armindo. *Introdução à Linguística Bantu*. Maputo: Imprensa Universitária, 2014.

NTONDO, Zavoni; FERNANDES, João. *Angola povos e línguas*. Luanda: Nzila, 2022.

_____.*Fonologia e Morfologia do Oshikwanyama*. Luanda: Mayamba Editora, 2015.

_____.*Morfologia e Sintaxe do Ngangela*. Luanda: Editora Nzila, 2006.

PEDRO, José Domingos. Étude grammaticale du kimbundu (Angola). Thése (Doctorat en Linguistique). Universidade René Descartes, Paris, 1993.

SANDMANN, António. *Morfologia lexical, formação de palavras amplificada do léxico*, produtividade lexical. São Paulo: Contexto Editora, 1997.

Recebido em: 04/05/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): ANTÓNIO, Maria Madalena; HOMEM, Narciso Benedito. Ntangilu mya m´vovo mya zinkumbu muna kikongo Kisikongo. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.16-34, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): António, Maria Madalena; Homem, Narciso Benedito. (jul./dez. 2022) Ntangilu mya m´vovo mya zinkumbu muna kikongo Kisikongo. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 16-34.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | v.2, nº 2 | p.35-49 | jul./dez. 2022.

Descrição do aumento em Umbundu (R10)

Daniel Peres Sassuco *
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-0965-0483

Resumo: O estudo da descrição do aumento em Umbundu (R10), língua falada em Angola, na Região do Planalto Central é a língua dos Ovimbundu. Apoiando-se na descrição linguística e pesquisa bibliográfica, identificar a presença e a ausência do aumento, configura-se como objetivo principal. A análise mostra que o aumento é obrigatório nos substantivos começando por um prefixo consonântico e, é ausente sempre diante dos prefixos substantivais começando por uma vogal. Também é ausente diante os prefixos de substantivos locativos, antropônimos, topônimos e nas palavras de segunda coluna sintática, isto é, ausente diante de prefixos pronominais. A presença do aumento é harmônica e não significativa.

Palavras-chave: Substantivo; Aumento; Obrigatoriedade; Ausência, Umbundu.

Abstract: The study of the description of the augment in Umbundu (R10), language spoken in Angola, at the central plateau region is the language of the Ovimbundu people. Based on linguistic description and bibliographic research, identifying the presence and absence of the augment is a main objective. The analysis shows that augment is obrigatory in nouns starting with a consonant prefix and is always absence before the noun prefixes starting with a vowel. It is also absent in the face of the prefixes of locative nouns, anthroponyms, toponyms and in the words of the second syntactic column, that is, absent front of pronominal prefixes. The presence of the augment is harmonic and not significant.

Keywords: Noun; augment; obrigation; absence, Umbundu**.**

Etetandaka lyumbundu: Ekonomwiso lyupange owu lyalitumbika kevokiyo lyUmbundu (R10), elimi livangwiwa voNgola, capyãla enene vocakati cofeka kwenje elimi lyatyamela kOvimbundu. Upange owu waseveta kekonomwiso lyalimi lomunga yovikongamela, kokulekisa emoleho lekambo lyevokiyo likasi ndocimãho cupange owu. Etaliliyo eli lilekisa okuti evokiyo lyaco likasi ndesiliñginyo kolonduko vifetika letayo kwenje litakata lika kovaso yafetinduko onepa, olonduko vyomanu, ovitumãlo kwenda kolondaka vyocisoko cavali culalandaka, cilomboloka okuti, vitakatavo kovaso yafeti ndekase. Emoleho lyevokiyo lyece lika eposo pwãyi kalinena epongoloko.

Ociyika-londaka: Ondukovina, Evokiyo, Esiliñginyo, Ekambo, Umbundu.

Considerações iniciais

As línguas bantu de Angola não possuem largas descrições devido às limitações de materiais bibliográficos de que padece o sector linguístico. Todavia, há alguns trabalhos, não menos importantes, no âmbito de contacto da língua portuguesa e as línguas bantu. Assim, descrever o aumento em Umbundu é um interesse deste artigo para identificar os contextos obrigatórios e não obrigatórios de uso do referido morfema da estrutura do substantivo.

* Doutor em Linguística. Estudou na Universidad Autônoma de Barcelona (UAB) : Barcelona , Catalunha e no Institut Superior Pedagogique de Lubumbashi (ISP), República Democrática do Congo, atualmente é Professor da Faculdade de Humanidades da Universidade Agostinho Neto-Angola. E-mail: dperesasuku@gmail.com

Para efetivar, recorrer-nos-emos às pesquisas bibliográfica, exploratória, à técnica introspectiva, ao inquérito do campo bem como à descrição linguística centrada no estruturalismo. Este último que tem por objeto a estrutura interna da língua e não o modo como ela se relaciona no mundo extralinguístico (LAMAS, 2000, p.168). Será que o aumento tem alguma pertinência, ou seja, um significado quando é ou não obrigatório? O percurso que compreende a introdução, bases teóricas, contextos obrigatórios e não obrigatórios, implicações morfofonológicas antes das linhas conclusivas vão trazer resposta à indagação inicial.

Língua umbundu

Umbundu é o glossónimo da língua dos Ovimbundu. Estes abundam a zona do Planalto Central. Recebe esta designação pelo fato de a sua localização geográfica, em relação as outras zonas do País não terem altitudes superiores. É nesta zona de Angola que se localiza o morro do Moko, o ponto mais alto do País com 2.620 m. A região compreende as províncias de Bié (Viye), Huambo (Wambu) e Benguela (Mbaka). Porém, a língua se estende a norte da Huíla (Wila), a sul de Cuanza Sul (Kwanza) e Malanje, e a Oeste de Moxico (Muxiko). Umbundu é a primeira língua endógena (bantu) mais falada em Angola com aproximadamente 22,96% da população locutora (INE, 2014).

Tem por línguas vizinhas: Cokwe, a leste, Ngangela, a sudeste, Olunyaneka e Oshikwanyama a sul, Kimbundu, a norte. Portanto, a língua Umbundu, linguisticamente, (Cfr. Guthrie, 1971, p. 36) está na zona R levando a sigla R10. Umbundu possui vários dialetos na sua região. Apresentamos, aqui, o dialeto e a província onde é falado, conferir o pequeno quadro.

Quadro 1: Dialectos de Umbundu

Dialectos	**Províncias**
Vacisandji	Benguela
Vaciyaka	Huambo
Vahanya	Benguela
Vakakonda	Huíla
Vakasonge	Cuanza Sul
Valumbali	Huíla
Valumbu	Benguela
Vambalundu	Huambo

Vandombe	Benguela
Vandulu	Bié
Vangalangi	Huíla
Vanganda	Benguela
Vasambu	Huambo
Vasele	Cuanza Sul

Fonte: Nossa adaptação na base de Kapitango (2009, p. 60)

Deste modo, o dialecto de nossa pesquisa é o dos Vakakonda falado na província da Huíla, designadamente, no município de Caluquembe (Kalukembe) e suas comunas.

Consideração Fundamental

O aumento, doravante (Aum.), é um morfema monofónico, desprovido de significação e aparece anteposto aos prefixos nominais de algumas palavras. Geralmente, nas línguas em que existe, tem a estrutura de vogal e o seu timbre depende da vogal do prefixo nominal, ou, em certos casos, da vogal do prefixo pronominal e verbal (Muzenga, 1980:85).

A perspectiva do Muzenga remete-nos para um aumento, por um lado, não significativo pelo facto de não mudar nada na forma dos substantivos e, por outro, para o aumento de variadas formas ora vocálica (V), ora silábica (CV), isto é, dependendo da língua na zona bantu. Silva (2009, p.17) corrobora nestes termos:

> São vários tipos de aumento nas línguas bantu. Em geral, o padrão dos substantivos bantu consiste em um prefixo e uma raiz. Porém, algumas línguas possuem um tipo de pré-prefixo que se constitui por um elemento morfológico por ser idêntico ao prefixo (forma duplicada); normalmente, sem significado próprio, denominado **aumento**.

No caso concreto de Umbundu, o aumento antecipa sempre o prefixo do substantivo, a sua forma mais generalizada é sempre a vogal o-. Ademais, consta-se que o aumento nesta língua não se confunde com o prefixo em nenhum contexto e sempre sem significado próprio.

Juntamo-nos a Mutaka e Tamanji (2000), esse aumento, geralmente, formado por uma consoante e uma vogal (CV-) se transformou apenas em vogal (V-) na maioria das línguas e assume formas diferentes em diferentes línguas bantu. Podendo ser:

- **vogal semelhante à vogal do prefixo**:

(1) **U**muntu /u-mu-ntu/ “humano” ---------- **a**b**a**ntu “humanos” Zulu

/**u**- m**u**- ntu/ /**a**- ba- ntu/

/**Aum**. PN1 BN/ /**Aum**. Pn2 BN/

- **Vogal com um menor grau de abertura, se o pré-prefixo for i ou u**:

(2) **O**muti “homem” ---------- **e**miti “árvores” Ganda

/**o**- mu- ti/ /**e**- mi- ti/

/**Aum**. PN3 BN/ /**Aum**. PN4 BN/

- **Uma vogal invariável**

(3) **O**munu “pessoa” ---------- **O**manu “pessoas” Umbundu

/o- mu- nu/ /o- ma- nu/

/**Aum**. PN1 BN/ /**Aum**. PN2 BN/

Silva (2009, p.17) reafirma que algumas vezes, o aumento (V-) pode ser o resultado de um processo diacrónico de transformação de um prefixo (CV)- para onde o prefixo CV- acaba perdendo a consoante da posição inicial da palavra. Em Umbundu, curiosamente, esta transformação diferencia facilmente o aumento do prefixo, excepto, nos substantivos iniciando em vogal. Neste caso, o aumento é anulado para o benefício do prefixo.

Com base nos exemplos acima e considerando o posicionamento do Mutaka e Tamanji (2000), em Umbundu, encontramos único aumento em forma vocálico (o-) imutável ou invariável sendo o mesmo nos substantivos do singular e do plural. Este aumento tem caráter harmônico na língua e não incide na mudança de qualquer categoria gramatical.

Théophile Obenga (1985) quando apresenta algumas características comuns das línguas bantu, que as distinguem das línguas latinas, mostra-nos que a sexta característica das línguas bantu diz respeito à *“inexistência de artigos*”. O que quer dizer, não é possível considerar o aumento, em Umbundu, como uma marca de artigo, apesar de haver inúmeras ideias a volta do aumento. Nascimento (1894), na sua *gramática do Umbundu*, identifica o aumento como sendo um artigo, mas quando nos apoiamos nos substantivos da língua e na concepção do artigo, o aumento é invariável e o artigo é variável. Com isso, podemos dizer que nas línguas bantu, não há a classe de palavra

"*artigo"*, como acontece nas línguas latinas, o caso do português. Para ilustrarmos isto, abaixo alguns exemplos de Umbundu.

(4) **O**munu ---------- **O**manu "Pessoa(s)"
/O-ma-nu/ /o- ma- nu/
/Aum-PN1-BN/ /Aum PN2 BN/

(5) **O**mbwa ---------- **O**lombwa "cão/cães"
/O-Ø-mbwa/ /o- lo- mbwa/
/Aum.-PN9-BN/ /Aum. PN10 BN/

Nos exemplos acima, nota-se que o aumento não mudou a sua forma, permanecendo a mesma nos substantivos do singular e do plural. Isto remete-nos para dizer que a mudança do número dos substantivos não é feita pelo aumento mas, sim pelos prefixos nominais. Existe no caso concreto, em Umbundu, um só aumento, marcado pela partícula "o-", invariável, que se junta à esquerda dos prefixos, determinando-lhes a harmonia fônica. O aumento desaparece por eufonia diante dos prefixos formados por vogais; desaparece também nas diversas classes de prefixos, quando os substantivos forem usados como vocativos.

A posição acima tomada opõe-se, de igual modo, à ideia segundo a qual o aumento possui o sentido de definitude, ou seja, de funcionar como artigo. Lemos várias vezes isto em Mfuwa (1995) na descrição do Kisikongo (Angola). Contudo, a sua visão é válida para a língua por ele descrita e não sendo extensiva para todas as línguas bantu de Angola. Aliás, o Kisikongo é da zona H e o Umbundu é da R. Em situações opostas, cada língua tem um diferente funcionamento. Assim, o Umbundu mostra dois comportamentos inversos no uso do aumento que são: obrigatoriedade e ausência do aumento. A seguir os contextos desse funcionamento:

1. Obrigatoriedade do Aumento

Existe, naturalmente, a obrigatoriedade de usar o aumento em todos os substantivos desta língua, como a seguir demonstramo-lo:

1.1. Substantivo a inicial consonântico

O aumento em Umbundu tem presença obrigatória diante dos substantivos com PNs consonânticos ou zero (Ø), mas com a base nominal iniciando em consoante:

(6) **O**molã "*Criança"*

/o- mu- olã/
/Aum. PN1 BN/

Neste substantivo ocorreu a elisão vocálica para encontrar o fonema /o/ realizado na primeira sílaba. Logo, se nota que a língua esquivou a semivocalização que teria sido protagonizada pela vogal /u/ em contacto com /o/. Esse contacto desconfigurou a natureza do PN1 que é /mu-/.

(7) **O**cisungo "cântico"
/**o**- ci- sungo/
/Aum PN7 BN/

(8) **O**lombongo "dinheiros"
/o- lo- mbongo/
/Aum PN10 BN/

(9) **O**mbya "panela"
/o- Ø- mbya/
/Aum PN9 BN/

(10) **O**ngombe "boi"
/o- Ø- ngombe/
/Aum. PN10 BN/

Os exemplos de 6 a 10 mostram a obrigatoriedade do aumento diante dos prefixos consonânticos. No entanto, os exemplos (9, 10) têm marca do prefixo zero (Ø-) diante de bases nominais consonânticos. Desta feita, a estrutura do substantivo de Umbundu é: Aum. -PN –BN. O segundo caso é a seguir.

1.2. Infinitivo de verbo com o PN /ku-/

O aumento, na língua Umbundu também é identificável na forma do infinitivo verbal, como nos atestam os exemplos abaixo:

(11) **O**kunya "defecar"
/o- ku- ny- a/
/Aum PV15 BV Vf/

(12) **O**kufeta “pagar”
/o- ku- fet- a/
/Aum PV15 BV Vf/

(13) **O**kusanga “encontrar”
/o- ku- sang- a/
/Aum PV15 BV Vf/

(14) **O**kutuma “mandar”
/o- ku- tum- a/
/Aum. PV15 BV Vf/

(15) **O**kupekela “dormir”
/o- ku- pekel- a/
/Aum. PV15 BV Vf/

À semelhança do caso anterior, o PN /ku-/ para as bases verbais é antecipado por um aumento obrigatório. Os exemplos 11 a 15 são ilustrativos. Em uma observação particular, podemos dizer que o aumento é obrigatório em todas as classes dos substantivos cujos prefixos são consoantes ou zero seguidos de uma base em consoante.

2. Ausência do Aumento

Fala-se da ausência do aumento quando não é obrigatório o seu uso diante de alguns substantivos de Umbundu. Eis os contextos de ausência:

2.1. Em substantivo com PN Vocálico

Antes os substantivos com PNs vocálicos, o aumento como tem a forma vocálica, fica incompatível diante do prefixo vocálico. Como nos exemplos abaixo:

(16) Ulume “homem”
/Ø- u- lume/
/Aum. PN1 BN/

(17) Uti “árvore”
/Ø- u- ti/
/Aum. PN3 BN/

(18) Elimi “língua”
/Ø- e- limi/
/Aum. PN5 BN/

(19) Apika “escravos”
/Ø- a- pika/
/Aum. PN2 BN/

(20) Unonga “Rã”
/Ø- u- nonga/
/Aum PN3 BN/

(21) Uta “arma”
/Ø- u- ta/
/Aum. PN14 BN/

Assim, pode-se na base desses exemplos generalizar-se que o aumento não aparece diante dos nomes cujos prefixos nominais têm a forma vocálica. Especificamente, os prefixos das classes 1 /u-/, 3 /u-/, 5 /e-/ e 14 /u-/ de singular e, os prefixos das classes 2 /a-/, 6 /a-/ de plural.

2.2. Em substantivos com PNs Locativos

Diante dos prefixos locativos, por natureza da língua em estudo, e considerando o papel dos classificadores, os PNs locativos não admitem anteposição do aumento. Este pode existir, nesse caso, nos PNs primários do substantivo. Isto porque, os prefixos locativos funcionam como secundários. Abaixo alguns casos ilustrativos:

(22) Ponjo
/pa- **o**- Ø- njo/
/Loc16 Aum. PN9 BN/
“*Sobre a casa ou fora de casa”*

(23) Konjo
/ku- **o**- Ø- njo/
/Loc17 Aum. PN9 BN/
“*A casa, para a casa”*

(24) Vonjo

/va- o- Ø- njo/

/Loc18 Aum. PN9 BN/

"Em casa ou dentro de casa"

Observa-se que nos exemplos (22, 23 e 24) o prefixo secundário, ou seja, o locativo não é precedido do aumento. A presença do aumento na estrutura provém do PN primário, concretamente o PN9, apesar de ser ausente, é PN inerente da base /-njo/. No entanto, é preciso dizer que os prefixos locativos, mesmo tendo os PNs consonânticos, não se antepõem o aumento.

2.3. Em substantivos e defectivos

Neste estudo, os substantivos defectivos referem-se aos nomes próprios, ou seja aos antropônimos que apresentam uma carga semântica de afeição, juntando-se à esquerda uma partícula ou morfema possessivo /sa-/ ou /na-/ respectivamente para designar o gênero masculino e feminino. (para (MUZENGA, 1981, *Apud*, SASSUCO, 2015, p. 29).

- Nomes defectivos com prefixo /sa-/ e /na-/:

(25) Sasuku

/sa- Ø- suku/

/MPm. PN1 BN/

"Detentor/Pai de Deus".

(26) Sasoma

/sa- Ø- soma/

/MPm. PN1 BN1/

"Pai de chefe/ detentor de chefia".

(27) Nangombe

/na- Ø- ngombe/

/MPf PN9 BN/

"Possuidora/ dona de bois/Mãe de Ngombe/

(28) Navita

/na- Ø- vita/

/MPf PN9 BN/

"Detentora/ proprietária de guerra"

Os exemplos (25, 26 e 27, 28) mostram que os substantivos defectivos são formados pelos morfemas possessivos /sa- ou na-/ que se associam aos lexemas para indicar uma pertença ou detenção. Assim, esses morfemas não admitem anteposição do aumento conforme foi constatado.

2.4. **Em Antropônimos**

Da Onomástica, o antropônimo é a unidade de estudo da antroponímia que é o estudo dos nomes próprios das pessoas. Os nomes de pessoas, em Umbundu, recorrem a várias realidades de domínio sociocultural e do ambiente.

(29) Soma

/Ø- Ø- soma/

/Aum. PN1 BN1/

"Rei, chefe"

(30) Sekulu

/Ø- Ø- sekulu/

/Aum. PN1 BN/

"Velho ou ancião".

(31) Kaleyi

/Ø- ka- leyi/

/Aum. PN1 BN/

"Secretário ou assessor do soba"

(32) Njamba

/Ø- Ø- njamba/

/Aum. PN9 BN/

"Primeiro filho de gémeos (homem) "

(33) Ngeve

/Ø- ngeve/

/PN9 BN/

"Segunda filha de gémeos (mulher)

A todos os substantivos tomados por nomes próprios não se fazem acompanhar do aumento. Perdem esse elemento por ser nomes designativos de pessoas sem olhar pela origem se é zoonímico, fitonímico, etc.

2.5. Em topônimos

Entende-se por topônimo os elementos estudados na toponímia que é a área da onomástica que se dedica a estudar os nomes de lugares. Esses nomes provêm de diversos ramos da vida humana, dependentemente da língua e cultura. Em Umbundu, os topônimos são desprovidos de aumento.

(34) Kasonge

/Ø- ka- songe/

/Aum. PN12 BN/

"Casca"

(35) Viye (Bié)

/Ø- va- Ø- iy- e/

/Aum. Loc18 IS BV Vf/

"Venham aqui"

(36) Cikala Colohanga

/ci- kala + ci- a- o- lo- hanga/

/PN7 BN Pp7 vc Aum. PN10 BN/

/Ficar de galinhas maculadas/

"Lugar de galinhas maculadas"

(37) Mungu

/Ø- mu- ngu/

/Aum. Pn1 BN/

"Mensageiro"

(38) Kahala

/Ø- ka- Ø- hala/

/Aum. PN12 PN9 BN/

"Burgalzinho"

(39) Moku (Moco)

/Ø- mu- oku/

/Aum. PN3 BN/

"Faca"

Nos exemplos (34 a 39), observa-se que há ausência do aumento diante dos prefixos de nomes de lugares. A segmentação mostra o morfema Zero /Ø-/ para indicar ausência do aumento naquela posição.

2.6. Nos qualificativos e adjuntos do substantivo

Esta realidade consiste em verificar os elementos da segunda coluna sintática (PP) se são influenciados pelo aumento do substantivo. Vejamos os exemplos abaixo:

(40) **O**cina civi

/o- ci- na + **Ø-** ci- vi/

/Aum. PN7 BN Aum. PP7 Badj/

"Algo mau"

(41) **O**lombya **vi**mwe **vy**awuma

/o- lo- mbya + vi- mwe + vi- a – u- ma/

/Aum. PN10 BN PP10 BN PP10 Vc PN14 BN/

"Algumas panelas de barro"

Nos exemplos (40 e 41) os acompanhantes do substantivo representados por um PP não se fazem antecipar do aumento. Este último está apenas junto do prefixo nominal do substantivo, isto é, os prefixos de concordância dispensam o aumento.

3. **Implicações morfofonológicas**

Em vários contextos de uso do aumento acontece, nesta língua, variados contactos da influência do aumento. Isto quer dizer que o aumento é protagonista pelas diversas influências ocorridas nas palavras quer nos substantivos quer na concordância. Vejamos estes exemplos:

(42) **o**v**o**ta "armas"

/o- va- ta/
/Aum. PN6 BN/

(43) **O**mbya **lo**sanji “panela e a galinha”
/o- Ø- mbya + la + o- Ø- sanji/
/Aum. PN9 BN Conj. Aum. PN9 BN/

Nos exemplos acima, na palavra “ovota”, o PN6 /va-/, sua vogal transformou-se em /o/ devido a influência exercida pelo aumento e tornar-se todas elas de mesmo grau e timbre. Trata-se da harmonia vocálica. No (43), a vogal da conjunção /la/ ficou /lo-/ diante do aumento /o-/ do substantivo /-sanji/, tendo acontecido a contração manifestamente de /a + o = o/, como se pode conferir em Ngunga e Simbine (2012, p. 48, 45).

Considerações finais

Convém-nos notar que, inicialmente, o aumento considerado como (pré-prefixo) é algo complexo. A sua utilização pode estar relacionada com várias funções e estas diferem das várias línguas bantu, no ponto de vista histórico. Originalmente, o aumento era constituído por uma categoria gramatical idêntica ao prefixo que o precedesse ou tido por uma derivação do mesmo, nesse caso, o prefixo pronominal usado como um fraco demonstrativo ou de uma maneira anafórica em construções com sentido definido.

Para o caso de Umbundu, conclui-se que existe apenas uma forma de aumento vocálico /o-/, invariável na posição pré-prefixada. Também, se notou que o aumento aparece obrigatório antes dos prefixos consonânticos dos substantivos e é ausente em caso dos prefixos vocálicos dos substantivos em Umbundu. Os contextos de ausência mais assinaláveis são: diante dos prefixos consonânticos dos substantivos locativos, antroponímicos, toponímicos, defectivos e em elementos da segunda coluna de concordância, especificamente diante do prefixo pronominal. Importa deixar patente que o aumento em Umbundu não é portador de nenhum sentido, ficando, obviamente, um elemento harmônico e de realce articulatória nos substantivos desta língua.

Referências

GUTHRIE, Malcolm. *Comparative Bantu: an introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages.* 4vols. Letchworth UK & Brookfield VT: Gregg International,1967-71.

INE. *Dados do censo populacional e Habitacional de Angola.* Luanda: INE, 2014.

KAPITANGO, Jorge. *Sistema fonético e fonológico da língua Umbundu (R11) na variante Ombalundu*, FLCS-UAN, Luanda, 2009.

MFUWA, Ndonga. *Sistématique gramaticale du kisikongo (Angola*). Doctorat, Université de Sorbonne, Paris V.1995.

MUTAKA, Ngessimo M.; TAMANJI, Pius N. *An introduction to African Linguistics. Lincom handbooks in linguistics*, nº 16. Munich: Lincom Europa, 2000.

MUZENGA, Kamba, J. G. (1980*). Esquisse de grammaire Kete*. Musée royal de l'Afrique central, Tervuren, Bélgique, 1980.

NGUNGA, Armindo. *Introdução à Linguística Bantu.* Maputo: Imprensa Universitária, 2004.

NGUNGA, Armindo; SIMBINE, Madalena Cintia. *Gramática Descritiva da língua Changana,* Maputo: CEA, UEM, 2012.

OBENGA, Théophile. *Les Bantu. Langues, peuples, civilisations*, Paris: Présence Africaine, 1985.

RIBEIRO LAMAS, Estela Pinto. *Dicionário de Metalinguagem da Didáctica.* Porto: Porto Editora, 2000.

SASSUCO, Daniel Peres. *La forme nominale, verbale et syntaxe du Cokwe (K10).* Dissertação, Universidade Autônoma de Barcelona. Barcelona: UAN, 2008.

ABREVIATURAS E SÍMBOLOS

Aum.	Aumento
BN	Base nominal
BV	Base verbal
Conj.	Conjunção
Loc.	Locativo
MPf	Morfema Possessivo do feminino
MPm	Morfema Possessivo do masculino
PN	Prefixo Nominal
PP	Prefixo pronominal
PV	Prefixo verbal
VC	Vogal do conectivo
VF	Vogal final
Ø	Morfema zero
-	Indicador de segmento morfológico
+	Adição de palavras
/ /	Enquadramento de conjunto analisado
&	Símbolo para a conjunção e ou seja de junção.

Recebido em: 11/06/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): SASSUCO, Daniel Peres. Descrição do aumento em Umbundu (R10). *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.35-49, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Sassuco, Daniel Peres. (jul./dez.2022). Descrição do aumento em Umbundu (R10). Descrição do aumento em Umbundu (R10). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 35-49.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.50-68 | jul./dez. 2022.

Extensões que incrementam a valência de verbos meteorológicos em Kimwani

Calawia Salimo *

ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-4748-1828

Resumo: O artigo tem por objectivo geral explicar a natureza do argumento adicionado ao verbo meteorológico pela concatenação de algumas extensões verbais, nomeadamente causativa (is-) e aplicativa –(il-/ir-) em Kimwani. Metodologicamente é uma abordagem qualitativa, guiada pelo quadro teórico gerativo, no Programa Minimalista (PM) de Chomsky (1995). Os dados analisados foram coletados no distrito de Pemba, Moçambique, na comunidade falante da língua mwani, mediante um questionário impresso. Portanto, são dados de percepção da escrita. O presente artigo pretendia responder à pergunta segundo a qual: qual é natureza dos argumentos adicionados pelas extensões causativa e aplicativa em Kimwani? A análise dos dados mostra que, primeiro, cada extensão projeta seu próprio núcleo funcional em que a extensão é alojada e projeta seu próprio especificador, em que os argumentos inseridos recebem de forma configuracional os papéis temáticos. Segundo, as extensões causativa e aplicativa condicionam a adicção de mais um argumento hierarquicamente diferente na construção, isto é, argumento externo e interno respectivamente.

Palavras-Chave: Extensão; Valência; Verbos Meteorológicos; Argumento

Extensions that increase the valence of meteorological verbs in Kimwani

Abstract: The article's general objective is to explain the nature of the argument added to the meteorological verb by the concatenation of some verbal extensions, causative (is-) and applicative (il-) in Kimwani. Methodologically, it is a qualitative approach, guided by the generative theoretical framework, in Chomsky's Minimalist Program (PM) (1995). The analyzed data were collected in the district of Pemba, Mozambique, in the Mwani-speaking community, through a printed questionnaire. Therefore, they are writing perception data. The present article intended to answer the following question: what is the nature of the arguments added by the causative and applicative extensions in Kimwani? Data analysis shows that, first, each extension projects its own functional core in which the extension is housed and projects its own specifier, in which the inserted arguments are configurationally assigned the thematic roles. Second, the causative and applicative extensions condition the addition of one more hierarchically different argument in the construction, that is, external and internal argument respectively.

Keywords: Extension; Valence; Meteorological Verb; Argument.

Viendelezi vinavyoongeza valence ya vitenzi vya hali ya hewa

Muhtasari (Kiswahili): Makala haya yana madhumuni ya jumla ya kueleza asili ya hoja iliyoongezwa kwenye kitenzi cha hali ya hewa kwa upatanishi wa baadhi ya vipanuzi vya maneno, kisababishi (ni-) na kiambishi (il-) katika Kimwani. Kimethodolojia, ni mkabala wa ubora, unaoongozwa na mfumo wa nadharia ya uzalishaji, katika Mpango wa Wadogo wa Chomsky (PM)

* Doutorado em Linguística- Teoria e Análise pela Universidade Federal de Santa Catarina- Brasil (2021). Mestre em Linguística Bantu pela Universidade Pedagógica - Moçambique (2016). Possui Licenciatura em Ensino de Línguas Bantu pela Universidade Eduardo Mondlane (2010). Docente e pesquisador da Universidade Rovuma, Extensão de Cabo Delgado, atuando, desde 2011, nas seguintes áreas: Língua e comunicação, Política linguística, Sociolinguística, linguística descritiva e teórica e educação bilíngue. E-mail: calawiasalimo@gmail.com

(1995). Takwimu zilizochanganuliwa zilikusanywa katika wilaya ya Pemba, Msumbiji, katika jamii ya watu wanaozungumza Mwani, kupitia dodoso lililochapishwa. Kwa hiyo, wanaandika data ya mtazamo. Makala hii ilinuia kujibu swali lifuatalo: ni nini asili ya hoja zinazoongezwa na upanuzi wa sababu na matumizi katika Kimwani? Uchanganuzi wa data unaonyesha kuwa, kwanza, kila kiendelezi kinatengeneza msingi wake wa utendaji ambamo kiendelezi kimewekwa na kutayarisha kibainishi chake chenyewe, ambapo hoja zilizoingizwa hupewa majukumu ya kimaudhui kwa usanidi. Pili, upanuzi wa causative na applicative kuongezwa kwa hoja moja zaidi ya hierarchically tofauti katika ujenzi, yaani, hoja ya nje na ya ndani kwa mtiririko huo.

Maneno muhimu: Ugani; Valence; Vitenzi Vya Hali Ya Hewa; Hoja

Introdução

O presente artigo é um recorte da tese de doutorado do autor, com título “Descrição e análise sintática de Extensões verbais em Kimwani, uma língua bantu falada em Moçambique” desenvolvida na Universidade Federal de Santa Catarina - Brasil, e enquadra-se na área de sintaxe e semântica das línguas bantu. O mesmo tem por objectivo geral explicar a natureza do argumento adicionado ao verbo meteorológico pela concatenação de extensões causativa e aplicativa. Especificamente, pretende analisar os afixos que incrementam a valência do verbo em Kimwani, (ii) discutir a hierarquização do argumento adicionado pelas extensões causativa e aplicativa em Kimwani. Metodologicamente, adota-se uma abordagem qualitativa, guiada pelo quadro teórico gerativo, no Programa Minimalista (PM) de Chomsky (1995). Este programa de investigação científica enquadra-se no modelo teórico de Princípios e Parâmetros (CHOMSKY, 1995). Com efeito, parece mostrar-se relevante à análise de a natureza e implicações da concatenação de extensões verbais na derivação da sentença durante a computação.

De acordo com Mioto, Silva e Lopes (2016), a partir das noções de Princípios e Parâmetros, a faculdade da linguagem é composta por princípios que são leis gerais válidas para todas as línguas naturais, e, por parâmetros que constituem as especificações operadas em línguas particulares. Os autores esclarecem que uma sentença que viola um princípio não é tolerada em nenhuma língua natural.

Em línguas Bantu existe um número de afixos que (i) adiciona um argumento não nuclear ao verbo ou a sentença; (ii) diminui um argumento nuclear do verbo, e finalmente, (iii) mantém o número de argumentos nucleares do verbo. Esses afixos são tecnicamente chamados de extensões verbais. A importância de extensões verbais na gramática das línguas Bantu notabiliza-se pelos inúmeros estudos desenvolvidos sobre o tema, a partir de 1950, como testemunham os trabalhos de Doke (1954), Ribeiro (1965), Meussen (1967), Guthrie (1970), Baumbach (1988), Baker (1988a), Katupha (1991), Mchombo

(1993), Ngunga (2000), Schadeberg (2003), Hyman (2007), Nurse (2008), Langa (2012), só para citar alguns exemplos. Dentre as diferentes extensões existentes nas línguas bantu, destacam-se as extensões causativa e aplicativa. O presente artigo pretende responder à pergunta segundo a qual: qual é natureza dos argumentos adicionados pelas extensões causativa e aplicativa aos verbos meteorológicos em Kimwani?

1.1 A língua mwani

O objeto de estudo do presente artigo é a natureza dos argumentos adicionados aos verbos meteorológicos pela concatenação de extensões causativa e aplicativa em Kimwani, uma língua bantu falada na faixa litoral da província moçambicana de Cabo Delgado. De acordo com Ngunga (2014, p.51),

> na classificação de Guthrie (1967-71), Kimwani pertence ao grupo G40 (Swahili). E para além do Kimwani (G45), são membros deste grupo as línguas Kiswahili (G42) e Cimakwe (G02)". O autor acrescenta que "a língua mwani recebe o código G403 na NUGL (New Updated Guthrie List)[1].

De acordo com os dados do Instituto Nacional de Estatística (INE, 2010), em Moçambique há cerca de 77.915 falantes de Kimwani de cinco ou mais anos de idade. O Kimwani distingue quatro principais variantes dialectais (re)conhecidas (NELIMO, 1989; SITOI e NGUNGA, 2000; e FAQUIR e NGUNGA, 2011, p. 17-18), designadamente: (1) Kimwani das ilhas (Ibo, Matemwe e Quirimba)**,** também chamado Kimwani ilhéu ou Kiwibu; (2) Kimwani central continental, falado na região e distrito de Quissanga; (3) Kimwani nortenho, falado no distrito de Mocímboa da Praia; e, finalmente, (4) Kimwani urbano, falado no distrito de Pemba. De todas as variantes mencionadas acima, a variante ilhoa ou *Kiwibu* é aquela que se considera de maior prestígio, constituindo, por isso, a variedade padrão.

Em termos estruturais, para além da introdução, o presente artigo está organizado em quatro (4) secções, a saber: 2. Revisão da literatura, 3. Procedimentos metodológicos, 4. Resultados e Discussão, 5. Conclusão e, por fim, as referências.

1. Revisão de Literatura

Nesta secção, apresenta-se o conceito de extensão verbal. A secção segue uma lógica de discussão de várias perspetivas sobre as noções operatórias, nomeadamente,

[1] Nova lista atualizada de Maho (2003).

extensão verbal, extensão causativa, extensão aplicativa,. de análise de vários autores sobre, extensão causativa, extensão aplicativa, valência e argumento.

No geral, as Extensões verbais são definidas como “morfemas derivacionais que permitem derivar verbos a partir de outros verbos acrescentando-os ao radical verbal para lhe modificar o sentido, a morfologia e, geralmente alterar-lhe as relações de transitividade” (Ngunga, 2014, p.198).

2.1 Extensão causativa

As línguas naturais diferem entre si na forma como derivam as causativas morfológicas. Geralmente, em termos semânticos, as línguas possuem mecanismos para explicitar o nível de controle do participante causador ou do participante causado, bem como apontar se a causação é direta ou indireta (WHALEY, 1997). Ainda na óptica do autor, na causação direta, o causador realiza um evento da causação que tem impacto direto e imediato sobre o elemento causado.

Assim, o causador, geralmente, atua de forma manipulativa e deliberada, enquanto o elemento causado apresenta necessariamente propriedades semânticas de afetação. Na causação indireta, o causador realiza um evento da causação mais distante do evento causado. Portanto, não tem um impacto direto e imediato sobre o elemento causado. Por isso, o causador pode atuar de forma deliberada, mas não manipulativa. O elemento causado não apresenta necessariamente propriedades semânticas de afetação e ele poder ser um agente (WHALEY, 1997).

De acordo com DIXON (2000) e CHAVULA (2016), em algumas línguas, só ocorre a causativização directa com bases intransitivas. Noutras por motivos de carácter semântico, morfofonológico e sintáctico é permitida somente com bases transitivas e monotransitivas, mas nunca em bitransitivas. E ainda existem línguas em que é permitida em todos os verbos. Em Kimwani, tendencialmente, só verbos acusativos podem ser expressos por meio da causativização direta e indireta. As outras formas verbais, inacusativas e inergativas é permitida somente a causativisação directa.

A concatenação da extensão causativa com uma base verbal não causativo introduz um argumento causador, de tal forma que uma base verbal incialmente intransitiva torna-se transitiva, enquanto a base verbal monotransitiva se pode tornar bitransitiva ou permanecer monotransitiva com o causador na posição oblíqua. E, finalmente, alguns verbos bitransitivos, a exemplo de *kupereka* “enviar’ podem derivar construções tritransitivas causativas.

De acordo com Pylkkänen (2008, p. 9), as construções causativas “são linguisticamente similares, todas envolvem o núcleo causativo o qual introduz o evento que está sendo causado dentro das construções semânticas”. O autor esclarece que, crucialmente, o núcleo causativo não introduz um argumento externo; o argumento externo é sempre introduzido por *Voice*[2]. O nosso estudo pretendia demonstrar que a extensão causativa em Kimwani, não só introduz um argumento externo, como também desencadeia mudança de papéis temáticos. Estamos a defender que a mudança de papéis temáticos afecta o argumento com a função de sujeito da forma verbal sem a extensão, como ilustram os exemplos que se seguem:

(1) a. Ze ka- Ø -dangul-a nyumba
cl.1-Ze Ms-3Sg-Psd-destruir-VF casa cl.5
‘O Ze destruiu a casa’
b. Ze ka- Ø -dangul-**is**-a nyumba na wanu
cl.1-Ze Ms-3Sg-Psd-destruir-**ext-caus**-VF casa cl.5 prep. pessoas cl.1
‘O Ze fez as pessoas destruírem a casa’

(2) a. Ze ka- Ø -mu-lay-a nyani
cl.1Ze 3Sg-Psd-MO-matar-VF macaco-cl.5
‘Ze matou o macaco’
b. Ze ka- Ø -mu-lay-**is**-a nyani na wanu.
cl.1Ze 3Sg-Psd-MO-matar-**ext-caus**-VF macaco-cl.5 prep. Pessoa.cl.1
‘Ze fez as pessoas matarem o macaco’

Nestes casos (1b e 2b), em Kimwani, com a concatenação da extensão causativa -**is**-, o argumento externo muda de papel temático, de tal modo que o agente passa para causador, e o sujeito aparece na posição oblíqua. Portanto, o fenómeno de mudança de papéis temáticos parece afectar somente o argumento externo da forma verbal sem extensão, ao posso que a introdução de um novo argumento externo ocorre em construções com verbos inacusativos, ex.

[2] Voice é um núcleo funcional que denota uma relação temática que se mantém entre o argumento externo e o evento descrito pelo verbo; combina com oVP por uma regra chamada identificação do evento. Identificação do evento permite adicionar várias condições ao evento que o verbo descreve; Voice, por exemplo, adiciona a condição de que o evento tem um agente (ou um experimentador ou o que se considera possíveis papéis temáticos para argumentos externos).

(3) a. i-gw-a nyumba
Psd-cair-VF casa-cl.5.
'caiu a casa'

b. Munu k-a-gw-**is**-a nyumba
cl.1pessoa Ms-3s-MT-Psd-cair-**ext-caus**-VF- casa-cl.5

(4) Verbos meteorológicos:

a. Kuny-a mvula 'chover'
cl.inf.chiver-c15-VF chuva-cl.5

b. Munu k-a-ny-**es**-a mvula'.
Pessoa-cl1. MS-3s-MT-Psd-trovejar-**ext-cuas**-VF mvula-cl.5

Estes verbos, originalmente, não selecionam um argumento externo. Ora, a concatenação de uma extensão causativa na base verbal introduz um novo argumento. Este novo argumento recebe o papel temático de causador e desempenha a função de sujeito da construção causativa. Se existir um sujeito da sentença base, esse torna-se a causa e passa a desempenhar a função de objecto da construção causativa.

As sentenças causativas podem variar de língua para língua. Geralmente, em línguas Bantu, as sentenças causativas directas são geradas por meio de um morfema causativo -**is**-, concatenado ao verbo não causativizado. A respeito da variação de estruturas de sentenças causativas nas línguas naturais, Chomsky (1995) advoga que a Gramática Universal (GU) é um sistema computacional e a variação entre as línguas reduz-se aos diferentes itens lexicais que entram no sistema computacional. Por hipótese, a GU disponibiliza o inventário de elementos funcionais com os quais as línguas particulares fazem sua selecção.

A extensão causativa introduz o evento causado. O argumento externo não faz parte do verbo, apesar do Verbal Phrase (VP) poder projectar o argumento externo. Segundo Kratzer (1996), o que acontece é que o domínio flexional da sentença inclui o núcleo *Voice* o qual denota uma relação temática e conjunta com o VP a fim de relatar um participante adicional do evento descrito pelo verbo.

Geralmente, o VP de verbos inacusativos não projecta argumentos externos, mas projeta um núcleo *Voice*. Por isso, se por algum mecanismo morfossintático (verbo + extensão causativa), os verbos inacusativos em Kimwani projectarem um argumento externo obrigatório, este argumento deveria pertencer ao núcleo *Voice* e não ao Verbo.

Em construções causativas, o argumento externo causador tem de ter o traço de caso nominativo e servir como sujeito estrutural por movimento para o especificador (doravante Spec.) do Tense Phrase (TP). Portanto, o causador deverá mover-se e se hospedar ou pousar na posição de sujeito no Especificador (Spec) TP.

(5) Citumbuka

a) Masozi w-a-w-a

1.Masozi 1.SM-Perf-fall-FV

'Masozi caiu'[3]

'Masozi has fallen down.'

b. **Matiyasi** w-a-w-**isk**-a **Masozi**.

1. Matiyasi 1.SM-Perf-fall-**Caus**-FV 1.Masozi

'Mativasi fez cair Masozi.'[4]

'Matiyasi made Masozi fall down.'

(CHAVULA, 2016, p. 170)

(6) a) Zovu yi-ka-thel-a

9. Elephant 9.SM-Pst-surrender-FV

'O elefante se rendeu[5]'

'The elephant surrendered.'

b) Cipolopolo ci-ka-thel-**esk**-a zovu**.**

7. Bullet 7.SM-Pst-surrender-Caus3-aFV 9.elephant

'A bala fez o elefante se render'[6]

'A bullet made the elephant to surrender.'

(CHAVULA, 2016, p. 171)

Em (5) e (6) apresentam-se dados de Citumbuka, uma língua Bantu falada no Malawi. Em (5a) e (6a) temos construções não causativas. Portanto, a forma verbal (inacusativa e inergativa) ocorre sem extensão. Estruturalmente, ocorre um argumento externo com função sintática de sujeito, (5a) **Masozi** e (6a) **Zovu** 'elefante'. Nas suas contrapartes (5b) e (6b), houve a concatenação do morfema causativo – **isk**-/ **-esk**- ao radical que, desta feita, desencadeou mudanças estruturais, de tal modo que os sujeitos

[3] Tradução nossa
[4] Tradução nossa
[5] Tradução nossa
[6] Tradução nossa

Masozi (5a) e **Zovu** (6a) passa para objectos em (5b) e (6b). Novos sujeitos foram inseridos, (5b) **Matiyasi** e (6b) **Cipolopolo** 'a bala'. Os novos argumentos em construções causativas têm estatuto de argumento externo e recebem o papel temático de Causador.

Pylkkänen (2008) explica que o papel temático mostra que causativas sem argumento externo são impossíveis. Talvez porque introduzir o significado causativo é introduzir argumento externo. E mesmo que o argumento externo não precise de ser sintacticamente expresso (por exemplo nas construções passivas), é necessário que, na forma usual, o argumento externo implícito seja diagnosticado. Os dados em (5) e (6) mostram evidências de que, mesmo em casos de construções causativas com formas verbais inacusativas, em línguas bantu, há ocorrência de um argumento externo com papel temático de agente. Este é, portanto, o fenómeno típico de aumento da valência de verbo em línguas bantu.

2.2 Extensão aplicativa

Uma característica de línguas Bantu é a possibilidade de adição de um objecto indirecto na estrutura argumental do verbo, por meio de aplicação de extensão verbal aplicativa. O novo argumento adicionado denomina-se, na literatura da área, de argumento aplicado e as sentenças resultantes desse processo são construções aplicativas (NGONYANI; GITHINJI, 2005, p. 32).

(7) Chingoni de Tanzânia

a) Kuku a-geg-a li-gela

1grandpa 1SM-carry-FV 5-hoe

'O avô está a carregar a enxada'[7]

'Grandpa is carrying the hoe.'

b) Kuku a – ku – va – geg - **el**-a va- jukulu li-gela.

1grandpa 1SM-PR-2OM-carry-**APL**-FV 2-grandchild 5-hoe

'O avô está a carregar uma enxada para os netos'[8]

'Grandpa is carrying a hoe for the grandchildren.'

(NGONYANI; GITHINJI, 2005, p. 32)

Na sentença (7a), o verbo básico aparece com o prefixo de sujeito **a-**. O verbo seleciona um objeto, **ligela** 'enxada'. O sufixo aplicativo -**el**- foi adicionado ao verbo em

[7] Tradução nossa
[8] Tradução nossa

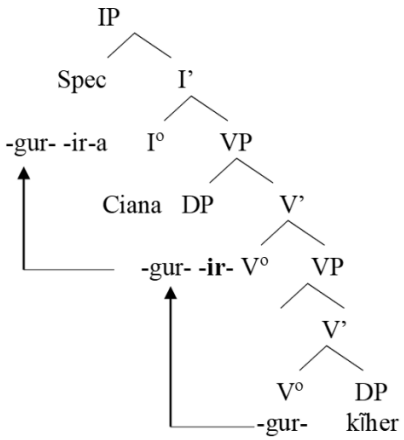
(7b). Desta feita, a sentença tem dois objectos, o objecto direto **ligela** 'enxada' e objeto indireto **vajukulu** 'netos'. Este é o fenómeno conhecido na literatura como efeitos da extensão aplicativa na valência do verbo (MCHOMBO, 1993; BRESNAN e MOSHI, 1990; NGONYANI, 1998). A estrutura sintáctica resultante da acção de sufixo/extensão aplicativa denomina-se de construção aplicativa.

Segundo Pylkkänen (2008, p. 74-75), "o inventário universal de elementos funcionais inclui os núcleos aplicativos os quais introduzem um argumento adicional dentro da estrutura argumental do verbo"[9]. Em línguas Bantu, em geral, e, particularmente, em Kimwani, tanto aos verbos transitivos de dois ou três lugares (p. ex. **kudangula** 'destruir', **kutula** 'colocar'), como aos verbos inergativos (p. ex. **kupumuzika** 'respirar' e **kuowera** 'nadar'), ou aos verbos inacusativos (p. ex. **kufika** 'chegar' e **kuka** 'partir'), pode ser adicionado um participante benefactivo, através de transformação em construções aplicativas, por meio da extensão verbal -**ir**-. Os dois ou três argumentos resultantes comportam-se como verdadeiros objectos, talvez porque formam objectos aplicativos assimétricos.

Ngonyani e Githinji (2005) esclarecem que operações sintácticas contribuem para a estrutura morfológica da palavra. Como mostramos abaixo (8), eles consideram que a raiz verbal seleciona a projecção máxima a qual é complemento do sintagma verbal nucleado pela extensão/sufixo aplicativa. Os dois núcleos, raiz verbal e extensão/sufixo aplicativo, são combinados pela operação sintáctica atrair F (CHOMSKY, 1995). A extensão aplicativa atrai os elementos mais próximos que tenham o traço [+ Verbo], resultando na raiz verbal concatenada à esquerda da extensão aplicativa –**ir**- por meio de movimento do núcleo. Por sua vez, a projecção aplicativa é atraída pelo I^o (núcleo funcional) onde pode associar-se à vogal final, marca do perfectivo, subjuntivo ou modo, conforme se ilustra abaixo:

[9]Tradução nossa, do original: I have argued that the universal inventory of functional elements includes high and low applicative heads, which introduce additional arguments into verbal argument structures.

(8)



(Ngonyani e Githinji, 2005, p. 58)

De acordo Ngonyani e Githinji (2005), esta derivação dá conta não só de verbos em Kikuyu, Chingoni de Tanzânia, Kiswahili, Kindendeule, línguas em que o sufixo de aplicativo aparece na extremidade direita da raiz verbal, mas também em muitas línguas bantu. Então, pelo fato de o Kimwani pertencer ao grupo Swahili (G40) e o sufixo aplicativo ocorrer na extremidade direita da raiz verbal, acreditamos que esta derivação dá conta de construções aplicativas em Kimwani.

3. Procedimentos metodológicos

A presente secção está reservada aos procedimentos metodológicos que guiaram a pesquisa, com informações sobre como o estudo foi conduzido e como os dados foram conectados, processados e analisados. Especificamente, as atividades de pesquisa foram levadas a cabo na cidade de Pemba, em Moçambique.

Para fins do presente estudo, decidiu-se utilizar os métodos de pesquisa qualitativa, pois este estudo segue os pressupostos da sintaxe gerativa, sobre extensões verbais. Os dados analisados foram conectados através de um questionário impresso para fins de produção de trabalho de tese, e reanalisados aqui para a produção do presente artigo. Portanto, são dados de percepção da escrita.

Para o estudo, foi selecionada uma comunidade falante da língua mwani, no distrito de Pemba, a quem foi aplicado um questionário. Apesar de o trabalho de campo ter sido conduzido somente neste distrito, os dados coletados incluem também falantes do Kimwani provenientes de outros três (3) distritos, designadamente Quissanga, Mocimboa da Praia e Ilha do Ibo, que se encontravam na cidade de Pemba fugindo dos ataques

terroristas. Para a escolha de informantes, adotou-se a técnica de amostragem por conveniência com base na visão de que fornece ao pesquisador uma amostra fundamental para a qualidade e confiabilidade dos dados coletados.

Para este estudo, categoriou-se o tamanho da amostra num grupo constituído por oito (8) informantes, sendo quatro homens e quatro mulheres, com idade variável entre 25 e 30 anos, todos participaram da resposta ao questionário. Em termos de proveniência: dois (2) falantes eram de Mocímboa da praia, dois (2) oriundos de Quissanga, dois (2) do Ibo, e os restantes dois (2) falantes da cidade de Pemba. O questionário que estava escrito em Kimwani e Português tinha por objetivo observar a natureza do argumento adicionado aos verbos meteorológicos depois da concatenação das extensões causativa e aplicativa em Kimwani.

Usou-se a letra maiúscula F, para indicar que o inquirido era do sexo feminino, e a letra M para referir que o inquirido era do sexo masculino. Foram atribuídos números de 1 a 4 a cada código (F1, F2, F3, F4 e M1, M2, M3, M4). A cada sequência de letras e números atribuiu-se uma letra maiúscula (Q, I, M e P) para indicar a proveniência do informante (F1Q). Assim, Q - significa Quissanga, I - Ibo, M - Mocímboa da Praia e P - Pemba.

Para facilitar o controlo dos dados, estes foram catalogados considerando aspectos de sentenças com ocorrência de extensões verbais em Kimwani, nomeadamente: Transitividade e as extensões envolvidas - se os verbos meteorológicos se tornam transitivos depois da concatenação de extensão verbal. Os dados foram analisados com base na técnica de análise de conteúdo.

4. Resultados e discussão

Considerando a natureza do argumento adicionado pela ação das extensões, a seguir apresentamos e discutimos construções sintáticas em Kimwani evolvendo, primeiro, adição de argumentos nos verbos meteorológicos pela ação da extensão causativa e, depois, sobre os verbos meteorológicos com a extensão aplicativa.

(8a) Rero i - (a) - ny- a mvula
Hoje-Expl-Psd-chover-VF chuva
'Hoje choveu'

b) Fundi k - a -ny-**es**-a mvula
Curandeiro-cl.1 MS-Psd-chover-**Caus**-VF chuva

‘Curandeiro fez chover’

c) *K-a-ny-**es**-a mvula

MS-Psd-chover-**Caus**-VF chuva

(9a) Ku-(a)-mes-a

Expl- Psd-trovejar-VF

‘Trovejou’

b) Fundi k-a-mes-**es**-a

Curandeiro-cl.1 MS-Psd-trovejar-**Caus**-VF

‘O Curandeiro fez trovejar’

c) *K-a-mes-**es**-a

MS-Psd-trovejar-**Caus**-VF

Em relação às sentenças com verbos meteorológicos presentes em (8) e (9), a frequência de juízo de aceitabilidade e agramaticalidade por parte dos 8 informantes varia de 100% para a construção em (8a), (8b), (9a) e (9b), a (0%), para as frases em (8c) e (9c). Em função destes resultados e, dada a relevância do número de inquiridos que rejeitaram as construções (8c) e (9c), optamos por colocar no início dessas frases um asterisco (*) para indicar agramatilcalide.

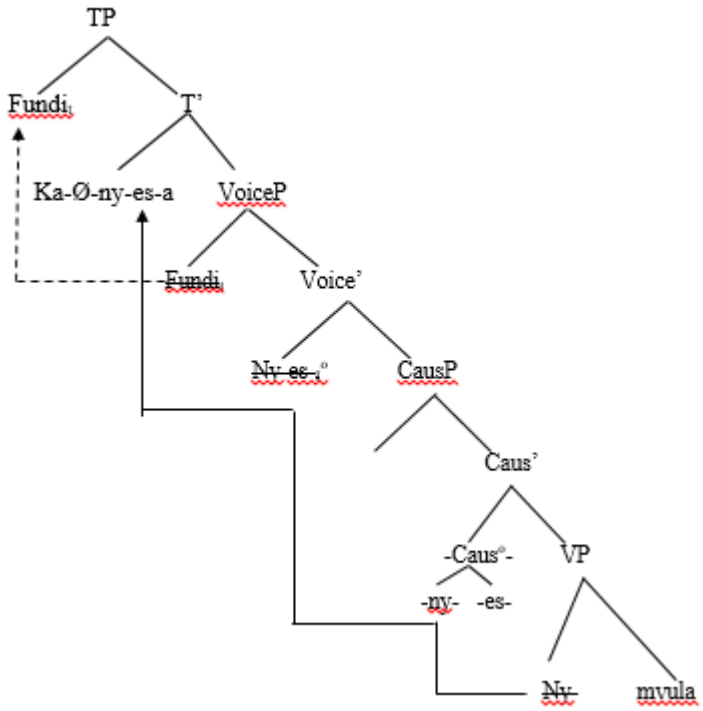
Nos dados em (8) e (9) temos sentenças com verbos meteorológicos **kunya mvula** ‘chover’ e **kumesa** ‘trovejar’. É importante explicar que o verbo **kunya mvula** ‘chover’ em Kimwani precisa sempre de objecto cognato **mvula** ‘chuva’. Semanticamente, esses verbos não exigem argumentos, tal como aparece em (8a) e (9a). Não obstante, com a concatenação da extensão causativa **-es-** ao radical, a forma verbal passada a exigir um argumento externo com papel de agente e com função sintática de sujeito, **fundi** ‘curandeiro’ em (8b) e (9b). A não ocorrência do argumento externo resultaria na agramaticalidade da sentença (8c) e (9c). Portanto, as operações morfológicas desencadearam efeitos na sintaxe.

Como explicam Di Sciullo e Williams (1987, p. 3-65), operações morfológicas “podem afetar a distribuição sintática em duas vertentes: podem afetar as características da palavra ou afetar a estrutura argumental da palavra”[10]. Neste caso em apreço, afetam a estrutura argumental na derivação sintática. A seguir apresentamos a estrutura arbórea, da sentença 8b).

[10] Tradução nossa.

(10) Numeração1: {V1, Fundi$_1$, ka-ny-a$_1$, mvula$_1$}

Numeração 2: {T1, Voice1, Caus -es1-}



Os verbos meteorológicos caracterizam-se por não selecionarem nenhum argumento, nem interno nem externo. No entanto, a derivação (10) mostra uma construção causativa envolvendo verbo meteorológico **kunya mvula** 'chover' e a extensão causativa -**es**-. A presença dessa extensão na numeração faz com que seja baixado do léxico um DP com traços *phi* de pessoa, número e gênero. Por se tratar de uma construção causativa, faz-se necessário um argumento externo **fundi** 'curandeiro' com papel temático de causador. O NP **mvula** 'chuva' é argumento cognato interno. Considerando os princípios minimalistas, o verbo é gerado no VP sem a extensão causativa. Depois, o verbo é movido para pegar a extensão causativa, introdutor do evento causativo. Em seguida, o verbo é movido novamente para o núcleo Voice^{o}.

De acordo com Kratzer (1996), este núcleo flexional é responsável pela introdução do argumento externo. Nessa mesma posição, o conjunto verbo+ extensão causativa atribui o papel temático causador ao argumento externo do *Voice*. Depois dessa valoração de traços-theta, o complexo verbo + extensão é novamente movido para T^{o} a fim de verificar, primeiro, a morfologia de tempo e concordância; segundo, valorar o traço nominativo do argumento externo **Fundi** 'curandeiro'.

Como podemos ver na árvore sintática (3), o argumento externo não é concatenado no VP, o que quer dizer que ele não pertence ao verbo, mas sim ao núcleo

funcional *Voice*^{o}. De acordo com Pylkkänen (2008, p. 9), as construções causativas "são linguisticamente similares, todas envolvem o núcleo causativo o qual introduz o evento que está sendo causado dentro das construções semânticas"[11]. O argumento externo **Fundi** 'curandeiro' é concatenado no *Spec* de *Voice* onde recebe o papel theta, depois é movido para *Spec* de TP para valoração do seu traço nominativo, traços de número, pessoa e para satisfazer o Princípio de Projeção Estendida/Alargado (EPP)[12]. Por fim, a sentença é enviada para *Spell-out*.

A seguir, apresentamos construções sintáticas evolvendo verbos meteorológicos e a extensão aplicativa. Na língua em estudo, o morfema da extensão aplicativa apresenta variação regional. Na variante do Kimwani nortenho, falado no distrito de Mocimboa da Praia, a extensão realiza-se em -**il-/el**-, ao passo que, no Kimwani central, falado no distrito de Quissanga, Ibo e Cidade de Pemba, a extensão aplicativa realiza-se em -**ir-/-er**-. Apesar do questionário ter sido aplicado a falantes de todas essas variantes, os dados apresentados neste estudo estão conforme a variante central.

(11a) I - Ø - mes - a
Expl.-Psd -trovejar-VF
'Trovejou'

b) I - Ø - mes- **er**- a masamba
expl. Psd-trovejar-**Apli**-VF plantação
'Trovejou em benefício da plantação'

c) *I - Ø- mes - **er**- a ~~masamba~~
Expl-Psd-trovejar-**Apli**-VF

(12a) I- Ø - ny - a mvula
expl. Psd-chover-VF chuva
'Choveu'

b) I - Ø - ny - **er**- a mvula masamba
Expl-Psd-chover-**Apli**-VF chuva plantação
'Choveu em benefício da plantação'

c) *I-Ø-nye-**er**-a~~masamba~~

[11] Tradução nossa, do original: The overwhelming crosslinguistic similarity in causative constructions is that a causativized verb involvesan additional, noncore argument that is interpreted as a causer of the event described by the verbal root.

Em relação à ocorrência de verbos meteorológicos com a extensão aplicativa, os resultados do juízo de aceitabilidade foram os seguintes: 100%, para (11a), (11b), (12a) e (12b); e 0%, para (11c) e (12c). Um dos aspectos a realçar nestes resultados é a consistência com que os informantes julgaram as frases. Nos dois casos, a rejeição de sentenças com verbo e extensão aplicativa, sem argumento interno, é categórica.

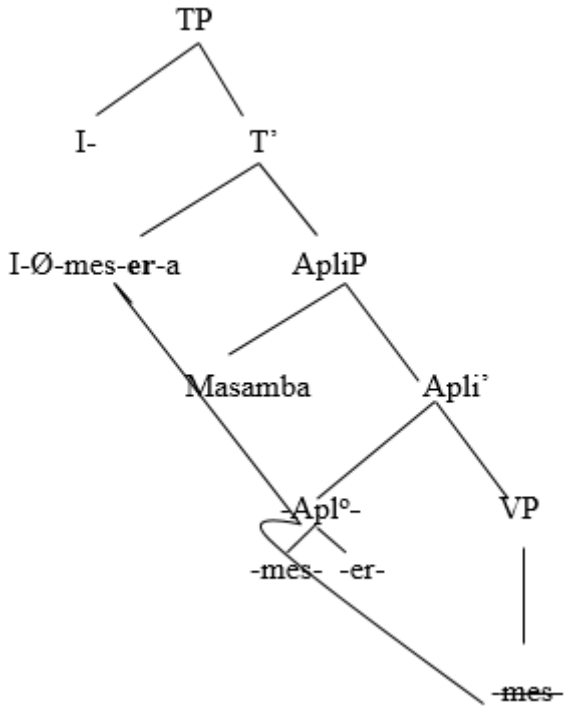
Os dados em (11) e (12) são construções sintáticas envolvendo verbos meteorológicos **kumesa** 'trovejar' e **kunya mvula** 'chover'. Em (11a) e (12a) os verbos sem a extensão aplicativa foram flexionados e não exigem argumentos. A diferença entre eles reside no fato de (12a) apresentar nome, de acordo com Costa (2010) e Vilela (1994), formado por composição morfossintática ou justaposição (verbo+nome) **kunya mvula** 'chover', argumento interno cognato. Tanto em (11b) quanto em (12b) à forma verbal foi concatenada uma extensão aplicativa **-er-** e engatilha um argumento interno obrigatório, denominado por argumento aplicado.

Segundo Pylkkänen (2008, p. 74-75), "o inventario universal de elementos funcionais, inclui os núcleos aplicativos os quais introduzem um argumento adicional dentro da estrutura argumental do verbo"[13]. A obrigatoriedade do argumento interno, **masamba** 'plantação' pode ser atestada em (11c) e (12c), em que a sua omissão intencional gerou uma sentença agramatical ou não sentença. A seguir, apresentamos em árvore sintática da construção (11b).

(13) Numeração1: V_1, i-mes-a_1, expl.$_1$, masamba$_1$}

Numeração 2: {T_1, Ap_I -er_1-}

[13] Tradução nossa, do original: *The universal inventory of functional elements includes high and low applicative heads, which introduce additional arguments into verbal argument structures*.



A derivação arbórea em (13) mostra que o verbo meteorológico Psdsou a selecionar um argumento devido à concatenação da extensão aplicativa -**er-** à raiz verbal -**mes**- trovejar. Nesse diagrama, o verbo é gerado dentro do VP e se move para aceder ao traço aplicativo, concatenando-se o morfema -**er**-. De acordo com Ngonyani e Githinji (2005), a raiz verbal projeta núcleo máximo o qual é complemento do sintagma verbal nucleado pela extensão/sufixo aplicativo. Os dois núcleos, raiz verbal e extensão/sufixo aplicativo, são combinados pela operação sintática atrair F (CHOMSKY, 1995).

A extensão aplicativa atrai os elementos mais próximos que tenham o traço [+ Verbo], resultando na raiz verbal concatenada à esquerda da extensão aplicativa -**ir**- via movimento de núcleo. O conjunto verbo + extensão aplicativa introduz um argumento interno aplicado, que recebe o papel temático de benefactivo atribuído pela respectiva extensão. Em seguida, por causa de requisitos gramaticais, o complexo -**mes- + er**- se move para T^{o} para verificar a morfologia de tempo e concordância. Até aqui a derivação não converge porque falta a valoração do traço de Caso do único argumento da construção. Portanto, o verbo atribui o traço acusativo ao argumento aplicado.

No Spec, TP é gerado um expletivo que concorda com a forma verbal. Depois de verificados todos os traços interpretáveis e não interpretáveis, a derivação é enviada para as interfaces por meio da operação *Speell-out*. Tanto a extensão causativa quanto a

extensão aplicativa adicionam um argumento novo na construção, hierarquicamente diferente.

De acordo com Jelinek e Carnie (2003), os efeitos da hierarquia de argumentos emergem da codificação formal correspondente entre proeminência sintáctica e proeminência semântica/pragmática. Por sua vez, os efeitos sintácticos da hierarquia semântica de argumentos resultam directamente do mapeamento entre a sintaxe e a estrutura semântica e não puramente fenômeno sintáctico. A visão desses autores corrobora com a ideia de que a hierarquização dos argumentos deve estar directamente relacionada com os papeis temáticos atribuídos aos argumentos e as funções sintácticas que esses mesmos argumentos desempenham.

Conclusão

No presente estudo foi descrito e analisado o efeito da extensão causativa e aplicativa sobre os verbos meteorológicos em Kimwani, com recurso a pressupostos explicativos do MP. A análise dos dados mostra que cada extensão projeta tanto o seu próprio núcleo funcional em que a extensão é alojada como o seu próprio especificador, em que os argumentos inseridos recebem de forma configuracional os papéis temáticos. A extensão causativa e aplicativa adicionam mais um argumento na construção.

A concatenação de uma extensão aplicativa **-ir-/il- ou-er-/el-** a uma forma verbal primitiva intransitiva, não aplicativizada, desencadeia mudança na estrutural argumental do verbo primitivo onde a extensão ocorre, por meio de adição de um novo argumento, na sentença com extensão. Nestes casos, o novo argumento ocorre ao lado adjacente da forma verbal e Psdsa a desempenhar a função gramatical de objeto, o denominado objeto aplicado.

Por outro lado, a ocorrência de uma extensão causativa **-is-/-es**- com uma forma verbal primitiva resulta na alteração da estrutura argumental do verbo primitivo por meio da adição de um novo argumento na construção. O novo argumento assume o papel de causador e torna-se sujeito da sentença, portanto, um novo agente-sujeito é inserido na estrutura.

Referências

BAUMBACH, E. J. M. **Analytical tsonga grammar**. University of South Africa, Pretoria, 1987/8.

BAKER, M. C. Theta Theory and the Syntax of Applicative in Chichewa. **Natural Language and Linguistics Theory**. Vol. 6, p. 353-389, 1988.

BRESNAN, J ; MOSHI, L. Object asymmetries in comparative syntax. **Linguistic Inquiry** vol.21, nº2, p. 85-147, 1990.

CHAVULA, J. J. **Verbal derivationandvalency in Citumbuka**. Terverkrijging van de graad van Doctoraan de Universiteit Leiden. Dissertação de doutorado. Universiteit Leiden, 2016, p.155-189.

CHOMSKY, N. **The Minimalist Program**. Cambridge, MA: MIT Press,1995.

DIXON, R.M.W. A typology of causatives. Form, syntax and meaning. In: DIXON, R.M.W.; AIKHENVALD, A. Y.(Eds.) **Changing Valency**. Cambridge: Cambridge University press, 2000. p.30-83.

DOKE. C. M. **The Southern Bantu Languages**. London: New York: Oxford University Press, 1954.

GUTHRIE, M. **Comparative Bantu: An introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages.** Vol. 2: Bantu prehistory, inventory and indexes. London: Gregg International, 1970.

KATHUPA, J. M. M. **The grammar of Emakhuwa verbal extensions**. Doctoral dissertation, SOAS, University of London, London,1991.

KRATZER, A. Severing the external argument from its verb. In: ROORYCK, J.; Zaring, L. (Eds.), **Phrase structure and the lexicon**, Dordrecht: Kluwer, 1996, p.109–38.

MEEUSSEN, A. E. **Bantu gramatical reconstructions**. Musee Royal de L'afrique Centrale-Tervuren, Belgique, Serie II, 8º, nº 61, 1967.

MCHOMBO, S. A. (ed.), **Theoretical aspects of Bantu Grammar** *1*. Stanford: Centre for the Study of Language and Information, 1993.

NGONYANI, D. Properties of Applied objects in Kiswahili and Kindendeule. **Studies in African Linguistics**, Vol. 27, Nº 1, spring 1998.

NGONYANI, D. **The morphosyntax of applicatives**. PhD. Dissertation, UCLA, 1996.

NGUNGA, A.; FAQUIR, O. (Org.). **Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas: Relatório do III Seminário**. Colecção "As Nossas Línguas" III. Maputo: Centro de Estudos Africanos, UEM, 2011.

NGUNGA, A**. Introdução à Linguística Bantu**. 2.ed., Maputo: Imprensa Universitária UEM, 2014.

NGUNGA, A; N. BAVO. **Práticas linguísticas em Moçambique: avaliação da vitalidade linguística em seis distritos**. Colecção As Nossas Línguas IV. Maputo: Centro de Estudos Africanos (CEA), UEM, 2010.

NGUNGA, A. **Introdução à Linguística Bantu**. Maputo: Imprensa Universitária, 2014.

SITOI, B.; NGUNGA, A. (Org.**). II Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas**, Maputo: NELIMO, UEM. 2000.

RIBEIRO, Pe. A. **Gramática Changana (Tsonga)**. Maputo: Caniçado, 1965.

SCHADEBERG, T. Derivation. In: NURSE, D.; PHILIPPSON, G. (Eds.). **The Bantu Languages**. London: Routledge. p. 71-89, 2003.

PYLKKANEN, L. **Introducing Arguments**. Cambridge MA: The MIT Press, 2008.

Recebido em: 04/06/2022

Aceito em: 12/09/2022

Para citar este texto (ABNT): SALIMO, Calawia. Extensões que incrementam a valência de verbos meteorológicos em Kimwani. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.50-68, jun./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Salimo, Calawia. (jun./dez. 2022). Extensões que incrementam a valência de verbos meteorológicos em Kimwani. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 50-68.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.69-94 | jul./dez.2022.

Construções ideofónicas do léxico *Nyungwe*

Sóstenes Valente Rego*
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-4748-1828

epígrafe
"Nada de imitações!
Citemos nossos ancestrais,
grandes mestres
nas culturas orais." (Sisito Matete)

Resumo: Este trabalho intitulado "Construções Ideofónicas do Léxico *Nyungwe*" é pioneiro na língua *nyungwe*. Martins (1991), na sua obra *Elementos da Língua Nyungwe – Gramática e Dicionário Nyungwe-Português-Nyungwe*, apresenta, nos seus verbetes, ideofones, mas sem os definir. Nhampoca (2018, 22016, 2015, 2010, 2009) tem trabalhos sobre ideofones, mas para o changana. Um dos problemas enfrentados neste estudo e que não foi resolvido ainda é distinguir ideofone de onomatopeia, que, ainda que pareça, nem sempre é tarefa fácil, apesar de haver literatura que teorize isso. O outro problema é a escassez de literatura específica ao *nyungwe*. Como hipóteses, perscrutando a língua e sobretudo analisando Martins (1991), duas ideias se destacaram: i) a maior parte das formas verbais podem ser ideofonizáveis e ii) os ideofones são, em teoria, suscetíveis de gerar qualquer tipo de palavra. Assim, os principais objetivos eram: (1) explorar o potencial de ideofones na produção do léxico *nyungwe* e (2) contribuir com material escrito sobre ideofones em *nyungwe*. A metodologia usada foi a da análise interpretativa e introspetiva da língua em causa e a intuição como linguista e falante nativo. Em conclusão, ficou patente que idiofones são fontes importantes de fornecimento de material lexical *nyungwe,* sendo eles uma espécie de raiz/ radical donde derivam a maior parte das palavras do léxico *nyungwe*. Ciente de que um estudo empírico como este é suscetível a erros – só não erra quem não faz nada – espera-se futuramente melhorar e continuar a produzir documentos para o enriquecimento bibliográfico *nyungwe*.

Palavras-chave: Ideofones; Léxico; *Nyungwe*

Abstract: This work entitled "Ideophonic Constructions of the Nyungwe Lexicon" is a pioneer in the Nyungwe language. Martins (1991), in his work Elementos da Língua Nyungwe – Grammar and Dictionary Nyungwe-Portuguese-Nyungwe, presents, in his entries, ideophones, but without defining them. Nhampoca (2018, 22016, 2015, 2010, 2009) have works on ideophones, but for Changana. One of the problems faced in this study, which has not yet been resolved, is distinguishing ideophone from onomatopoeia, which, although it seems, is not always an easy task, despite the literature that theorizes this. The other problem is the scarcity of literature specific to the nyungwe. As hypotheses, scrutinizing the language and especially analyzing Martins (1991), two ideas stood out: i) most verb forms can be ideophonizable and ii) ideophones are, in theory, susceptible to generating any type of word. Thus, the main objectives were: (1) to explore the potential of ideophones in the production of the nyungwe lexicon and (2) to contribute material written about ideophones in nyungwe. The methodology used was the interpretive and introspective analysis of the language in question and intuition as a linguist and native speaker. In conclusion, it became clear that ideophones are important sources that ideophones are one of the important sources of supply of nyungwe lexical material, being a kind of root/radical from which most of the words in the nyungwe lexicon derive. Aware that an empirical study like this is

* Doutor em Linguística Geral, Mestre em Linguística Portuguesa Histórica, Lincenciado em Língua e Cultura Portuguesa (Língua Estrangeira) pela Universidade de Lisboa, investigador no Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, FLUP, Universidade Porto e Centro de Estudos em Letras, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, especialista em Língua, Cultura e Literatura Nyungwe, Professor Convidado da Universidade do Porto e da Universidade Pedagógica, Centro de Línguas, Maputo. E-mail: sosttete@yahoo.com.br

susceptible to errors – only those who do nothing make a mistake – it is hoped to improve in the future and continue to produce documents for the nyungwe bibliographic enrichment.

Keywords: Ideophones; Lexicon; Nyungwe.

Mwacigwatho: Basali la kucemeredwa “Construções Ideofónicas do Léxico *Nyungwe*” nkhuyambiratu kucitiwa ncinyungwe. Martins (1991), mu livu lace *Elementos da Língua Nyungwe – Gramática e Dicionário Nyungwe-Português-Nyungwe*, adayikha lonkho lonkho maideofone za cinyungwe, tsono alibe kuzithumbudzula. Nhampoca (2018, 22016, 2015, 2010, 2009) ana mabasa yawo ya maideofone, tsono nga cichangani. Mphicha ibodzi ya kunesa ya mapfundzoya yomwe ikanati kupfuduliwa nkudziwa kuzindikira ideofone na onomatopeia, napo iciwoneka ninga ndjakupusa, kazindji kentse ni basalini la kupusa, napombo pacikhala na malivu ya manembedwe yabzwo. Mphicha inango nkusayika kwa malivu ya bzwimwebzwi ya cinyungwe. Ninga mayezezo, na kutetekera cirewedwe na kufufudza bwino Martins (1991), ndzeru ziwiri zidacoka padeca: i) mazindji mafala yangakondzedwe na maideofone na ii) maideofone, ndikati so, yangakondze fala liri rentse. Na tenepa, bzwikulu bzwomwe bzwikhatsungiridwa mpswibzwi: 1) kunyang’ana nyang’ana mphambvu za maideofone za kukondza mafala ya cinyungwe na 2) kuthandiza kunemba bzwa maideofone za cinyungwe. Macitidwe yace bzwimwebzwi ndja kutoma kuwonesesa bwino kuti cirewedweci cidasemewa tani na kuthumizira na umisiri na umbadwe bwangu ncinyungwe. Ndipo bzwidadzawoneka kuti maideofone yadakhala ninga makhuli komwe yambamera mafala mazindji ya cinyungwe. Nakudziwa kuti basa lipswa ninga yiri kuphonya kungasayikerini – nyakusaya kucita basa ndiye amphonyalini – tinkhulupirira kuti kutsogolo kuno basali lin’dzafamba mwakulungama, licidzayenderera na kukondza bzwinango kuti yawande manembedwe ya cinyungwe.

Bzwifunguliro-bzwikulu: mitewezero bzwinthu, cirewero, nyungwe

Introdução

Este estudo aborda as construções ideofónicas do léxico *nyungwe*. É um grito por novos modelos de compilar dicionários, gramáticas, que não se limitam a imitar modelos latinos, estranhos às línguas *bantu*, que graçam em muitos estudos africanos. Saliente-se que ele não é um estudo de revisão de literatura. É uma pesquisa empírica, um trabalho prático de elaboração de materiais escritos que rareiam nesta língua, de reunir por escrito saberes populares, saberes vividos, mas não escritos a fim de divulgá-los nos meios académicos para seu uso na academia, no ensino e noutros meios formais. Por isso, a produção destes documentos afigura-se ser muito relevante em contextos de línguas de tradição oral, onde se verifica uma quebra dessa tradição.

As evidências científicas bem como as fontes primárias são o forte do trabalho académico, fontes fiáveis de suporte do trabalho, essas evidências podem ser encontradas no Quadro 1, sendo fontes primárias os falantes *nyungwes* (donde se inclui o autor deste estudo) consultados em conversas informais e espontâneas. Parte-se da conceção de que a língua é que dita (deve ditar) a teoria, que é instrumental da língua. Ou seja, a teoria e a respetiva teorização devem estar ao serviço da língua e formular-se em

função duma língua em concreto e não sobre uma hipotética e pretensa língua modelo, fora e independente dequela.

Por outro lado, em matérias de fontes para essas descrições, exigidas em trabalhos académicos, vale a ideia segundo a qual, para línguas orais, fontes orais, enquanto se vão escrevendo as versões, as narrativas afrocentradas. Obviamente, isto não exclui fontes escritas, apenas legitima aquelas, o que é subvalorizado em meios académicos eurocêntricos. O conhecimento da língua em estudo fornece as pistas e funciona como faróis para nela encontrar justificações que corporizam um arcaboiço, um construto teórico e suficientemente capaz de fundamentar o seu trabalho.

Este artigo surge como tentativa de refletir e responder a inúmeras questões relacionadas com ideofones, muito presentes na língua *nyungwe*, e com os quais tive de lidar aquando da compilação do dicionário monolingue *nyungwe*. É fascinante observar o envolvimento dos ideofones no sistema lexical *nyungwe*, que nenhum trabalho lexicográfico pode ignorar. Refira-se, que o léxico *nyungwe* pode ser considerado ser construído por via de mais de uma dezena de processos principais: (i) ideofónicos, (ii) empréstimos, (iii) epónimos, (iv) cronómios, (v) antropónimos, (vi) extralinguísticos (materiais, histórico-geográficos, culturais), (vii) linguísticos, (viii) alcunhas, (ix) patrónimos, (x) topónimos, (xi) testemunhos documentais e orais, entre outros. Neste artigo, a atenção está centrada na via ideofónica.

Do ponto de vista da sua função, o ideofone pode comparar- se ao radical ou raiz nas línguas românicas. As línguas terão evoluído das suas formas simples para as complexas, que cada vez mais se foram complexificando até aos nossos dias. Assim sendo, começa-se com as vogais – a, e, i, o, u – mais fáceis de pronunciar, segue-se a sua combinação entre si; de seguida, junta-se-lhe as consoantes e surge o b-a-ba, b-e-be, b-i-bi, b-o-bo, b-u-bu (ba-be-bi-bo-bu) e combinatórias com outras consoantes. Destas sílabas, forma-se palavras, que, por sua vez, formam palavras, que formam frases. É a língua. Sempre do mais simples ao mais complexo.

O *nyungwe* não é exceção à regra. Obedece o mesmo processo. O b-a-ba do *nyungwe* são os ideofones. Desta feita, o óbvio é começar-se daqui a descrever esta língua. Por isso, uma abordagem da língua baseada em ideofones, sobretudo em línguas de tradição oral como é o caso em apreço, joga um papel fundamental já que fornece as bases para o alargamento vocabular através da família[1] de palavras até à decifração do

1 Uma família de palavras é o «conjunto de vocábulos cognatos, ou formados por composição ou derivação, partindo de um radical ou de uma palavra primitiva» (Dicionário Terminológico). In

seu próprio significado. Abaixo, encontra-se o Quadro 1, esquematizando as construções ideofónicas do léxico *nyungwe.* O quadro está organizado em colunas, de acordo com a seguinte ordem: 1) Graf. (Grafema), 2) Ideofone, 3) Infinitivo Verbal, 4) Nome/ Adjetivo, 5) e Exemplo e em linhas, cada uma desenvolvendo um caso de ideofone até ao mais longe possível.

O número de ideofones/onomatopeias é infinito, ilimitado como são ilimitados os fenómenos naturais, sociais, as ocorrências e as ações humanas e não só, de que aqueles tentam reportar e que aqui se procura reproduzir parte ínfima, finita:

Este artigo estrutura-se em três partes fundamentais: introdução, apresentação e análise de ideofones e considerações finais. A introdução é o pano de fundo, apresentando-se o espírito que governa o artigo, sua conceção e estrutura; na apresentação de ideofones e sua análise, cerne e razão de ser deste artigo, encontra-se a abordagem de ideofones, em que se evidencia a sua relevância no enriquecimento do léxico *nyungwe* e, finalmente, nas considerações finais, fazem-se alguns sublinhados sobre o que se obteve com o estudo, dificuldades encaradas e futuros desenvolvimentos.

Quadro 1: Construções ideofónicas do léxico *nyungwe*

Graf.	Ideofone	Infinivo Verbal	Nome/ Adjetivo	Exemplo
B	badu badu badu	kubadula	Cibade*	
	balala	kubala?, kubalalika	…	
	bambe	kubamba	bambayira; bambalize	“Nyakhoko adabamba, ali bambe pancenga.” (Martins, 1991: 144)
	banganu banganux2	kubanganuka	…	
	bee bee bee	kubema	…	
	bedu bedu bedu	kubedula	…	
	bendu bendu bendu	kubenda	…	
	bereku bereku bereku	kubereka (kupereka?)	mbereko* (mubereko)	
	beru beru beru	…	bero	
	bo bo bo	kuboboda?	bobobo	
	bole bole bole	kubola	mubo/ mbololo (mubowolo*)	
	bowo	kubowola	bowo	“Tabowola madzi.” (Martins, 1991: 148)
	bu bu bu	kubula	mubo (mubulo)	
	bubudux3/ bulubudu3	kububuda/ kubulubuda	…	
	buda (buda buda)	kubudama		
	budu budu budu	kubududza/	budu	

Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/familia-de-palavras-de-aviao/36705 [consultado em 05-08-2022].

		kubududzira		
Bv	buke buke buke	kubuka	…	
	bvaa	kubvadza?	…	
	bva bva bva	kubvabvada, kubvanya	…	
	bviriri	kubvirira	…	
	bvundu bvundux2	kubvundula	mabvundu	
	bvumbvulix3	kubvumbvulika	kabvumbvuli	
Bw	bwatha	kubwathama	…	
	bwe bwe bwe	kubwebweta/-bwebweteka	mbwebwe/ mbwede	
	bwebwedex3	kubwebweda	…	
	bwede bwede bwede	kubwededza	…	
	bwedze bwedzex2	kubwedza	…	
Bzw	bzwono bzwonox2	kubzwonola	mpswoto*/ mpswutu	
	bzwonyo bzwonyox2	kubzwonyola	…	
	bzwuu	…	…	
C	cakwax3/ kwacax3	kucakwa*/ kukwaca*	Nchakwacakwa	
	ceku ceku ceku	kuceka	nceka	
	ceru ceru ceru*	…	…	
	ceti ceti ceti*	kucetima	…	
	cetu cetu cetu	kucetuka	nceteko	
	cewu cewu cewu	kucewuka	ncewuke	
	cinyu cinyu cinyu	kucinya	tsinya	
	cize cize cize	kuciza	macira, maciridwe	
	coka coka coka	kucoka	…	
	colololo	…	…	
	coo	kucoma	…	“Mwacoma tani?” (Martins, 1991: 171)
	cu cu cu	kucuca	…	
	cubwa cubwa cubwa	----------	----------	
	cungunu cungunux2	kucungunuka	…	
Ch	cha cha cha	kuchanga	changana	
	chabwa chabwax2	kuchabwika	…	
	chabwi chabwix2	kuchabwira	…	
	chakhu chakhux2	kuchakhula	…	
	che che che	kuchema	…	
	chendu chendux2	kuchenda	chende	
	chenu chenu chenu	kucha	muche	
	cherere	kucherera	…	
	choke choke choke	kuchoka/ kuchola	m’chola/ nchola	
	chole chole chole	kuchola	ndjole (ndichole)	
	choti choti choti	kuchotiza	…	
	chule	kuchula	cule	
	daa	----------	----------	“Nyoka iri daa pamphako.” (Martins, 1991: 172)

D	danyu danyu danyu	kudanyula	…	"Ali kufamba danyu danyu!" (Martins, 1991: 173)
	de de de	kudededza, kudera	…	"Kudededza m'mandja." (Martins, 1991: 173)
	dex3/ degwax3	kudeguma?	degwa degwa	
	dembee	kudemba	dembedza, dembukwa	"Wakumbuka dembukwa." (Martins, 1991: 173)
	dewere*x2/ dowere*x2	kudeweresa/ kudoweresa	…	
	dididi dididi dididi	kudidimula	…	"Nthintha zimbadidimula." (Martins, 1991: 174)
	dinde dinde dinde	kudinda	m'dindo	"Kudinda mabuma." (Martins, 1991: 174)
	do do do	kudoda	madodo; kadododo	"Mbuziyo ina madodo!" (Martins, 1991: 228)
	dukhu/ dukhu dukhux2	kudukhuma	nthuku	
Dj	dje dje dje	kudjedjemera	m'djedje	
		kudjedjera	…	
	djenkhwe djenkhwex2	kudjenkhwena	…	
	dji dji dji	…	m'djinchi	
	djigu djigu djigu	kudjiguma	…	
	djo djo djo	kudjodja	…	
Dy	dyoko dyoko dyoko*	…	…	
Dz	dzakaka	kudzakaka?	…	"Cinthu ciri dzakaka m'mandja mwace." (Martins, 1991: 178)
	dzi/dzi dzi/dzi dzi/dzi	kudzidza	…	"Nthupi mwangu muli kudzidza." (Martins, 1991: 179)
	dzo dzo dzo	kudzodzodeka	ndzodzo	
	dzodzode dzodzodex2	kudzodzodeka	ndzodzo	
	dzompho dzomphox2*	kudzomphola	…	
	dzonkho dzonkhox2	kudzonkhona	…	
	dzu dzu dzu	kudzudzuda	…	
		…	udzudzu	
(y)E	enga enga enga	kuyengama	…	
F	feko feko feko	kufema/ kufempha?	befu; cifekofeko/ feko feko	
	fendere fenderex2	kufendera	mpfendu	
	fofoloke fofolokex2	kufofoloka	…	
	fononkho fononkho*x2	kufononkhola*	fononkho	
	fote fote fote/ fototo	kufota	kafotongwa	
	fufufu	kufufuma/ kufuta	pfuta? (mafuta)	
	fuke fuke fuke	kufuka	…	
	fuku fuku fuku	kufukula	cifukumbu	
	fukuse fukuse fukuse	kufukusa	…	"Kufukusa manduyi." (Martins, 1991: 183)
	fukute fukute fukute	kufukuta	…	

	fukutix3/ fukutux3	kufukutira	…	
	fukuxe fukuxe fukuxe	kufukuxa	…	
	fula	kufula/ kufulama	…	
	fuli fuli fuli	kufulika	…	
	fulu fulu fulu	kufuluka	…	
	fumphu fumphux2	kufumphuka	…	
	fumu fumu fumu	kufumula	…	
	funduse fundusex2	kufundusa	…	
	funkhe funkhe funkhe	kufunkha	…	
	funye funye funye	Kufunya/ kufunyizira	mpfunyenye	
	futhu futhu futhu	kufuthula	pfuthwa	
	fuu fuu fuu	kufuliza	----------	
Fw	fwee	kufwentha	…	
G	gada	kugadama	cagada	
	ga ga ga	kugagada	…	
	galamu	kugalamula	…	“Adamugalamula.” (Martins, 1991: 197)
	gandamuku	kugandamuka	…	
	ganganga	kuganga	…	
	gee	kugeya	----------	
	gede gede gede	kugededza	…	
	gedi gedi gedi	kugededza?	…	
	ge/ge ge/ge ge/ge	kugegedza	…	
	geregedjo	kugeregedja?	…	
	geriyeriyeri	kugeriyera	getsi	
	girigidjo	kugirigidja?	…	
	go go go	kugoga	…	
	gomo gomo gomo	kugomola	nkhomole	
	goyo goyo goyo gubu gubu gubu*	kugoyoka kugubudza/ kugubuka	goyokoyo? gubu	
	gudu	kuguduka	…	
	gux3/ gudzex3	kugudza	…	
	gulule gulule gulule	kugulula	…	
	gulung’undzex3	kugulung’undza	…	“Dzayi lidagulung’undzira” (Martins, 1991: 197)
	guma guma guma	kugumayira	…	
	gumu gumu gumu	kugumula	cigumula	
	guu	kugunda	…	“Mulungu ali kugunda” (Martins, 1991: 190)
	gunkhununu	…	…	
	gwa gwa gwa	kugwata	cigwatho/ cigwatizo/ m’gwatho	
	gwa gwa gwa	kugwaza	m’gwazo	
	gwambu gwambux2	kugwambula	cigwambu	“Kugwambula ndjira” (Martins, 1991: 191)
	gwanu gwanu gwanu	kugwanula	…	
	gwee/ gwe gwe gwe	kugwezeka	…	

Gw	gwebede	…	…	
	gwede gwede gwede	kugwededza, kugwema	…	"Kugwededza nsolo." (Martins, 1991: 194)
	gwedje gwedjex2	kugwedjeka	m'gwedje	
	gwegwedere/ gwegwerere	kugwesa	…	
	gwerewere/ ngwerewere	kugwerewera	…	
	gwete gwete gwete*	kugwetedza*	…	
	gwezeke gwezekex2	kugwezeka	…	
	gwi gwi gwi	kugwinya	…	
	gwibu gwibu gwibu*	kugwibula	Gwibu	
	gwida gwida gwida	kugwidama	…	
	gwido gwido gwido	kugwidoma	…	
	gwipiti	…	Gwipiti	
I (Yi)	iye iye iye	…	…	
J	jo jo jo	…	…	
	joli/ joli joli joli	kujolima	…	"Nyankalemwalemwa ali joli joli." (Martins, 1991: 194)
K	kaba kaba kaba	kukabama	nkhaba	
	kadambi kadambix2	kukadambirira	…	
	kakala kakala kakala	kukakala	…	"Adakakala ntima." (Martins, 1991: 197)
	kakata kakata kakata*	kukakata*	nkate	"Mpheni ke ke ke!"
	kalix3/ kalipe kalipex2	kukalipa	nkali	
	kalikiriki	…	kalikiriki	
	kalu kalu kalu	kukala	…	
	kan kan kan	…	…	
	kanganu kanganux2	kukanganula	…	
	kapi kapi kapi	kukapiza	…	
	kaputu	…	…	"Ali kaputu phatirire." (Martins, 1991:203)
	kasa kasa kasa	kukasa?	…	
	kata/ kata kata kata	kukata	makata/ nkhata	
	kata poli kata polix2	…	…	
	katu katu katu	kukatuka?	…	"Condzi cincita katu katu!"(Martins, 1991: 197)
	ke ke ke	kukekeruka/ kukeru(k/l)a	…	
	keketu keketux2	kukeketula	…	
	kewu kewu kewu	kukewula	kewu kewu/ makewukewu	"Kewu kewu la nyama." (Martins, 1991: 205)
	kobo kobo kobo	kukoboka	…	
	koco koco koco	…	nyankocokoco	
	kodo kodo kodo	kukodola	cikodogwa, cikodola	
	kokole kokole kokole	kukokola	nkhoko	
	kokolikoo	…	…	
	kokote kokote kokote	kukokota	nkhoko	

	koloso kolosox2	kukolosola	nyankaloso	
	koloweke kolowekex2	kukoloweka	ngoloweko	
	kombe kombe kombe	kukomba	cikomba	
	kopi kopi kopi	kukopira	…	
	kopo kopo kopo	kukopola	nkopa (nkopola)	
	kose kose kose	kukosa	…	"Thengo lidakosa." (Martins, 1991: 214)
	kota kota kota	kukotama	kota* (kim.)	
	kote kotex2/ koteke kotekex2	kukoteka	nkoteko	
	koto	kukotoka	…	
	kowa kowa kowa	Kukowa/ kukowama	kakowa	
	koze koze koze	kukoza	…	"Babako adakoza iwe." (Martins, 1991: 214)
	kozole kozole kozole	kukozola	…	
	kucu kucu kucu	…	…	
	kudu kudu kudu	kukudula	…	
	kudzu kudzu kudzu	kukudzula	…	
	ku ku ku	kukukuma?	cikukumira	
	kulo kulo kulo	kukukudza	…	
	kumbatirex3	kukumbatira	…	
	kundu kundu kundu	kukundula	…	
	kungudzulex3	kukungudzula	nkhupukupu	
	kunyu kunyu kunyu	kukunyula?	cikunyu kunyu	
	kupe kupe kupe	kukupa	…	
	kupike kupikex2	kukupika	…	"Ali kuyenda adakupika ntolo paphewa." (Martins, 1991: 217)
	kupu kupu kupu	kukupukudza	…	
	kuputu kuputu kuputu	----------	----------	
	kute kute kute*	----------	----------	cute?, ing.
	kuti/ kuti kuti kuti	kukutira	cikuti	
	kutu kutu kutu	kukutumula	Nkutumula	
	kuwu kuwu kuwu	kukukuma	…	
Kh	khabu khabu khabu	kukhabuka	…	
	khampfu khampfux2	kukhampfula	cikhafu*	
	kha kha kha	kukhadza/ kukhadzula	…	
	khe khe khe	kukhekhemuka	nkhekhe	
	khetsu khetsu khetsu	kukhetsula	nkhekhe	
	kho kho kho	kukhoma	nkhokho; khokholodwa	
	khobo khobo khobo	kukhobola	khobokhobo	
	khotso khotso khotso	kukhotsola/ kukhotsomola	…	
	khu/ khu khu khu*	kukhuta	…	"Pantsi khu!" (Martins, 1991: 208)
	khubu	kukhubula	…	"Kukhubula liwiro." (Martins,

				1991: 208)
	khubvu khubvux2	kukhubvula	…	"Kukhubvula nguwo." (Martins, 1991: 208)
	khudyu khudyux2	kukhudyula	…	
	khudze khudze khudze	kukhudza	nkhuzi	
	khuma khuma khuma	kukhumata	khuma	
	khuphe khuphex2	kukhupha	…	"Ndawona iye ali kubwera ali khuphe khuphe khuphe." (Martins, 1991: 210)
	khuthu khuthu khuthu	kukhuthula	…	
	khuye khuye khuye	kukhuya	…	
Khw	khwandju khwandjux2	kukhwandjula	nkhwandjo/ nkhwandjulo	
	khwatha khwathax2	kukhwathama	khwawa	
	khwe khwe khwe	kukhwenya	…	
	khwenderex3	kukhwendera	nkwende	
	Khwuchu khwuchux2	kukhwuchula	…	
Kw	kwangwanux3	kukwangwanula	nkwangwaliwa	
	kwa kwa kwa	kukwamata, kukwantsa	Nkwantsa	
	kwapata	kukwapata*	…	
	kwati kwati kwati	kukwatika	cikwati (nya.)	"Ndakwatika tsamba palindzace." (Martins, 1991: 218)
	kwatu kwatu kwatu	kukwatika, kukwatula	…	
	kwawu kwawux2	kukwawa	khwawa	
	kwe kwe kwe	kukwewa	…	
	kwenex3/ kwenux3	kukwena	…	
	kwepete	kukwapata*	…	
	kwere kwere kwere	kukweredza*	…	
	kwete kwete kwete	kukwetedza/ kukwetekedza	…	
	kwexu kwexu kwexu	kukwexa	…	
	kwinya kwinya kwinya	kukwinya	…	
	kwucu kwucu kwucu	kukwucumula	…	
L/R	lema lema lema	kulemera	…	"Ici cidalema." (Martins, 1991: 222)
	lemale lemale lemale	kulemala	cirema	
	lenga lenga lenga	kulenga?	…	"kufamba lengalenga." (Martins, 1991: 222)
	lengu lengu lengu	kulenguka/ kulengula	kangulengule	"Wam'gwinyira kumphepo kangule ngule." (Martins, 1991: 201)
	lawix3/ lawidzex3	kulawidza	lawidzani	
	lepha/ lephu	kulephama	…	"Mulomo wace uli lepha!" (Martins, 1991: 222)
	lererex3/ lerux3	kuleremba	…	
	libu libu libu	kulibula	...	
	lica lica lica	…	…	

	likiti likiti likiti	kulikita?	malikiriki, malikita?	
	liriri liriri liriri	kulira/ kulirima	lirime?	"Pali liriri." (Martins, 1991: 224)
	loko loko loko*	…	…	
	lonkho lonkhox2	kulonga (Ronga)	Cirongo?/ mirongo	
	lu lu lu	kulula	mulula	"Ana Mulula." (Martins, 1991: 266)
	lume lume lume	kuluma	malume	
	lumike lumike lumike	kulumikidza	…	
	luwi*x3/ yuwi?x3	kuluwira/ kulilira?	…	
M	mana mana mana	kumanika	…	"Kumanika dzina la nthaka." (1991: 233)
	maswuswuxn	… (kuthunduzira)	maswuswu	
	me me me	kumenda	…	
	me/me me/me me/me	kumema	mame; mamina	
	mere mere mere	kumera	nyakamera	
	mete mete mete	kumeta	lumeta	
	mi/ mi mi mi	kumira/ kumiza	muti (miti)/ muzi (mizi)	
	mo mo mo	kumoga	…	
	mopo mopo mopo	kumpola/ kumola	…	
Mb	mba	kumbanga	mbadzo, cimbango	"Mbadzo yambanga pamuti." (Martins, 1991: 239)
	mbo mbo mbo	kumbomboyera	…	
	mbode mbode mbode	kumbodera	…	
	mbululu*/ mbrululu*	kumbuluka	…	
	mbuthe	kumbutha	…	
Mbv	mbvoma	…	…	
	mbvuu	…	…	
Mbw	mbwandi	kumbwandira	…	
	mbwee/ mbwex3	kumbwera	…	
Mbzw	mbzwe	kumbzwenga	…	
Mpf	mpfo mpfo mpfo	kumpfompfontha	…	
Mpsw	mpswa/mpswax3	kumpswampswadzira	…	
	mpswa mpswax2	kumpswampswa	…	
	mpswi mpswix2/	kumpswimpswina	…	
	mpswinkhex3	kumpswinkha	…	
	mpswox3	kumpswompswona	…	
Mw	mwaze mwazex2	kumwaza	…	
	mwe mwe mwe/	kumwetuka		
	mwetu mwetux2	kumwetuka	cimwemwe	
N	nena nenax2/ neneke nenekex2/ nenekezex3	kuneneka/ kunenekeza	cinena	"Kolo ali nena nena."; "Cala ciri neneke." (Martins, 1991: 274)
	nende nende nende	kunenda	manenda	
	ning'e ning'e ning'e	kuning'a	…	
	nonoke nonokex2/ noo	kunonoka	…	

	nunchi nunchi nunchi	kununchira	n'nunchi	
	nu/nux3 nune nunex2	kununa	n'nuna (cha.)	
Nch	ncho ncho ncho	kunchoncha	…	
Nd	nda nda nda	kundandalika	ntanda?	
	nde nde nde	kundendeza/ kundendemeza	dende?	
	ndo ndo ndo	kundonda	…	
	ndu ndu ndu	kundunduma	…	
	nduka nduka nkuka	kunduka	…	
Ndj	ndje ndje ndje	kundjendjemera	ndjema (algemas)	
	ndjo/ ndjoncomo/ ndjototo	…	…	"Culu ciri ndjoncomo." (Martins, 1991: 279)
	ndjo ndjo ndjo	kundjondja	…	
	ndju	…	…	
	ndjunge ndjungex2	kundjunga	…	
	ndjuthe ndjuthex2	kundjutha	…	
Ndw	ndwi	kundunduwira?	…	"Tsisi liri ndwi." (Martins, 1991: 274)
Ndz	ndzaa	kundzalala	…	
	ndzola ndzola ndzola	…	…	
	ndzoyindzoyi	…	…	
Ng	nga	…	…	
	ngabwi	…	…	"M'golo uli ngabwi na madzi." (Martins, 1991: 275)
	ngala ngala	…	…	
	ngandamu*x3	kungandamuka	…	
	nganda ngandax2	kungandamuka	…	
	nga nga nga	kungangama	…	
	nginde nginde nginde	…	…	
	ngundu ngundux2	kungundumuka	…	"Moto uli kungundumuka." (Martins, 1991: 277)
Ng'	ng'ga	…	…	"Misuwo iri ng'aga." (Martins, 1991: 276)
	ng'ambe ng'ambex2	kung'amba	ng'ambu	
	ng'ee ng'ee ng'ee	…	…	
	ng'ondo ng'ondox2	kung'ondola	…	"Leka kung'ondola matakayo." Martins, 1991: 276)
	ng'oo ng'oo ng'oo	…	ng'ombe	
	ng'ong'oyix3	…	khoyikhoyi	
	ng'u ng'u ng'u	kung'ung'udzika	…	
Ngw	ngwengwendere/ngwengwenrere	…	…	
	ngwe ngwe ngwe	Kungwengwa	…	
	ngwere ngwerex2	kungweredza	…	
	ngwerewere	kungwerewera	kangwerewere	
	ngwezu ngwezux2	kungwezula	…	
	ngwi	…	…	"Ndabva khutu ngwi."

				(Martins, 1991: 278)
Nkh	nkha nkha nkha	…	…	
Nkhw	nkhwede nkhwedex2	kunkhwedera	Cinkhwede	
Nts	ntsa ntsa ntsa	…	ntsantsa	
	ntse ntse ntse	kuntsentsema	…	
Nw	nwee	…	…	“Mutiyo uli nwee.” (Martins, 1991: 288)
Ny	nya nya nya	kunyalala		
	nyakax3/ nyakhax3	Kunyakanyaka?/ kunyakhama	…	
	nyalaze nyalazex2	kunyalaza	…	
	nyalu	kunyala	nyalugwe	
	nyalu nyalu nyalu	kunyaluka	…	
	nyamu nyamu nyamu	kunyamula	…	
	nyamu nyamu nyamu	kunyamunya?	nyama	
	nyandu nyandu nyandu	kunyandula	kanamanyandu	
	nyangu nyangux2	kunyanguta	…	
	nyede nyede nyede	kunyedera	…	
	nyendze nyendzex2	kunyendza	nyendze/ nyendzi?	
	nyenyenux3	kunyenyena		
	nyere nyere nyere	kunyereza	nyerere	
	nyodo nyodo nyodo	kunyodola	…	
	nyomi nyomi nyomi	kunyomerera?	…	
	nyomo nyomox2	kunyomola	…	
	nyox3/ nyonkhex3	kunyonha	…	
	nyo nyo nyo	kunyoza	nyonyo	
	nyonthe nyonthex2	kunyontha	n’nyontho	“Cinthuco cidanyontha, cina cawindi.” (Martins, 1991: 299)
	nyong’onyerex3*	kunyong’onyera	…	
	nyopo nyopo nyopo	kunyopola	…	
P	pa/ pati pati pati	…	…	“Wabveka gole pa, ne kuwoneka kuno.” (Martins, 1991: 299)
	pakasu pakasux2	kupakasa/ kupakasula	mpakasa	“Kupakasa uswa.” (Martins, 1991: 299)
	pakux3/ pakulex3	kupakula	mpakulo*/ mpakulu*	
	palamu palamux2	kupalamula	mphala	“kupalamula mulandu.” (Martins, 1991: 299)
	palange palangex2	kupalanga	…	“Kupalangana nkanwa.” (Martins, 1991: 299)
	palapatu palapatux2	kupalapata	…	
	palasu palasu palasu	kupalasula	mphalapasu	
	pale pale pale	kupala	mpala	
	pandu pandu pandu	kupanduka	mphandu	
	pandule pandulex2	kupandula	mphandulo	

	pangadzu pangadzux2	kupangadzula	…	
	pangalala	kupangalala	mphangala	
	pani*x3/ pane*x3	kupana	mpani	
	panike panike panike*	kupanika	mpani	
	pe pe pe	kupepedza	mpepe, mphepo (mpepo)	
		kupepeta	…	
	pekete pekete pekete	…	…	“Pfupa lidacita pekete.” (Martins, 1991: 302)
	penda penda penda	kupendama	…	
	pendeke pendekex2	kupendeka	…	
	penyendzux3	kupenyendzula	…	
	penyu penyu penyu	kupenya	…	
	perepetux3	kuperepeta	…	
	peruweru	kuperewera	…	“Wanthu aperewera (aperewedwa) bzwinthu.” (Martins, 1991: 303)
	peye peye peye	kupeya	mpeyera	
	peyu peyu peyu	kupeyuka	…	
	phu phu phu	kupuma	mpuma	
	pici pici pici	kupicira	…	“Ntima uli pici pici pici.” (Martins, 1991: 310)
	piriwiri	kupiriwira	mphiriri/ mphiripiri	
	pode pode pode*	kupodeka	kapode	
	poli poli poli	kupolika	mphole/ mapolipoli	“Nsuwo uli poo.” (Martins, 1991: 312)
	polololo	…	mpololo	
	pombox3/ pombolex3	kupombola	Mphombo, upombo	
	pongonyo/ux3	kupongonyola	…	
	ponde ponde ponde	kuponda	…	
	pose pose pose	kuposa	…	“Kuposa cingwe.” (Martins, 1991: 313)
		kuposa	…	“Iwe un’ndiposa mphambvu.” (Martins, 1991: 313)
	poo poo poo	kupowama/ kupowoka*	mphoo	
	poyi poyi poyi	kupoyira	…	
	pudzu pudzu pudzu	kupudzuka/ kupudzula*	mphundzu	
	pule pule pule	kupula	…	
	puluputux3	kupuluputa	…	
	pupuli pupulix2	Kupupika, kupupuliza	mpupu?	
	pfe pfe pfe	Kupfenda/ kupfera/ kupferuka	…	

Pf	pfende pfendex2	kupfonda/ kupfondera	mpfendu	
	pfo pfo pfo	kupfuwa	mapfukupfuku*	
	pfu/ pfu pfu pfu	kupfudula	pfuzi	
	pfudu pfudu pfudu	kupfukula	pfundo	
	pfuku pfuku pfuku	kupfukula	cipfukupfuku	
	pfukunyu*x3	kupfukunyuka	…	
	pfululu pfululux2	kupfulula	…	
Ph	phaa phaa phaa	kuphandza	phala/ porridge? (ing.)	
	pha pha pha	kupha/ kuphaya	…	
	phabu phabu phabu	kuphabuka	…	
	phaka phaka pahaka	kuphakamika	mphangala?	
	phakanyux3	kuphakanyuka	mphakanyu? (sena)	
	phaphamu	…	…	
	pha pha pha	…	phalephale	
	phatex3/ phatux3	kuphata	…	
	phikhu phikhux2	kuphika/ kuphikhula	mphika	
	phindu	kuphindula	phindulo	“Adaphindula makhalidwe” (Martins, 1991: 308)
	phoo	kuphoka	mpholopolo	
	pho pho pho	kuphophoma	…	
	phubu	kuphubuka/ kuphubula*	phubu	
	phundu	kuphunduka?	phundu	
	phu phu phu	kuphuphudza	…	
Phw	phwa phwa phwa	kuphwanya, kuphwanda	phwando (nya.)	
Psw	pswangu pswangux2	kupswangula	cipswanguliro	
	pswayi pswayi pswayi	kupswayira	kapswayi?	
	pswe pswe pswe	kupswera	mpswepswe	
	pswere pswere pswere	kupswera/ kupsweza	mpswezi	
	pswete pswetex2	kupswetera	pswete	
	psweya psweyax2	kupsweyama*	Psweya	
	pswi pswi pswi	kupswinya	…	
	pswiki pswiki pswiki	kupswikisa	mpswikisa	
	pswotho pswothox2	kupswothola	…	
	pswu pswu pswu	kupswupswudza	cakupswupswudzira*	
S	sakale sakale sakale	kusakala	usakala	
	seru seru seru	kuseruka	nseru	
	sinu sinu sinu	----------	----------	
	solole solole solole	kusolola	lolo?/ kalololo	
	soo	----------	----------	
	sondzokere	kusondzokera	ntsondzokera	“Kugwa ca nsulisuli.” (Martins, 1991: 323)
	sudyu sudyu sudyu*	kusudyula*	…	
	suli suli suli	kusulima	nsulisuli	

	susumwex3	kususumwa	…	
	suse suse suse	kususa	tsuso	
	sute sute sute	kusuta	sute	
	suu suu suu	kusuta	…	
Sw	swa swa swa	kuswamira, kuswa/kuswanya	…	
	swe swe swe	kusweta, kuswentemula	…	
	swogo swogo swogo	kuswogonya	…	
	swompho swomphox2	kuswomphola	cisongo; ciswompho?	
	swuku swuku swuku	kuswukula	swukhu	
	swu/swux3	kuswuswudza	…	
	swu swu swu	kuswuta	…	
	swuswu swuswux2	kuswuswudza	…	
T	taku taku taku	kutakuka/ kutakula	ntako (ntakulo)	
	tambalale	kutambalala	katambalale	
	tampfu tampfux2	kutampfuna	…	
	tamu tamu tamu	kutamula	…	“Kutamula mafala.” (Martins, 1991: 325)
	tandalix3/ tandalikex3	kutandalika	ntanda	
	tandamu tandamux2	kutandamuka	…	
	tangalala	kutangalala	…	
	tanganda tangandax2	kutanganda	nyakatanganda	
	tang’anda tang’andax2	kutang’anda	…	
	tape tape tape	kutapa	Kwantape	
	tapi tapi tapi	kutapira	…	
	tawa tawa tawa	kutawatawa	cindzawandzawa/ ndzawandzawa	
	teku teku teku	kutekuma	…	
	temba temba temba	kutemba	nthemba	
	te te te	kutetemera	cinthenthe	
	tibu tibu tibu	kutibula	…	
	tici tici tici	…	…	
	timbe timbe timbe	kutimba	Timba	
	tinyax3/ tinyex3	kutinya	nthinyatinya	
	ti ti ti	…	…	“Munda uli ti ti ti.”(Martins, 1991: 334)
	tiwa tiwa tiwa	kutiwama	katiyo	
	tiyo tiyo tiyo*	…	tokhwe	
	toke toke toke	…	…	
	toko toko toko/	kutokonya	…	
	tokonye tokonyex2	kutokonya	ntontholo, ntonthoza	
	tong’ong’o	kutong’ola	…	
	tonthole tontholex2	kutonthola	katoyitoyi	
	toyi toyi toyi	kutoyira	…	
	tubu tubu tubu	kutubula	…	

	tugwe tugwe tugwe	kugwera	…	
	tuku tuku tuku	kutukula/ kutukuma	…	"Akadatukuma." (Martins, 1991: 341)
	tu tu tu	kutututuma/ kutututumira	…	"Kucita tu tu tu!" (Martins, 1991: 341)
	tumba tumbax2	kutumbama	ntumbe	
Th	thabi thabi thabi	kuthabira	…	
	thamu thamu thamu	kuthamula	nthamu, nthamula nsana	
	thanyu thanyu thanyu	kuthanyula	thanya	
	thapswululu	----------	----------	
	the the the	kuthedza	manthedza	
	thii	…	nthithi/ thimu	
	thime thime thime*	kuthima	…	
	thobo thobo thobo	kuyhobonya	utoba	
	tho tho tho	kuthotha	thotho/ mathotho	
	thulululu	kuthulula	…	
	thuu	kuthuma	cithuthu	
	thu thu thu	kuthula	…	
Ts	tsali tsali tsali	kutsalika/ kutsatsalika	Nsalika, tsantsali	
	tsankhire	…	…	"Kugona tsankhire." (Martins, 1991: 336)
	tsanu tsanu tsanu	kutsanula	…	
	tsede/ tsedengex3	kutsedenga	…	
	tsekhwax3/ tsekhwex3 tsekwe/ tsekwetex3	kutsekhwatsekhwa?	tsekwe	
	tsentseneze	kutsentseneza	…	
	tsereru	kutserereka	…	
	tsetete	kutsetera	…	"Ali tsetete kumuti." (Martins, 1991: 337)
	tsex3/ tsetsu tsetsux2	…	tsetswa	
	tso tso tso	kutsotsomola/ kutsotsonyola	citsotso	
	tsoto tsoto tsoto	kutsotola	…	
	tsuli tsuli tsuli	kutsulima	…	
	tsu tsu tsu	…	…	"Tsu tsu tsu, kadindi nkangu!" (Martins, 1991: 340)
	tsuyunge	kutsuyunga?	…	
Tsw	tswa	…	…	
	tswata tswata tswata	…	…	
U (Wu)	uwo uwo uwo	…	…	
	unyale unyale unyale	kuwunyala	…	
V	vuku vuku vuku	kuvukula	civukuvuku?	
	vunyire vunyirex2	kuvunyira	…	
	vunyize vunyizex2	kuvunyiza	…	"Nyoka ya vunyizira." (Martins, 1991: 348)

	vu/vu vu/vu vu/vu	…	mavuvu	
	vuzu vuzu vuzu	kuvuzula	…	
w	wa wa wa	kuwawaza/ kuwaza	…	
	wadzi wadzi wadzi	…	…	
	wala wala wala	…	mawala	
	wali wali wali	kuwalika/ kuwalira?	…	
	wambe wambe wambe	kuwamba	…	
	wangu wangux2	kuwangula	Cakuwamba	
	wawu wawu wawu	kuwawa/ kuwawula	ciwawula	
	waxu waxu waxu	kuwaxula	…	
	waya waya waya	kuwayawaya?	…	
	wedzenge wedzengex2	kuwedzenga	…	
	weko weko weko	…	…	
	wendu wendu wendu	kuwenda	…	
	were	kuwereka?	…	
	were were were	…	kawerewere	
	we we we	kuwewesa	…	
	weya weya weya	…	…	
	weye weye weye	…	…	
	windi*	kuwinda	weyeweye	
	winya winya winya	…	ciwindo	
	wi wi wi	kuwira	…	
	wira	kuwirama	…	
	wiri wiri wiri	kuwirima?	…	
	wiro	…	Wiriyamu?	
	wititi	…	…	
	(w)obvo (w)obvox2	kuwobvoka	…	
	(w)odo (w)odo(w)odo	kuwodola	…	
	(w)odzi (w)odzix2	kuwodzira	…	
	(w)ofo (w)ofo (w)ofo	kuwofoka	kabofo	“Ciri wofowofo.” (Martins, 1991: 350)
	(w)ombokoto	kuwombokota?		
	(w)ompho	Kuwomphoka	…	
	(w)otsi	kuwotsira	…	
	wo/wo wo/wo wo/wo	----------	----------	
	(w)ulu (w)ulu (w)ulu	kuzalula	ciwowo	
	(w)ungu (w)ungux2	kuwungula	…	
	(w)uu	kuwunga/ kuwungula	cikungu, (w)unga	
x	xaxu xaxu xaxu	kuxaxula	…	“Kuxaxula mwendo.” (Martins, 1991: 351)
	xetu xetu xetu	kuxeta	…	
	xiii	kuxirira	…	
	xi/xi xi/xi xi/xi	kuxipa/ kuxixa	…	
	xooo	kuxokotoza/ kuxontha	…	

	xugudu xugudux2	kuxugudula	…	
Y	yadzamirex3	kuyadzamira	…	
	yaka	kuyakama?	…	
	yakha/ yakhu	kuyakha	…	
	yalaze yalaze yalaze	kuyalaza	…	
	yalu	kuyalula	…	
	yalu yalu yalu	kuyaluka	…	“Kucita yalu.” (Martins, 1991: 352)
	yambakata	kuyambakata*	…	
	yambu yambu yambu*	kuyambuka	….	
	yancha yancha yancha	kuyancha	…	
	yandje yandje yandje	kuyandja	…	
	yandzu/ yandzux3	kuyandzuka	…	
	yanga yangax2/ yangex3/ yangirirex3	kuyanga/ kuyangama	…	“Zuze ali kuyanga cikasi na cingwe.” (Martins, 1991: 352)
	yangalale	kuyangalala	…	
	yanike yanike yanike	kuyanika	…	“Kuyanikira dzuwa.” (Martins, 1991: 352)
	yanikule yanikulex2	kuyanikula	…	
	yanye yanye yanye*	kuyanya	…	“Kuyanya mwana.” (Martins, 1991: 352)
	yaxa yaxa yaxa	kuyaxamula	…	
	yedzamirex3	kuyedzamira	…	
	yedzeke yedzekex2	kuyedzeka	…	
	yedzenge yedzengex2	kuyedzenga	…	
	yekete yekete yekete	kuyeketeka	…	
	(y)enga (y)enga (y)enga	kuyengama	…	
	yepu yepu yepu	kuyepula	Yepulani	
	yerere yerere yerere	kuyerera	…	“Mulopa wayerera.” (Martins, 1991: 353)
	yeru yeru yeru	kuyeruka	…	
	yeruze yeruze yeruze*	kuyeruza	yeruzo	
	(y)etse/ (y)etsi/ (y)otsi	kuyetsira/ kuyotsira	matsire?	
	(y)eti (y)eti (y)eti	kuyetima	…	
	yezu yezu yezu	kuyeza	mayezuyezu	
	yokoto yokoto yokoto	kuyokotoka	…	
	zan*	kuzanga	…	“Mbadzo yazanga m’muti.” (Martins, 1991: 354)
	zandzu	kuzandzuka	…	
	zembeterex3	kuzembetera	…	
	zengeze	kuzengezera	…	
	ze/ze ze/ze ze/ze	kuzeza	cizeza	
	zi	kuzika	…	
	zii/ zi zi zi	kuzizira	…/ kazizizi	“Kudazizira lero.” (Martins, 1991: 354)
	zimbu?	kuzimbula/ kuzimbwa	cizimbu	

Z	zindindi	…	…	
	zire zire zire	kuzira	…	"Kuzira nkhawa." (Martins, 1991: 355)
	ziwe*	kuziwa	…	"Kuziwa mulomo." (Martins, 1991: 355)
	ziwule*	kuziwula	…	
	zi/zi zi/zi zi/zi	…	cizingizi/ zingizi, kazizizi	"Ikhali mimba ya cizingizi." (Martins, 1991: 171)
	zoli	kuzolima	…	
	zonde zonde zonde	kuzonda	zunde	
	zoto zoto zoto	kuzotola	…	
	zu/ zule zule zule	kuzula	Kazula	
	zungulire*	kuzungulira	…	"Kuzungulira na mafala." (Martins, 1991: 355)
	zungunu*/zungunuke*	kuzungunuka	nyanzungunuk(w)a	
Zw	zwe zwe zwe	kuzwenga	…	

Fontes: Martins (1991) e Rego (2022)

Análise do Quadro 1 acima apresentado

A existência de um número infinito de léxico ideofónico/ onomatopaico que este quadro demonstra, sugere, que o léxico *nyungwe* é geralmente motivado e não arbitrário, exceto palavras gramaticais. Da observação do quadro acima, salta à vista, entre outros, o seguinte:

(1) A partir dum ideofone/ onomatopeia, pode-se derivar mais do que um (1) nome/ adjetivo ou forma verbal.

(2) Mas, também, casos há em que concorrem dois ou mais ideofones/onomatopeias diferentes para gerar um único nome/ adjetivo.

(3) Em contrapartida, há um tipo de ideofones que, a partir deles, até ver, não desenvolvem qualquer manifestação lexical, além deles. Num outro trabalho, designei-os de ideofones improdutivos, não produzem sequer um lexema. Isso foi considerado como sendo àquela fase de transição da linguagem não verbal para a linguagem verbal.

(4) A primeira coluna, a dos grafemas (a ortografia da grande maioria das línguas é tudo menos simples), apresenta tanto grafemas simples como duplos, triplos e por aí em diante, estes dois últimos, fortemente representados, formando as chamadas consoantes complexas. Este fenómeno parece fazer parte dum processo de reforço de consoantes, tornando-as, assim, mais duras, além de sobrecarregadas.

(5) Refira-se, que não se trata de encontros consonânticos como sucede com o português em casos como – (**bd**): a**bd**ómen, a**bd**icar; (**dj**): a**dj**udicar, a**dj**unto; (**dv**):

a**dv**ersário; (**rs**): pe**rs**istência; (**rs-p**): perspetiva; (**ds**-**tr**): a**dstr**ito; (**tm**): ari**tm**ética; (**b**-**tr**): su**btr**air – que correspondem a sons diferentes, pertencendo a sílabas diferentes.

(6) Todos os sons em *nyungwe* são articulados (pronunciados) e, ao mesmo tempo, correspondem exatamente ao som que representam, ao contrário do português, onde, por exemplo, o som /h/ em início de palavra, não se articula (habitante, hálito, hélice, hospital, hotel, etc.), ou, em que há letras e/ou palavras que se escrevem duma maneira e pronunciam doutra: /e/ (tu e eu), /o/ (do, o), isolados ou no final da palavra (aquele último). O inglês é o exemplo mais paradigmático deste expediente.

(7) Atendendo e considerando o número de entradas existentes na primeira coluna, e comparando com o congénere português, nota-se que há mais entradas em *nyungwe* que em português, prova de que, neste particular, aquela língua desenvolveu mais este sistema do que o português.

(8) No âmbito do ensino desta língua, para as classes iniciais ou para os iniciados, recomenda-se que se inicie com ideofones cujos sons, principalmente os iniciais sejam simples e não complexos.

(9) As línguas do mundo possuem cada uma um sistema fonético (sistema de sons verbais) próprio, específico e diferente. O sistema fonético *nyungwe* difere do sistema fonético *sena*, *ronga*, *makhuwa*, português, *yao*, *swahili*, chinês, russo, inglês, finlandês, árabe, afegão, israelita e por aí em diante.

O sistema fonético *nyungwe* possui consoantes simples, duplas, triplas, quadruplas, etc. Essas diferenças manifestam-se (podem manifestar-se) a outros níveis: fonológico, semântico, pragmático. Um falante de uma língua que possui somente consoantes simples terá sérias dificuldades em reproduzir os sons verbais dum sistema fonético que, além de ter consoantes simples, possui também consoantes duplas, triplas, quadruplas, etc. Aquele terá um efeito contágio da sua língua, que o fará tender a pronunciar e a escrever como na sua língua. Como consequência, *mpfula* aparece escrito *nfula*, *nchofu* por *ncofu*, *mwabvi* por *muave*, *mbvoma* por *nvoma*, *kundjondja* por *kunjonja*.

A prática atual, muito eurocentrista (como prevaleceu, durante muito tempo, o modelo geocêntrico), aliás, é tendencialmente reducionista dos sons desta língua e, com isso, contribuindo para o estado deturpado em que se encontra grafada a língua *nyungwe*. Só há pouco tempo, se deixou de escrever *nyungue* ou *nhungue*. Em *nyungwe*, as vogais são fracas. Por isso, geralmente, ocorrem precedidas por uma semi-vogal (vd. quadro acima referido). Isto pode ser considerado como uma forma de reforço das vogais simples, fracas.

Por outro lado, poucas palavras ou sílabas em *nyungwe* iniciam por uma vogal. As semi-vogais /*w*/ e *y* são, pois, reforços, ou seja, duplicação de vogais *uu* e /*ii*/, em que, as primeiras da dupla, se semivocalizam, evitando-se encontros vocálicos, que não ocorrem em *nyungwe*, salvo algumas exceções. Aliás, não há vogais duplas em *nyungwe* como acontece nas consoantes. O sânscrito, o hebreu, o grego, as línguas árabes, o chinês, as línguas eslavas (o russo), cada uma destas línguas ou conjunto delas possuem e usam o seu alfabeto[2]. As línguas *bantu* são o caso único ou, no mínimo, raro, no mundo, que têm alfabeto próprio. Usam um alfabeto emprestado – o alfabeto latino.

Os europeus ocidentais, autores da escrita e dos textos escritos das línguas *bantu*, muitas vezes, deturparam as nossas palavras por má vontade, por complexo de superioridade ou porque nas línguas não possuem complexos grafemáticos como os acima apresentados. Estranhamente, essas grafias foram adotadas depois da independência e ainda prevalecem quase intactas até aos nossos dias.

Alguns sons *nyungwes*, aos ouvidos de alguns ocidentais, mormente os portugueses, ou não são percebidos ou são percebidos de modo alterado, alterando, desse modo, os sons iniciais. O mesmo sucede com os *nyungwes* em relação ao português ou outras línguas. O exemplo que costumo usar é este: quando um *nyungwe* não alfabetizado ouve um português a falar, soa-lhe como se ouvisse a dizer – *kere*/*kere kere*/*kere kere*/*kere* ou *kero*/*kero kero*/*kero kero*/*kero*. Imaginem então os estragos causados, consciente ou inconscientemente, por descritores não nativos nas línguas *bantu* moçambicanas e nas consequências daí decorrentes.

Devido a uma grafia desadequada e errônea, palavras *nyungwes* houve que foram (sub)traídas do vocabulário *nyungwe* (*kuswanya*, etc.). Portanto, as grafias das nossas línguas basearam-se em outros sistemas sonoros (fonéticos) que não os nossos e estão muito contaminadas por esses sistemas fonéticos.

Parece que o *nyungwe* tem pouca apetência para a sinonímia, tendo-se deparado com poucos exemplares: *djeriyeri~geriyeri*, *gowa~guwa*, *kubenda~kuwenda* (sena), *kugwanankhira~kugwanankhula*, *kugwanira~kugwanula/ kugwanankhula*, *kukwamata~kukwantsa, kubwathama/ kubwithama~kuwirama* (sena), *kudjayira* (xona)*~kuzolowera*, *kudzadzada~kugagada*, *kudzonga~kuwononga* (nya.), *kudzungayira~kugumayira* (xona), *kufukusa~kufukuxa* (xona), *kugabwika~kukhaphwika*, *kuganda~kugandalika*, *kugomoka* (xona)*~kugumuka*, *kupiningula~kuwiningula*,

2 Mais informações sobre os alfabetos existentes no mundo, consulte Marco Neves em Quantos são os alfabetos do mundo? (certaspalavras.pt) (consultado em 07/08/2022)

kukoceza~kuwondjeza (nya.), *kufa~kupha*, *kupswogodola~kupswokonyola*, *kuthamula~kuwongola* (nya.), *kutandika~kutanika* (sena), *kuthukuka~kutukuka*, *kutikwana* (xona)*~kutukwana*, *nyandja* (nya.)*~nyandza*, *nthambi~nthawi*,

A existência de sinónimos aqui é mais exigida e justificada porque, em geral, um dos termos é estrangeirado, é um empréstimo, ou entendido como tal. Aliás, é uma sinonímia na base de semelhança fonológica que coincide com a semelhança semântica, muito na linha de serem palavras motivadas. No fundo, o sinónimo em *nyungwe* funciona como variante fonética de uma determinada palavra. Em Martins (1991), tais sinónimos estão sob forma de cf. (confronte).

Como se sabe, não há sinóminos 100% equivalentes. Apenas são equivalências aproximadas. No caso de *kundjendjemera* e *kutetemera*, a sua sinonimia parece revelar uma nuance interessante: *kundjendjemera, será* 'gemer, tremer' referente ao pavor das algemas, quando se tem consciência de que se destinam a algemar-te. É provável que tenha surgido com a introdução das algemas e, portanto, depois de *kutetemera*, termo genérico designativo de 'gemer, tremer', que pode ser de dor, frio, medo, etc.

Para além da formação de antónimos por via lexical, o *nyungwe* exibe ainda uma outra via, através de morfemas sufixadas. Há um conjunto de verbos que formam o seu antónimo a partir de si próprio, bastando, para o efeito e regra geral, acrescentar-lhe morfema(s) *-ula*: *kufunga* vs *kufungula*, *kufunya* vs *kufuthula*, *kugula* vs *kugulisa*, *kugwanankhira/ kugwanira* vs *kugwanankhula*, *kutandika* vs *kutandikula*, *kuyanika* vs *kuyanikula*, *kuziwa* vs *kuziwula*, etc.

Este processo de formação de antónimos pode-se comparar a um dos processos em português, que consiste na anteposição de prefixos *a-*, *an-*, *anti-*, in- como em: apátrida, anti-sistema, injusto. Nesta língua, o antónimo realiza-se pela prefixação e naquela, pela sufixação. Talvez isto explique construções do tipo "descamisar", "desconseguir", formas verbais possíveis em variantes do português africano, que em PE são tidas como anormais, agramaticais. A sinonímia e a antonímia desenvolveram-se graças à generalização do uso do signo linguístico meramente arbitrário, pois, que, este exigia uma rede de equivalentes para sustentar o lema desconexo da realidade que o motivou. Expediente e artefatos esses que o *nyungwe* nunca precisou, já que o léxico está numa relação biunívoca com o nomeado. Uma das provas de que os ideofones/ onomatopeias e a formação de itens lexicais a partir deles é um processo natural é o fato de ser infinito em termos de quantidade e qualidade.

Considerações finais

As línguas de tradição oral de que fazem parte o grosso das línguas *bantu* moçambicanas em que se insere o *nyungwe* são conservadoras por ainda conservarem o modo arcaico de construção ideofónica de parte de leão do seu léxico. O ideofone parece dominar todo o panorama de construção lexical *nyungwe*, incluindo léxico aparentemente de outras línguas, como vimos. Ou seja, o ideofone é a mãe de grande parte das palavras.

Além do mais, parece, que, todas as formas verbais em *nyungwe* são ideofonizáveis, isto é, podem-se converter em ideofones. Em português, por exemplo, encontram-se alguns casos de construção lexical relativamente semelhantes aos que se tratam aqui. São eles: andaime, andas, andor, burbulhar, ciciar, colher, crocante, mamar, pisotear, recipiente, uivar. A diferença é de escala. A língua *nyungwe* terá um maior número de léxico desta natureza do que o do português, que desenvolveu outra terminologia, resultante do avanço científico e tecnológico que ainda não se verificou no *nyungwe*.

Do que foi exposto acima, resulta que haja sempre alguns entraves, alguns impedimentos ao surgimento de trabalhos pioneiros vindos do hemisfério sul e com metodologias afrocentralizados. O presente trabalho não é, de longe, um estudo de revisão de literatura. Antes, pelo contrário, trata-se de uma pesquisa empírica e trabalho prático, baseando-se na ciência do vivido.

Para aproveitar e enquadrar os conhecimentos endógenos da África negra é necessário mudar de modelos e de paradigmas e encontrar outros modelos e novos paradimas, mais abrangentes e de acordo com os saberes locais. Os sinais ou símbolos …, *, são a demonstração de que existe ainda muito campo de ação a desenvolver nesta língua. . Tal como o símbolo representa uma, na justa medida em que, se adicionou algo que não aparece ou não está atestado em Martins (1991).

Abreviaturas
Graf. Grafema
Kim. Kimbundu
x2 ocorre duas vezes/ dupla ocorrência
x3 ocorre três vezes/ tripla ocorrência
Símbolos
? Incerto, controverso, hipotético, possível, por confirmar;
* Não atestado, **inovação**;
… desconhecido, incógnito;
---------- parece não se ter produzido nenhum léxico a partir do seu ideofone.

Referências

BECK, David. Ideophones, adverbs and predicate modifiers in Upper Necaxa Totonac. Departament of Linguistics, University of Alberta*, 2005.*

BIRIATE, Mário. Avanços no estudo de Ideofones. (Blog desenvolvido por Mário Biriate), 2014. Disponível em: <http://uptete.blogspot.com.br/>. Acesso em: 21 ago. 2015.

DINGMANSE, Mark. The meaning and use of ideophones in Siwu. Radboud University Nijmegen, 2011.

FELIX, Ameka; MARK, Dingemanse*. Ideophones, interjections and particles: their forms and uses in Dompo* Ester Manu-Barfo Ideophones, Linguistics, Oxford Bibliographies (02.08.12)

KIMENYI, Alexandre. Iconicity of ideophones in Kinyarwanda: form, function, content and context. Califórnia State University at Sacramento, Califórnia, [s.d]. Disponível em: <http://kimenyi.com/iconicity-ofideophones-in-kinyarwanda.php>. Acesso em: 26 mai. 2015.

KULEMEKA, Andrew Tilimbe Clement. Sound Symbolic and Grammatical Frameworks: a typology of ideophones in Asian and African languages. *South African Journal of African Languages*, vol. 15, nº 2, p. 73-84, mai 1995.

LANGA, David. Ideofones em changana. In: NGUNGA, Armindo; PEREIRA, Inocêncio (Org.). Progressos da Investigação em Ciências Sociais e Humanas. Maputo: Imprensa Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2004. p. 59-77.

LANGA, David; NHAMPOCA, Ezra Chambal. Análise fonológica e semântico-cognitiva dos ideofones do changana. *Linguagem: Estudos e Pesquisas*, Goiânia, vol. 22, nº2, 2019.

MARTINS, Manuel dos Anjos. *Elementos da Língua Nyungwe: gramática e dicionário Nyungwe-Português-Nyungwe*. Lisboa: Editoral Além, 1991.

MOURA, Heronildes; NHAMPOCA, Ezra. Um caso de iconicidade em classes de palavras: os ideofones na língua changana. *Signo*, Santa Cruz do Sul, vol. 42, nº 75, p. 48-58, set./dez. 2017.

NHAMPOCA, Ezra. *Identidade categorial e função dos ideofones do Changana.* 2018. 347 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Brasil, Florianópolis.

NHAMPOCA, Ezra. *Compilação de um dicionário de ideofones do changana: uma proposta metodológica*. Saarbrucken: Novas Edições Acadêmicas, 2016.

NHAMPOCA, Ezra. Um Estudo Preliminar sobre alguns aspectos da morfologia dos ideofones do changana. *Linguasagem*, São Carlos, vol. 24, nº1, 2015.

NHAMPOCA, Ezra. Uma proposta metodológica para a compilação de um dicionário de ideofones do changana. 2010. 67 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2010.

NHAMPOCA, Ezra. Revisitando alguns ideofones do changana. In: NGUNGA, Armindo (Org.). *Lexicografia e descrição das línguas bantu*. Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane, 2009. p. 137-146.

Rego, Sóstenes Valente. Papel e lugar de ideofones/ onomatopeias na língua Nyungwe. Centro de Línguas, UP, Maputo, Aula Aberta: https://meet.google.com/nhx-quey-wrc (22.06.2022).

Sitografia

https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/familia-de-palavras-de-aviao/36705 [consultado em 05-08-2022].

Quantos são os alfabetos do mundo? (certaspalavras.pt)

https://observador.pt/.../pior-e-impossivel-portugal-e-a.../escravatura

Recebido em: 11/07/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): REGO, Sóstenes Valente. Construções Ideofónicas do Léxico Nyungwe*. Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.69-94, jun./dez.2022.

Para citar este texto (APA): Rego, Sóstenes Valente. (jul./dez.2021). Construções Ideofónicas do Léxico Nyungwe*. Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 69-94.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.95-109 | jul./dez. 2022.

Inventário Zoonímico: Aborgagem na perspectiva sociocultural dos Ambundu

Miguel João Lubwatu *
ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-7019-4037
Narciso Benedito Homem **
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-2248-1901

Resumo: Inventário zoonímico: Uma abordagem na perspectiva sociocultural dos Ambundu é a temática, que pretendemos desenvolver no presente artigo tem como o propósito de preservar e divulgar os nomes dos animais existes na cultura do povo Ambundu. A cultura deste povo é vasta, por este motivo, limitamos a descrever os nomes dos animais no dialeto Lenge, falados na Província de Malanje. Achamos relevante tratar deste tema pelo fato do mosaico zoonímico deste povo ser pouco conhecido e divulgado. A Declaração Universal dos Direitos Linguístico, na Secção III, que trata da Onomástica, no seu Artigo 31.º "Todas as comunidades linguísticas têm direito a preservar e usar em todos os domínios e ocasiões o seu sistema onomástico". É preciso dizer, que Zoonímia é uma parte da onomástica que se ocupa de estudar os nomes dos animais. As corpora são coletadas do campo e apresentadas numa lista das classes nominais em Kimbundu. Observando as metas que se preconiza alcançar, temos fé de que os resultados do presente estudo, se podem considerar como positivos pelo fato de termos obtidos resultados satisfatórios ao longo do trabalho do campo e no ato da descrição e analise dos dados. Desde os tempos remotos, os homens tiveram a capacidade de nomear quer os animais, quer os outros objectos a sua volta.

Palavras-chave: Inventário; Zoonimia; Sóciocultural; Ambundu; Kimbundu/Lenge

Kibuka kyaylhaku: Kizwelelu mukidifanganu kyawukexinu w'akwa Kimbundu

Kitetu: Kibuka kya Ihaku: Kizwelelu mukidifanganu kyawukexinu w'akwa Kimbundu ene maka utwandala kubwata mukikalakalu kiki, mukixinganeku kyakufikidila ni kufumanesa majina ayihaku yatokala kw'akwa kimbundu. Ifa ni idifanganu yakifuxi kiki, yavulu, mukonda dyakyenyiki, twanduzwela ngo majina ayihaku y'akwa mwiji waMalenge, akala mukibatu kyaMalanji. Twafika kwila kibakota kuzweka maka yamukaxi kokwila uvudilu wayibuka yayihaku yatokala kukifuxi kiki athu kyayijiya kyavulu. Mukanda wayijila yaMazwi, kibatu kya III, kizwela Wijidilu wamajina, mukaxaxe ka 31.º "Miji yene yoso izwela mazwi ifamena kulangidila ni kuzwela mwibatu yoso ni ithangana yoso ukexinu wamajina a " Kyatokala kuzwela kwila, ibuka yayihaku mbandu yakwijiya kwamajina idilongo majina ayihaku. Majina disukinu dyakuzambula kwabiti kididi kyakifuxi kiki, kyasokejeka mukaxi kayibuka yamamatekenu amajina aKimbundu muyatokala. Mukutalesa disukinu ditwamesena kubixila, twakala ni kixikanu kilakwila disukinu dyakuzambula kuku, tuzwela kwila kitubana kusanguluka, mukonda disukinu dyenyidi dyene ditwaloto mukikalakalu kyoso. Tunde ukulu, athu akexine ni unjimu wakubana majina kwihaku, mba kwimbamba yakamukwa yakala humbembala ye.

Maba-angunji: Kibuka, Majina ayihaku, ifa ni idifanganu, Akwa Kimbundu/Lenge.

* Professor do Ensino Médio no Instituto de Educação Religiosa. E-mail: miguelubwatu@gmail.com
** Docente da Faculdade de Letras da Universidade Agostinho Neto e da Universidade Metodista de Angola, já ministrou aulas no Instituto Superior de Educação de Luanda. Docente do Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, do Departamento de Secretariado Executivo e Comunicação Empresarial; É pesquisador do Centro de Estudo do Deserto , onde tem desenvolvido trabalhos de pesquisa. Email: narcyhomem30@gmail.com

Uzwelelu wadyanga

Twamesena ni kuzambula kuku kulondekesa kibuka kyamajina ayihaku muKimbundu. Tuzwela na wekwila, zoonímia yene idilonga majina a ihaku. Kyene kibatu kya onomástica kizambumbula majina ayihaku. Mukiki, Kyalungu ni kitangelu kya Perfeito (2012, p.1152), diba onomástica mu grego «*onomastiké*», uhete wakutongolwela majina. Kwijiya kudilongo umatekenu, kulunguluka ni kusikejeka kwamajina.

Kyalungu ni Dubois (1973, p.441), “onomaxitika mbandu yalexikolojiya idilonga dimatekenu dyamajina alungu ni majin’ athu, ayididi”. Tukolesa kwila, onomaxitika yeza nkaxi kahama yamivu ya XIX; yene akwilaya wila mbandu yalingwixitika, idilunga ni ixitolya ni jeongalafiya. Mukixingeneku kya Dubois (1973) ni akwa atongwelela kwila onomaxitika idiwana mumahanda kala:

a) Toponímia: yene mbadu ya onomástica idilonga majina a ididi ni mamatekenu a ni ukudilu wau
b) Antroponímia: dihanda dya onomástica didilonga majina adilungu ni athu;
c) Coronímia: dihanda dyahula onomástica didilonga majina adilungu ni jimbambe jya jimbonge ni ikoka;
d) Exonímia: dihanda dyalungu ni onomástica didilonga majina adilungu ni ididi mumazwi a jixi jyengi;
e) Antroponímia: dihanda dya onomástica didilonga majina adilungu ni athu;
f) Exonímia: dihanda dyadilungu ni onomástica didilonga majina a ididi mudimi a jixi jyengi;
g) Fitonímia: dihanda dyahula onomástica didilonga majina a mixi;
h) Hidronímia: dihanda dya onomástica didilonga majina a jingiji;
i) Limonímia: kambandu ka onomástica kadilonga majina alungu ni izanga;
j) Oronímia: yene mbandu ya onomástica idilonga majina alungu ni milundu;
k) Zoonímia:dihanda dya onomástica idilonga majina alungu ni ihaku;

Zoonímia ya akwa Kimbundu yonene mukwila munkau wa kifuxi kiki mwavulu ihaku, kala ihaku ya yangu ni jya dibata, jyatena kudya ni jyakambe kutena kudya, jya menya ni jya kanga, ni ihaku yakamukwa itwakambe kuzwela.

Diba *Ambundu* dyatundu mu dizwi dya Kimbundu; diba didi adisanga mu lumoxi dyexana mbundu, mukuvula adixana ambundu. Kijimbulukilu kye kyatuzwela kyadilungu ni “kuvunda kwa mbundu mba athu akala ni kikonda kyaxikelela”. Tuzwela na hanji kwila Cordeiro da Mata wasoneka kwila “ambúndu” kala “Pl” ya mbúndu, ni kijimbulukilu kya

“mumbundu**,** muthu wa ixi ya Ngola”, kala kyatena kukitanga mumikanda ya Amaral (1996, 43).

Jingana ni jimbanza jya akwa Ambundu:

1. **Mbanza ya Ndongo yakexile ni jingana jiji**:
   a) Ngola Musudi;
   b) Ngola Kilwanji;
   c)Njinga Mbandi
2. **Mbanza ya Matamba yakexile ni jingana jiji**:
   a) Ngola Mbandi;
   b) Njinga Mbandi;
3. **Mbanza ya Kasanji yakexile ni jingana jiji**
   a) Yaka (Os Jagas)
   b) Xinguri

Kimbundu dizwi dya akwa Bantu dyatokala ku mwiji wa Congo-Kordofaniana, mukibuka kya Bantu. Dyene adizwela mu xi ya Ngola. Mukiki, kya lungu ni kisokejeku kya ididi ya maxwi yasokejeka kwala Malcom Guthrie (1967) walondekeasa kwila Kimbubdu kyakala mukididi kya H20, kididi kyeniki akite kisangela ni akwa Kikongo.

Mazwi adite mbambe ni Kimbundu mukumona kwa Redinha anzwela kwala Fernandes ni Ntondo (2002, p.44),

Kuthunda: Kikongo;

Kuwombe: Cokwe;

Kuluji, Umbundu.

Kyalungu ni kutanga kwa athu kwabiti mu muvo wa 2014, kwalungu ni ni kizuwa kya 16 kya mbeji ya Kasambwadi ya muvo wa 2014, alondekesa kwika kifuxi kyakexine mu Ngola kyadifangane ni 24,3 a kifuxi, mukwila 11,8 jihulakaji jya mayala (48% ibandekesu) ni 12,5 jihulakaji jya akhetu (52% ibandekesu). Mukuxikina ilondekesu yalondekesa hulu kyalungu kwila mazwi azwela mu Ngola akwa Bantu, twakala na ni itangu yazwela, mukwila Kimbundu kyakala ni 1 855 951 kya azwedi ni kibandekesu kya 7,82% kyakala mukididi kya 3 kudyema dya Umbundu e Kikongo .

Mikumbu ya akwa Kimbundu iyi: Luwanda; Hungu; Lwangu; Ntemo; Puna; Ndembu; Ngola; Mbondo; Mbangala; Holo; Kari; Xinje; Minungu; Songo; Bambeiro; Kisama; Lubolo; Kibala; Haku e Sende.

Tuzwelelu twa Kimbumbundu mukixinganeku kya Fernandes ni Ntondo (2002, 44): Holo;Ngongo;Kambondo;Kisama;Mbangala;Mbolo;Minungu;Ngola ou jinga;Ngoya;Nkari; Ntemo; Puna;Songo;Xinji.

Akwa kimbundu akwa Bantu, mukwila akwa Bantu enya atundu kwa proto-bantu. Dimatekenu dya uzwelelu wetu dyamateka ni utundilu wa akwa Bantu, mukwila akwa Kimbundu atokala kumwiji wenyu, kala kyazwela kwala Dubois (1973, p.270)

Akwa Kimbundu kala na we ibuka ya miji yakamukwa ya Ngola yakala ni dimatekenu dya akwa Bantu iyi:

Akwa Ovimbundu, akwa Tucokwe, akwa Bakongo, akwa Vangangela, Vakwanyama, etc. Mukiki, mukixinganeku kya Nsiangengo (2009, 50,53), “kifuxi kya akwa Bantu amateka ni kutunda mukwiza mu xi yexana lelu kala Ngola hanji dya muvo wa 1200 ya asukina mwithangana ya 1800 e 1900.”

Altuna (2006) ni Costa (2006) ixinganeku ye yadilungu ni Nsiangengo (2009) kyalungu ni utundilu wa akwa Bantu watundila Kuthunda ndu Kuluji ya África mukwila disukinu dya aditalesa hama ya mivo ya mivo ya XIX. Mukiki, akwa Bantu, abange ni ibindamenu yavulu kala: izanga yonene, mazanza, milundu, kitembwe ni jixitu jya yangu mukwila ni eza kukwata mikau yavulu, kala we xi ya lelu yenyi ya Ngola.

Muxi ya Ngola, Akwa kimbundu abokona kumbandu Yathunda ya adixikika mu Jimbonge jya:

- Bengo;
- Cuanza-Norte,
- Cuanza-Sul
- Luanda,
- Malanje,

Mu Kixinganeku ky Fernandes ni Zavoni (2002, p.43), “kibuka kyakala mu xi yonene ya Ngola, itunda kwalunga ni ngiji ya Kwanza ya azawuka Kukuwiji. Kibuka kyenyiki kyasuluka Kuluji, muhonga ni nkaxi ka Kwanza”.

Nsiangengo et al. (2009, p.60) azwela na kwila yakala ni mbamba:

- Kuthunda, ngiji ya Dande ni xi ya akwa Ambuíla;
- Kuluji, mukau wa Bié; ni Kwiji wa Kissama;
- Kuwombe, Kalunga.”

1. Ubangelu PN muVawambu

Mukixinganeku kya Saussure (1973, p.434), “akixana musokejeki kakixina kata mumazwi akwa África, he nedikisa kibuka kya majina kyatokala diba”. Kixinganeku kyenyiki akisanga na mu Dubois (1973, p.112).

Usokejeku wokulu wazwela kwala Andrade (2007), wazwela kwila mukusokejeka majina mwibuka kyadyangela kwala kakixina kosokejeka mulundanji lulondekesa lumoxi ni kuvula.

Asokejeki ata mundonda wa kitatu kya ibuka: mamatekenu a majina (MM) ni mamatekenu a dyambu (MD). Kimbundu kyakala ni ni 18 a mamatekenu. Kala dimatekenu dyakala ni ubangelu wantundu mukubanga majina.

Kyalungu ni Gallisson ni Coste (1983, 341), “exana ubangelu wa uzwelelu utela kudilunga ni akwa ni ngolngo”. Mukixinganeku kya Lamas et al. (2000, p. 200), “Funcionalismo yadixikinisa kala ukexilu wakala ni dimatekenu dya kulondekesa ubangelu”. Mukiki, undonda wa ibuka ya mazwi aubanga kyalungu ni ubangelu we mukexilu we.

Tutumbula na kwila, ulongelu yu osanzumuna kya mwaka akwa kuzambula avulu (cf. Diarra (1990), mu Úmbúndù, Kimbundu, Cokwe e Kíkongo; Pedro (1993), he Kimbundu, Ndonga (1995), he Kíkongo; Ntondo (2006), he Ngangela; Domingos (2006) he Kikongo, tutena kutalesa kwila dimatekenu dya majina mu mazwi akwa Bantu akala ni ubangelu yu:

1. Kubanga majina;
2. Kutongonwena kuyonda kwa majina;
3. Kubanga maba mukexinu wa dimatekenu.

2. Kibuka kya Majina a Ihaku Akwa Kimbundu

Mu kikalakalu kyetu kiki, twasokojeka makwinyi atanu (50) a ihaku yavulu matelu matelu, kala mukukayelaku itulondekesa:

Quadro nº 1: Ihaku

Nº	Ihaku
1	Dibengu
2	Digundu
3	Dihulu

4	Dikombe
5	Dimbondo
6	Dixinji
7	Dizalala
8	Dizundu
9	Dyembe
10	Dyuta
11	Hanga
12	Holama
13	Humbi
14	Kafola
15	Kambobo
16	Kangele
17	Kangumbe
18	Kanjunja
19	Kanyongwena
20	Kaxekenge
21	Kikwakwa
22	Kikholongonjo
23	Kimbungu
24	Kimbungu
25	Kisonde
26	Kyombong
27	Mbamba

28	Mbambi
29	Mbende
30	Mbimba
31	Moma
32	Ngandu
33	Ngombe
34	Ngulu
35	Ngulungu
36	Nguvu
37	Ngwadi
38	Nyange
39	Nyange
40	Nyoka
41	Nzamba
42	Phakasa
43	Phonde
44	Phuku
45	Phukulu
46	Phyaphya
47	Sanji
48	Seke
49	Suse
50	Sute

Fonte: Elaboração própria

Majina a ihaku yenyi twasokejeka mwibuka mwatokala majina mamatekenu mba ixina ya majina a, kaka kimwilaya mwibuka yakayelaku.

1. Kifa

Majina ene yoso ya atokala mwibuka kya 5. Mu kifa kya, alondekesa ima iyadi, itulondekesa: dimatekenu dya majina ni lundanji lwakala ni kijimbulukilu kya dijina. Mukiki, mukifika, dijina dibengu dyakala ni idyandu iyi: /di-/, dimatekenu, /bengu/ lundanji. Majina ene yoso kyene kyakala.

Quadro nº 2: Majina a ihaku amateka ni /di-/

Nº	Majina a ihaku amateka ni /di-/
1	Dibengu
2	Digundu
3	Dihulu
4	Dikombe
5	Dimbondo
6	Dixinji
7	Dizalala
8	Dizundu
9	Dyembe
10	Dyuta

Fonte: Elaboração Própria

2. Ujimbulukilu

Mujimbulukilu, dijina ni dijina dyakala ni kijimbulukilu kye, mbidi kyatokala mukibuka kimoxi. Mukiki, twendu kijimbulukili kya majina amoxi, kala kitumateka.

(1). dibengu: kakyama ka yangu katokala kukibuka kya jiphuku.

(2). Dingundu: kihaku kyatoka kumwiji wa mahoho. Mukexilu wa dyene ndumbe.

(3). Dihulu: kakihaku katokala kumwiji wa mahulu. Mu misoso kadilondekesa wila njimu yonene.

3. Kifa

Majina ya atokala mu kibuka kya 9. Kyalondekesa mamatekenu amajina. Mukiki, adilondekesa ni kidyandu kya hatu. Mukiki, alondekesa ni idyandu iyi: /Ø-/ dimatekenu dya dijina, /hanga/ lundanji lwa dijina.

Quadro nº 3: Majina a ihaku amateka ni /Ø-/

Nº	Majina a ihaku amateka ni /Ø-/
11	Hanga
12	Holama
13	Humbi

Fonte: Elaboração própria

4. Ujimbulukilu

(11). Hanga: Kihaku kya yangu kya mahaha ayadi, kyatokala kumwiji wa jisanji.

(12). Holama: Kyama kya yangu kya inama iwana, kyatokala kumwiji wa jimbwa.

(13). Humbi: kihaku kya yangu kya mahaha ayadi kyatokala kumwiji wa jisanji.

5. Kifa

Majina ya atokala mwibuka kya 12. Kifa kya kilondekesa idyandu iyadi, itwijidisa mukukayelaku: /ka-/ dimatekenu dya dijina dya kibuka kya 12 dilondekesa lumoxi, /-fofo/ lundanji lwa dijina lwakala ni kijimbulukilu.

Quadro nº 4: Majina a ihaku amateka ni /ka-/

Nº	Majina a ihaku amateka ni /ka-/
14	Kafola
15	Kambobo
16	Kangele
17	Kangumbe
18	Kanjunja
19	Kanyongwena

20	Kaxekenge

Fonte: Elaboração própria

6. Ujimbulukilu

(**14). Kafofo:** dijimbulukilu dya dijina didi dilondekesa muthu mba kihaku kyafu mesu.

(15). Kambobo: dijina dyabana ku kihaku kyakala ni majina ayadi kyatokala kukwiji wa jinjila.

(**16). Kangele:** kakyama kakala ni inama iwana, katokala kumwiji wa jiphuku. Kene katungila mumalubangu.

7. Kifa

Majina ya atokala mwibuka kya 7. Kifa kya kilondekesa idyandu iyadi, itwijidisa mukukayelaku: /ki-/ dimatekenu dya dijina dya kibuka kya 7 dilondekesa lumoxi, /-kwambi/ lundanji lwa dijina lwakala ni kijimbulukilu.

Quadro nº 5: Majina a ihaku amateka ni /ki-/

Nº	Majina a ihaku amateka ni /ki-/
21	Kikwakwa
22	Kikholongonjo
23	Kimbungu
24	Kimbungu
25	Kisonde
26	Kyombong

Fonte: Elaboração própria

8. Ujimbulukilu

(21). Kikwambi: kihaku kyaxikelela kyakala ni mahaha ayadi ni inama iyadi. Kyatokala kumwiji wa jinjila. Mudyembu kyene kikwata twana twa jisanji.

(22). kikholongonji: kihaku kyakala ni kazunda kenama. Kyatokala kumwiji wa mazalala.

(23). Kimbungu: kyama kyakala ni inama iwana. Kyatokala kumwiji wa jimbwa. musuku kyahela kukwata ihamu mwiphangu.

9. Kifa

Majina ya atokala mu kibuka kya 9. Kyalondekesa mamatekenu amajina. Mukiki, adilondekesa ni kidyandu kya hatu. Mukiki, alondekesa ni idyandu iyi: /Ø-/ dimatekenu dya dijina dya kibuka kya 9, kilondekesa ukxilulu umoxi. /-mbamba/ lundanji lwa dijina.

Quadro nº 6: Majina a ihaku amateka ni /Ø-/

Nº	Majina a ihaku amateka ni /Ø-/
27	Mbamba
28	Mbambi
29	Mbende
30	Mbimba
31	Moma

Fonte: Elaboração própria

10. Ujimbulukilu

(**27). Mbamba:** kihaku kyaxikelela, mukwenda kikhukhuta. He kinumatanthu, sayiyaufamwene. Kyatokalakumwijiwajinyoka.

(28).Mbambi:kihaku kyayangu kyakala ni inama iwana. Kyene kilenga kyavulu. Kyatokala kumwiji wajihombo.

(29). Mbende:kakihaku kakala ni inama iwana. Katokala kumwiji wajiphuku.

11. Kifa

Majinayaatokala mu kibukakya 9. Kyalondekesamamatekenuamajina. Mukiki, adilondekesanikidyandukyahatu. Mukiki, alondekesaniidyanduiyi: /Ø-/ dimatekenudyadijinadyakibukakya 9, kilondekesaukxiluluumoxi. /-ngandu/ lundanjilwadijina.

Quadro nº 7: Majina a ihakuamatekani /Ø-/

Nº	Majina a ihakuamatekani /Ø-/

32	Ngandu
33	Ngombe
34	Ngulu
35	Ngulungu
36	Nguvu
37	Ngwadi
38	Nyange
39	Nyange
40	Nyoka
41	Nzamba

Fonte: Elaboração própria

6.6. Ujimbulukilu

(32). Ngadu: kihaku kya inama iwana, kitungila mumenya. Kyatokala kumwiji wa jinguvu.

(33). Ngombe: Kihaku kya dibata kyala ni inama iwana. Kyatokala kumwiji wa jiphalanga.

(34). Ngulu: kihaku kya dibata kyala ni inama iwana. Kyatokala kumwiji wa jimbulu.

7. Kifa

Majina ya atokala mu kibuka kya 9. Kyalondekesa mamatekenu amajina. Mukiki, adilondekesa ni kidyandu kya hatu. Mukiki, alondekesa ni idyandu iyi: /Ø-/ dimatekenu dya dijina dya kibuka kya 9, kilondekesa ukxilulu umoxi. /-phakasa/ lundanji lwa dijina.

Quadro 8: Majina a ihaku amateka ni /Ø-/

Nº	Majina a ihaku amateka ni /Ø-/
42	Phakasa
43	Phonde

44	Phuku
45	Phukulu
46	Phyaphya

Fonte: Elaboração própria

7.7. Ujimbulukilu

(42). Phakasa: Kihaku kyonene kya yangu, kyakala ni inama iwana. Kyatokala kumwiji wa jingombe.

(43). Phonde: kihaku kya menya kyaxikelela. Kyadilungu mukibuka kya jimbiji.

(44). Phuku: Kihako kyalala ni inama iwana. Kyatohala kumwiji wa mabengu.

8. Kifa

Majina ya atokala mu kibuka kya 9. Kyalondekesa mamatekenu amajina. Mukiki, adilondekesa ni kidyandu kya hatu. Mukiki, alondekesa ni idyandu iyi: /Ø-/ dimatekenu dya dijina dya kibuka kya 9, kilondekesa ukxilulu umoxi. /-sanji/ lundanji lwa dijina.

Quadro nº 9 Majina a ihaku amateka ni /Ø-/

Nº	Majina a ihaku amateka ni /Ø-/
47	Sanji
48	Seke
49	Suse
50	Sute

Fonte: Elaboração própria

8.8. Ujimbulukilu

(47). Sanji: kihaku kyakala ni mahaha ayadi ni inama iyadi. Kyatokala kumwiji wa jinjila.

(48). Seke: ihaku yakala ni tumahaha ayadi. twatokala kumwiji wa jihamwe.

(49). Suse:kihakukyayangu. mukwengakikhukhuta. He kyakunumata he nikyakukwatekesenilusolo, ufa. Texitexikikuphama mate. Lwakayadinikikunumata.

Maba asukuku

Mukutalesa usukininu utwalondekesa mudimatekenu dya kikalakalu kiki mukutalesa ima itwatena tusukina kiki: Maba utwahongola atwijidisa kwila akwa Kimbundu ejiya majina a ihaku ya. Twatena mukaxi ka akwa kuzambula avulu kutongonwena kwijiya kwalungu ni onomástica ni zoonimia, kala na we kulondekesa lwefele nsoso wa akwa Kimbundu wa kibuka kya akwa Lenge. Mukiki, madivulu ni uzwelelu watwijidisa na kwijiya dimatekenu, kididi, kikalakalu kyabanga kwala akwa Kimbundu ni ukexilu wondonda wa majina.

Twahongola 50 a majina ya utwatongwena kyalungu ni ukexilu wa. Mu Majina utwahongola ni utwazambula aihaku ya akwa Lenge alondekesa mukexilu we woso majina atokala mwibuka ya 3/4, 5/6, 7/8, 9/10, 11/6,13, 14/13 e outras classes no caso de 4, 6, 8 e 10. Mukiki, ibuka yakamukwa esondola mujimbulukilu wakala nau.

Mikanda

AMARAL, Ilídio. *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundu), O Reino dos "Ngolas" (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século xv e a meados do século XVI*, s.l., s.e., 1997.

ANDRADE, d` Ernesto. *Línguas Africanas: Breve Introdução à Fonologia e à Morfologia*. Lisboa: Editora A. Santos, 2007.

COSTA, António Fernandes da. *Rupturas estruturais do português e línguas bantu em Angola*, s.l., s.e., 2006.

DOMINGOS, Manuel da Silva. *Estudo contrastivo do Sintagma Nominal em Português e Kikongo*, Trabalho de Fim de Curso (TFCL), Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (FLCS-UAN), Luanda, 2006.

DIARRA, Boubacar. *Gramática de Kimbundu.* Luanda: Instituto de Línguas Nacionais, 1990.

DUBOIS, Jean, et al. *Dicionário de Lingüística*. São Paulo: Ed. Cultrix,1973.

FERNANDES, João; NTONDO, Zavoni. *Angola povos e línguas*. Luanda: Ed. Nzila, 2002.

GALLISSON, Robert; COSTE, Daniel. *Dicionário de Didáctica das Línguas*. Coimbra: Ed. Almedina, 1983.

LAMAS, Estrela Pinto Ribeiro et al. *Dicionário da metalinguagens da didáctica*. Porto: Porto Editora, 2000.

NSIANGENGO, Pedro. Manual de História da 5ª classe. Luanda: Livraria Mensagem, 2009.

PEDRO, José Domingos. Etude grammaticale du kimbundu, Thèse de doctorat, Paris V, 1985.

PERFEITO, Abílio Alves Bonito. *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto: Porto Editora, 2012.

QUIPUNGO, José. *Akwaxi, Somos nós Angolanos.* Luanda: Centro de Produção Cristã, LDA, 2003.

REDINHA, José. *Distribuição Étnica de Angola*, Luanda: Edição do C.I.T.A, 1963.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. 8.ed, Lisboa: Publicações Dom-Quixote, 1999.

NTONDO, Zavoni. *Morfologia e Sintaxe do Ngangela*. Luanda: Editora Nzila, 2006.

Recebido em: 11/06/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): LUBWATU, Miguel, HOMEM, Narciso Benedito. Inventário zoonímico: abordagem na perspectiva sociocultural dos Ambundu. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.95-109, jul./dez.2022.

Para citar este texto (APA): Lubwatu, Miguel, Homem, Narciso Benedito. (jul./dez.2022) Inventário zoonímico: abordagem na perspectiva sociocultural dos Ambundu. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2(2): 95-109.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.110-140 | jul./dez. 2022.

O uso da dêixis pessoal como marcador de respeito: o caso do Changana, língua transfronteiriça

Bento Sitoe [*]
ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-5122-1757
Rosário Inácio Cumbane [**]
ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-9172-9192

Resumo: Todas as sociedades humanas possuem meios linguísticos para expressar ou demonstrar respeito uns aos outros. O presente estudo tem como objectivo explorar as diferenças e semelhanças entre o Changana falado em Moçambique e o falado na África do Sul no concernente ao uso da dêixis pessoal como marcador de respeito, porém, tomando como base dados obtidos em material escrito. Na África do Sul, o Changana tem a designação de Tsonga. Partimos do pressuposto de que no Changana, por ser uma língua transfronteiriça, pode haver diferenças na forma como os seus falantes manuseiam as expressões deícticas pessoais para expressarem respeito na comunicação - dêixis social. Estamos na esteira de Crystal (1997) quando advoga que em todas as línguas do mundo há estratégias de marcação do respeito e o que é distintivo é a maneira pela qual as diferenças de níveis sociais dos falantes estão codificadas na gramática e no léxico de cada língua em particular. Os dados analisados comparativamente foram extraídos de duas novelas changanas, uma moçambicana e outra sul-africana. Estes dados revelaram que, entre as duas comunidades, há um uso díspar dos marcadores de respeito, havendo contextos em que as duas manifestam as mesmas características. Desta forma, conclui-se que o leque de dispositivos que os membros destas comunidades descritas nas duas obras analisadas empregam na expressão de respeito e cortesia advêm da apreciação das relações sociais que eles estabelecem entre si, dos papéis sociais que estes desempenham, da idade e do género.

Palavras-chave: Respeito; Dêixis Pessoal; Dêixis Social; Changana; Tsonga

Kutirhisiwa ka deksisi ya vanhu tani xikombiso xa xichavu, hi Xichangana, ririmi leritsemakanyaka mindzelekanu

Nkomiso: Hinkwatu tindzimi ti ni tindlela leti vanhu, akuhanyisaneni ka vona, vakombaka kumbe vakombisanaka ha tona xichavu. Jondzo leyi yi ni nkongometo wa kuxopaxopa kuhambana ni kufanana xikarhi ka Xichangana xa Musambiki ni xa Afrika-Dzonga ka lesvifambelanaka ni matirhisela ya deksisi ya vanhu (*dêixis pessoal*) tani xikombiso xa xichavu, kambe na yitiseketela hi svitiviwa lesvikumiweke ka svitsalwana. Le Afrika-Dzonga, Xichangana xivuliwa Xitsonga. Hisusumetiwa hi nkumbetelo wa lesvaku, lesvi Xichangana xitsemakanyaka mindzelekanu ya matiko lawo, kungahava ni kuhambana hi tlhelo ra lesvi vavuvavuli va xona vatirhisisaka xisvona

[*] Mestre em Linguística Africana, pela Universidade de Varsóvia, na Polônia (1991). Doutor em Linguística da África, pela Universidade de Leiden, na Holanda (2001). É docente e investigador jubilado na Universidade Eduardo Mondlane, na Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Linguística e Literatura, Secção de Linguística. Áreas de interesse: Lexicografia, Linguística Comparativa, e Tradução Línguas Bantu–Português e vice-versa. É autor de 30 títulos em artigos e livros, dos quais se destacam, Dicionário Changana-Português, Dicionário Português-Changana, Dicionário Ronga-Português, Dicionário Escolar Inglês-Português, este último em coautoria. Bento Sitoe é igualmente autor de quatro novelas em Changana. É autor de várias peças teatrais e manuais de ensino em língua Changana. E-mail: bsithoye@gmail.com

[**] Doutorando em Linguística (UEM) e Mestrado em Linguística pela UEM (2017), Licenciado em Ensino de Língua inglesa pela UEM (2010). Docente de língua inglesa na Escola Secundária de São Dâmaso. Docente de Linguística e Língua Inglesa na UnIsced. Área de interesse: Dêixis: 1. Expressões deicticas espaciais em Changana. 2. Estudo do uso das expressões deicticas pessoais e espacio-temporais em Changana.rosariocumbane@gmail.com

marito ya deksisi ya vanhu akuva vakombisa xichavu akukanelisaneni ka vona - deksisi ya mahanyisanela *(dêixis social)*. Hilandza ntila wa Crystal (1997) loko atiyisa lesvaku ka tindzimi hinkwatu ta misava ku ni tindlela ta kukombisa xichavu na akuhambana kakona ku li ka ndlela leyi amatshamela ni sviyimu sva vanhu svikombisiwaka hakona hi milawu ya mavulavulela ni hi marito ya ririmi rin'wana ni rin'wana. Asvitiviwa lesvingatakambisisiwa svitshahiwe ka tinovhela timbirhi ta Xichangana, yin'we ya Musambiki, yin'wana ya Afrika-Dzonga. Asvitiviwa lesvi svidlunyata lesvaku, ka matiko lamambirhi, ku ni kuhambana ka matirhisela ya svikombiso sva xichavu, hambiloko ka matshamela man'wana matshuka mafanana. Hi mukhuva lowu, kufikiwa akutwisiseni ka lesvaku atindlela letihlamuseliwaka ka svitsalwana lesvimbirhi leti vanhu vatitirhisaka akukombiseni ka xichavu ni malwandla tivangiwa hilaha vapimanaka hakona sviyimu sva vona, hi lesvi vanga svona tikweni, hi tintanga ta vona ni hi rimbewu.

Marito-mpfungulu: Xichavu; Deksisi Ya Vanhu; Deksisi Ya Mahanyisanela; Xichangana; Xitsonga

The use of personal deixis as a marker of respect: the case of Changana, cross-border language

Abstract: Every human society has linguistic means to express or demonstrate respect for each other. This study aims to explore the differences and similarities between the Changana spoken in Mozambique and the one spoken in South Africa regarding the use of personal deixis as a marker of respect but on the basis of data obtained from written material. We start from the assumption that in Changana, because it is a cross-border language, there may be differences in the way the speakers handle personal deictical expressions to express respect in communication - social deixis. We agree with Crystal (1997) when he advocates that in every language in the world there are strategies for marking respect and what is distinctive is the way in which the differences in social levels of the speakers are codified in the grammar and vocabulary of each particular language. The data analyzed comparatively were taken from two Changan novels, one Mozambican and the other South African. These data revealed that there is a disparate use of respect markers between the two communities, and that there are contexts in which the two express the same characteristics, thus concluding that the range of devices that members of these communities described in the two works analysed (novels), use in expressing respect and courtesy comes from the appreciation of the social relationships they establish between them, the social roles they play, age, and gender.

Keywords: Respect; Personal Deixis; Social Deixis; Tsonga; Changana.

Introdução

É um facto universal que todas as sociedades humanas possuem meios linguísticos e extralinguísticos para a expressão de respeito. Dentre os meios linguísticos estão as construções deícticas envolvendo pessoa e número. Uma vez que as línguas se servem da dêixis num espectro mais amplo para indicarem os participantes do evento discursivo, incluindo o tempo e o local onde ocorre a comunicação, nomeadamente os deícticos de pessoa, de espaço e de tempo, para o presente estudo, interessa discutir, exclusivamente, a dêixis pessoal empregue no acto de fala dos personagens das duas novelas analisadas comparativamente, como expressão do respeito que o locutor tem pelo seu interlocutor.

Na discussão que nos propomos fazer, importa referir que, ao longo da abordagem, onde se revelar necessário, iremos também fazer referência à dêixis espacial, sobretudo no que diz respeito à discussão de dados, uma vez que a viabilização comunicativa pressupõe a tríade pessoa, espaço e tempo. E ainda, por nos propormos analisar a dêixis pessoal na perspectiva de como os interlocutores estabelecem as suas relações de respeito e outras formas de tratamento, a dêixis social também será solicitada, uma vez que aborda formas que representam relações sociais estabelecidas no acto comunicativo, isto é, nos contextos de maior ou menor formalidade, polidez, intimidade, e até mesmo de desrespeito.

A extensão deste uso particular da dêixis pessoal varia de língua para língua e até entre variedades regionais da mesma língua. Línguas transfronteiriças são exemplo disto. É o caso do Changana, língua transfronteiriça que envolve Moçambique, África do Sul, Reino de Eswatini e Zimbabwe. Como falantes do Changana de Moçambique, a nossa convivência com os nossos conterrâneos e os outros falantes desta língua no seu quotidiano fez-nos pensar na necessidade de se estudar comparativamente a forma como os interlocutores envolvidos nas duas novelas em estudo se servem das expressões deícticas, em especial as pessoais, para manifestarem o tratamento de respeito que têm um pelo outro num acto comunicativo.

Portanto, este estudo visa explorar, numa perspectiva linguística, as diferenças e semelhanças existentes entre o Changana falado pelos interlocutores da novela Moçambicana e o falado pelos interlocutores da novela Sul-africana, no concernente ao uso da dêixis pessoal como marcador de respeito, examinando os contextos comunicacionais nos quais esses marcadores são utilizados. Partimos do pressuposto de que no Changana falado nestes dois países, embora seja um contínuo de uma mesma língua, há diferenças na forma como os interlocutores das duas novelas manuseiam as expressões deícticas pessoais para expressarem respeito na comunicação.

São, na prática, escassos os estudos sobre o tema envolvendo esta língua. Neste artigo, servimo-nos de estudos mais recentes como o de Sitoe (2017) que, na sua análise, refere-se aos deícticos espaciais em Changana, sem contudo deixar de lado os temporais e os pessoais; Maalej (2013) que estuda os pronomes pessoais tendo em conta as relações de poder que se estabelecem entre os interlocutores num evento discursivo; Sitoe (2001) que estuda verbos de movimento, dentre os quais os deícticos, e Cavalcante (2000) que irá ajudar na contextualização do conceito da dêixis e as suas *nuances*.

O artigo obedecerá ao seguinte plano de apresentação: Depois da secção introdutória I, será apresentada informação básica sobre o povo tsonga e a língua em estudo, na secção II; serão abordados os pressupostos teóricos que sustentam o estudo, na secção III; a metodologia de pesquisa, na secção IV; a apresentação e a análise dos dados sobre o uso da dêixis como marcador de respeito, na secção V e, por fim, na secção VI virão as considerações finais do estudo.

II O povo tsonga e as suas línguas

O povo tsonga (Vatsonga) é um grupo étnico que habita maioritariamente regiões de Moçambique, África do Sul, Zimbwabwe e do Reino de Eswatini. De acordo com informação colhida no Wikipédia, acessado em 21.01.2020, em 2019 a população tsonga tinha a seguinte distribuição na região: Moçambique: 4.100.000, África do Sul: 3.300.000, Reino de Eswatini: 27.000 e Zimbabwe: 5.000.

Em termos de classificação linguística, o Tsonga (S.50 na classificação referencial de Guthrie 1967-71) é um grupo constituído por três línguas mutuamente inteligíveis, nomeadamente Ronga (Xirhonga), Changana (Xichangana) e Tshwa (Xitshwa/Citshwa). Importa aqui salientar que, na África do Sul, o termo Tsonga, no tocante à classificação linguística, é usado simultaneamente como sinônimo de Changana e como nome do grupo das três línguas acima mencionadas. Em Moçambique, a opção é a de considerar *Tsonga* como termo designativo do grupo destas três línguas mutuamente inteligíveis. Cada uma das três línguas tem as suas variantes. Em Moçambique, as variantes do Changana são: Hlanganu, Dzonga, N'walungu, Bila, e Hlengwe. Na África do Sul, de acordo com Mathebula 2013, as tribos da etnia tsonga mais proeminentes são: "*Tembe (provinda do Ronga), Xika, N'wanati, Nkuna, Nhlave, Valoyi, Nhlanganu, Shangane e Gwamba.*" (Mathebula 2013, p.21)

É importante observar que, na maioria dos casos, o termo com que se designa a tribo é o mesmo com que se designa a língua dessa tribo. Nesta lista de línguas/variantes, é notável o traço transfronteiriço de algumas delas, derivado do contínuo natural que caracteriza as línguas vivas. Para os propósitos deste artigo, é o "Changana de Moçambique" que será comparado ao "Shangane da África do Sul".

III Pressupostos teóricos

Nesta secção pretendemos discutir de forma genérica e específica os conceitos de dêixis e de dêixis pessoal tendo em conta a etimologia do termo dêixis. Existem vários

tipos de dêixis mas, como foi referido na introdução, neste artigo iremos incidir na dêixis pessoal. Todavia, achamos relevante contextualizar a abordagem definindo estes dois conceitos antes de nos debruçarmos sobre a dêixis social, o pano de fundo do presente artigo.

3.1 O conceito de dêixis

Segundo Cavalcante (2000), a dêixis é um termo da área da semântica, é de origem grega, com uma tradução latina que remete à noção do uso dos demonstrativos e que, por conseguinte, denota um acto (ou gesto?) de apontar ou assinalar com dedo. No âmbito da linguística moderna, em particular na área da semântica enunciativa e da pragmática, a dêixis é vista como uma propriedade linguística discursiva, que faz com que o sentido do objecto apontado seja actualizado a partir do papel que os sujeitos desempenham ou a sua posição no espaço e no tempo num contexto comunicativo (ibidem).

O termo dêixis designa um tipo de expressões linguísticas usadas para indicar elementos do contexto situacional ou discursivo, nomeadamente, os participantes de um evento discursivo, o tempo e o local do evento, (Buhler, 1934; Lyons, 1977). Por seu turno, Levinson (2007, p.65), refere que *a* "dêixis permite que as línguas codifiquem ou gramaticalizem traços do contexto da enunciação ou do evento de fala e, portanto, também diz respeito à maneira pela qual a interpretação das enunciações depende da análise desse contexto de enunciação".

3.2. Os conceitos de dêixis pessoal e dêixis social

Segundo Lenz (1956), a dêixis pessoal indica as pessoas do discurso, os que participam no acto de comunicação. O uso das expressões deícticas "**eu/tu**" permite a identificação dos intervenientes do evento comunicativo, nomeadamente o locutor e o interlocutor. De acordo com Benveniste (1966), a dêixis pessoal é caracterizada pelo uso dos pronomes pessoais, nomeadamente os da primeira e segunda pessoas que são, respectivamente, o locutor e o interlocutor do processo discursivo. Na interacção comunicativa, verifica-se uma relação marcada pela polaridade da pessoa "**eu/tu**", condição fundamental da linguagem (ibidem).

Relativamente aos pronomes pessoais, de acordo com Bhat (2004) e Cysouw (2003), são uma categoria gramatical que determina os papéis discursivos dos elementos que participam de um acto de fala. Bhat (2004) refere-se apenas aos pronomes pessoais

da primeira e segunda pessoas como os únicos que fazem parte do sistema pronominal e, na sua opinião, a terceira pessoa pertence a uma categoria separada daqueles. Este estudioso advoga ainda que, em várias línguas do mundo, a terceira pessoa é idêntica ao conjunto de pronomes demonstrativos.

De acordo com Miti (2006), os pronomes absolutos das línguas bantu dividem-se em pronomes pessoais absolutos dos ontivos[1] (eu, tu, nós, vós) e pronomes pessoais absolutos das restantes classes nominais. Para este linguista, a estrutura morfológica dos pronomes pessoais absolutos varia de língua para língua ou de um grupo de línguas para outro. Em Changana, de acordo com Sitoe (2011), os pronomes pessoais absolutos ontivos (1ª e 2ª pessoas do singular - classe nominal 1 e 1a e 2a do plural - cl. 2) são, respectivamente, *mina* ('eu') e *wena* ('tu')*; hina* ('nós') e *n'wina* ('vocês')*.*

Para Marmaridou (2000:98), não é fácil separar a dêixis pessoal da social, uma vez que esta "*fornece ancoragem para a linguagem no seu contexto de interacção imediato de uso*". Por sua vez, Fonseca (1992) advoga que a dêixis social, pela sua manifestação e característica, pode ser vista como um subtipo da dêixis pessoal. Concordamos com esta posição porque o uso dos pronomes pessoais relaciona-se com os propósitos comunicativos numa determinada situação enunciativa. Todavia, a escolha de um ou de outro tipo de pronome pessoal depende, exclusivamente, do contexto, das circunstâncias e dos intervenientes de um evento discursivo.

Maalej (2013) estuda os pronomes pessoais tendo em conta as relações de poder que se estabelecem entre os interlocutores num evento discursivo. Para este autor, os pronomes pessoais, por se referirem a pessoas e grupos, implicam relações de poder. Nesta perspectiva, estas relações de poder e subserviência são tecidas entre as pessoas que merecem e as que devem respeito. A abordagem proposta por este autor encontra enquadramento no nosso estudo, uma vez que concebe a dêixis de pessoa também como marcador de respeito.

Refira-se que a dêixis social, do ponto de vista discursivo e num contexto de enunciação, pressupõe uma apreciação das relações sociais que se estabelecem entre os interlocutores (chefes/subordinados; mais velhos/mais novos, bem como outras posições e papéis sociais). Estas relações são constituídas e estão ancoradas nas normas socioculturais e só se materializam através de elementos linguísticos, nomeadamente os pronomes ou formas de tratamento, (Levinson, 2007). Relativamente aos pronomes da

[1]O termo *ontivo* designa, segundo Dubois et al (1978), a primeira e a segunda pessoas do verbo, referentes a seres que participam do acto de comunicação.

primeira e da segunda pessoas do singular, refira-se que devem ser analisados de acordo com as suas dimensões pragmáticas e sócio-discursivas, onde o da primeira pessoa do singular **(eu)** está ligado ao acto "egocêntrico" e representa o locutor, o emissor.

O pronome da segunda pessoa do singular **(tu)** representa o interlocutor, o receptor, a pessoa a quem o locutor se dirige. É a forma geral usada pelo locutor para se dirigir a uma pessoa a quem necessariamente não deve respeito ou cortesia, podendo ser alguém mais próximo, isto é, da sua intimidade, da mesma idade ou de idade inferior. Por outro lado, o pronome da segunda pessoa do plural representa as pessoas a quem o locutor se dirige. Em muitas comunidades linguísticas, para além do uso comum que é o de designar os interlocutores, serve para manifestar respeito que o locutor tem em relação ao seu interlocutor.

O papel básico do uso do plural é o de funcionar na interacção social como marcador linguístico de respeito. É parte das normas e valores socioculturais da comunidade linguística. Deste modo, os pronomes pessoais devem ser entendidos tendo em conta os pressupostos que têm a ver com a intenção e a competência comunicativas dos intervenientes da fala.

Para Hymes (1962), mais do que adquirir as regras formais da língua, os falantes também devem adquirir outras regras sociolinguísticas, daí a importância de ajustar aquelas ao contexto social, base para o julgamento quanto à adequação dos enunciados, em particular. A competência sociolinguística implica o conhecimento das regras sociais que norteiam o uso da língua e a compreensão do contexto social no qual a língua é usada. Por outras palavras, para que um indivíduo se considere competente numa determinada língua, deve, para além do conhecimento adequado das regras formais, dominar as regras sociais, i.e., deve ser socioculturalmente competente no uso dos códigos apropriados inerentes a cada situação no acto de comunicação.

3.3 O conceito de respeito

Respeito refere-se à reverência, consideração ou honra e cortesia refere-se à civilidade, polidez e urbanidade. Por exemplo, na comunidade changana, o sistema de cortesia pode-se manifestar através do respeito que as pessoas têm umas com as outras: Se uma certa pessoa respeita a outra, tende a ser cortês com ela. A cortesia ocorre nos dois sentidos, como é o caso de pai-filho-pai e mais velho-mais novo-mais velho. Entretanto, o respeito, na sua expressão linguística, geralmente é do mais novo ao mais velho, do filho ao pai, do subordinado ao chefe, etc. No sentido inverso, são geralmente

empregues outras formas e estratégias de manifestação de respeito e cortesia, incluindo as extralinguísticas.

Na sociedade, as pessoas interagem e se relacionam obedecendo a certas regras socialmente impostas, onde existem várias formas de manifestação de respeito tendo em conta as relações e os papéis sociais que as pessoas desempenham nessa sociedade. Várias comunidades usam um complexo sistema de níveis linguísticos para demonstrarem o respeito que os indivíduos têm uns pelos outros. Esses níveis linguísticos reflectem, em parte, um sistema de classes ou castas sociais mas a escolha de determinadas formas pode ser influenciada por vários outros factores, nomeadamente a idade, o sexo, o grau de parentesco, a posição e o papel social dos interlocutores, religião ou a condição financeira e económica dos falantes (Crystal,1997). Ainda, de acordo com este autor, em todas as línguas do mundo, há estratégias relativas à marcação do respeito. O que é distintivo em relação ao respeito é a maneira pela qual as diferenças de níveis sociais dos falantes se acham extensivamente codificadas na gramática e no léxico de cada língua, em particular.

Os falantes nativos de Changana são linguística e extralinguisticamente competentes em reconhecer e seleccionar as formas socioculturalmente correctas para expressar respeito quando estiverem a interagir com pessoas que mereçam este tratamento. Mas estes falantes estão distribuídos por um *continuum* geograficamente extenso, em que os extremos podem, eventualmente, registar traços socioculturais distintos em relação ao uso da dêixis pessoal na expressão linguística de respeito. O presente artigo debruça-se particularmente sobre este aspecto da diversidade sociocultural intra-linguística.

IV Metodologia

Na prossecução dos objectivos deste trabalho de natureza teórico-descritiva, para a obtenção de dados, optamos por recolher trechos de duas novelas publicadas, uma em Moçambique e outra na África do Sul, nomeadamente, *Ntukulu wanga Yedwa*, da autoria de Hartley S. Mnisi (África do Sul) e *Thandhavantu*, da autoria de Bento Sitoe (Moçambique). A sua escolha prendeu-se ao facto de nelas haver uma profusão de diálogos propícios para o estudo por ocorrerem entre pessoas de diferentes idades, sexo, ocupações, estatuto social, orientação religiosa, etc. Lemos minuciosamente as duas obras, destacando e alistando as passagens julgadas pertinentes para o estudo. As

passagens recolhidas foram catalogadas de acordo com parâmetros que são descritos na secção de análise de dados.

Os dados foram apresentados e discutidos de forma comparativa, onde fomos observando como os personagens manifestavam o respeito que um tem pelo outro em cada uma das novelas nas duas comunidades, nomeadamente a de Moçambique e a da África do Sul. O facto de ambos sermos falantes nativos de Changana constituiu vantagem no processo de análise e discussão dos dados, uma vez que o nosso conhecimento intuitivo da língua, coadjuvado pela literatura consultada permitiu-nos examiná-los com toda a propriedade.

Na apresentação e análise dos dados, foi respeitada a ortografia empregue nas obras de onde os mesmos foram recolhidos. Cada fragmento apresentado vem imediatamente seguido da respectiva tradução para o Português e de comentários sobre as marcas de tratamento usadas na interacção, bem como da menção de outros factores que possam ajudar a compreender o funcionamento do sistema das normas socioculturais de respeito envolvidas. Essas marcas estão assinaladas a negrito para a sua fácil localização nos textos.

Para a indicação das fontes dos fragmentos aqui explorados, foram usados os seguintes códigos: [Yedwa:#] para a novela sul-africana e [Thandhavantu:#] para a novela moçambicana, onde # é o número da página de ocorrência do fragmento na obra. O símbolo [...] foi usado para assinalar texto descartado do fragmento. Para facilidade de descrição, a comunidade changana da novela sul-africana por vezes também será designada por *Yedwa*, e a comunidade changana da novela moçambicana por *Thandhavantu*, nomes das personagens principais das duas novelas de onde os dados foram extraídos.

V O uso da dêixis como marcador de respeito - Apresentação e análise de dados

Foi dito na parte introdutória que todas as comunidades possuem meios linguísticos e extralinguísticos para a expressão de respeito. Nesta secção pretendemos identificar, descrever e discutir formas de respeito envolvendo a dêixis pessoal a partir dos fragmentos recolhidos destas duas novelas acima referidas:

Ntukulu wanga Yedwa é uma novela de 140 páginas, escrita em Tsonga (Changana da África do Sul). Descreve a vida de Yedwa, filho adoptivo do chefe Dumaduma Mathebula, cuja chefatura cobria parte da actual província sul-africana de Transval. O pai de Yedwa, oriundo da província de Gaza (Moçambique), migrara para a

África do Sul à busca de fortuna que, infelizmente, voltou-lhe as costas e morreu com a sua esposa devorados por leões na tentativa de regressar à terra, deixando para trás um órfão, Yedwa, que, já adulto, temendo a mesma sorte do pai, veio a juntar-se ao seu avô paterno de quem herdou considerável fortuna e estabeleceu-se em KaMpfumu (Maputo).

Thandhavantu é uma novela moçambicana de 78 páginas, escrita em Changana. Toma o nome do personagem principal. Thandhavantu significa "pessoa afável, benfazeja" mas, ironicamente, no início da novela, Thandhavantu é uma pessoa autoritária, um verdadeiro "chefe de família à moda antiga". Os conflitos no seio da sua família são agravados, por um lado, pelas vicissitudes e brutalidades do regime colonial português e, por outro lado, pela relação conflituosa das tradições africanas e ocidentais motivadas pela vida urbana destribalizante. Thandhavantu enfrenta tempos difíceis mas acaba por se reconciliar com a família e é por fim *thandhavantu* de facto e, por isso, amado pelos seus e pelos vizinhos.

Os dados consistem de estruturas sintácticas e semânticas em que ocorrem expressões deícticas reveladoras de respeito, segundo a cultura changana deduzida das duas novelas. Contudo, onde julgamos pertinente, assinalamos o emprego de outras formas linguísticas de expressão de respeito. Os dados estão agrupados de acordo com as relações sociais entre os interlocutores nas diversas circunstâncias em que os mesmos participam na produção discursiva: entre pais e filhos (incluindo velhos/jovens); entre superiores e inferiores; entre homens e mulheres; entre iguais (em termos de sexo, idade, estatuto, etc.). Outras circunstâncias também serão tidas em conta conforme se revelem pertinentes para o estudo.

5.1 Entre pais e filhos

Este subtítulo genérico abrange situações que também envolvem manifestação de respeito que é devido a pessoas mais velhas por parte dos mais novos, façam aquelas ou não parte da sua família nuclear. Aliás, na comunidade changana, este respeito é devido a qualquer adulto. Comecemos pelos dados da novela sul-africana:

(01) [Yedwa: 68]

*Loko va hetile, Yedwa u sukile a ya lelana ni tata wa yena enyangweni wa yindlu ya yena. "**Mi** ta sala swinene tatana, ndza famba sweswi nkarhi wa ha ri kona." Yedwa a vulavula ni tata wa yena hi ku titsongahata, a nkhinsame hansi. Tata wa yena a rhanga a n'wi languta nkarhinyana a nga si vula rito: "Hi ko ku famba n'wananga." A miyela nkarhi a*

*langute Yedwa a tlhela a ya mahlweni: "Hi swona **u** ta famba kahle. N'wananga, **u** fanele **u** tiva leswaku ku tshama ni Valungu swa karhata. Ngopfu loko u loloha swi karhata ngopfu."*

('Quando terminaram, Yedwa levantou-se e foi despedir-se de seu pai à entrada de sua casa. "Ficai bem, pai, parto agora antes que se faça tarde." Yedwa falava a seu pai com humildade, ajoelhado. O pai, primeiro olhou brevemente para ele antes de falar: "É a tua partida, meu filho." Calou-se por um momento, olhando para Yedwa antes de prosseguir: "Certo; boa viagem. Meu filho, deves saber que viver com brancos não é fácil. Sobretudo se fores preguiçoso; é muito difícil.')

Yedwa despede-se do pai adoptivo para ir trabalhar na cidade. Note-se a forma linguística de manifestação de respeito pelo uso da marca de concordância verbal do Sujeito (MCVSj) ***mi***, correspondente à segunda pessoa do plural (2PPl). Este tratamento por *vós* é reforçado por uma postura física de respeito: O jovem fala a seu pai de joelhos. O pai trata o filho por *tu*, daí o uso da MCVSj***u***, correspondente à segunda pessoa do singular (2PSg), em conformidade com a regra socialmente estabelecida em *Yedwa*, isto é, na comunidade changana da novela sul-africana. Tal como refere Hymes (1962), para além das regras formais da língua, o utente de uma língua manifesta ter o domínio das regras sociolinguísticas que norteiam o uso da sua língua, compreensão do contexto social no qual a língua é usada e faz uma escolha acertada das formas correctas de respeito. Este é o caso de Yedwa nesta conversa.

(02) [Yedwa:104,105]

*Hi nkarhi wa madyambu Yedwa u hlamusele malume wa yena hilaha timhaka ti yimeke hakona: "Ndzi te ka **n'wina** malume hi xirilo lexikulu[...],a ndzi kombela ku tlhela na **n 'wina** loko swi koteka. [...] Loko ku ri ku xa ri ndzi xele kambirhi, sweswi ndzi wanuna, tatana a nga ha ri na matimba tani hi khale. [...]Ngopfu leswi ndzi hlomiseke, ku karhata ka kona ka nyanya, swi lava munhu a khoma xa n'wanchumu loko n'hweti yi hela." "Swa twala ntukulu wanga leswi **u** swi vulaka, kunene wanuna u fanele ku tirha."*

('À tarde, Yedwa explicou ao tio em que situação se encontrava: "Vim ter convosco, tio, com um pedido. Peço para voltar convosco, se for possível. Já sou homem e meu pai já não tem a capacidade que tinha antes. Sobretudo agora que me noivei, a situação agravou-se; é preciso que alguém tenha alguma coisa de seu no fim do mês." "Compreendo o que dizes, meu sobrinho, na verdade um homem deve trabalhar.')

Yedwa pede para ir com o tio trabalhar na cidade. Como forma de respeito, tal como fez com o pai em (01), emprega o pronome ***n'wina*** 'vós', da 2PPl quando se dirige ao tio. Este emprega a MCVSj***u***, da 2PSg, tal como fez o pai de Yedwa.

(03) [Yedwa:107]

Mukhalabye a nyika marito yo n'wi laya: "N'wananga, ***u*** *nga teki doroba* ***u*** *ri hundzula kaya, doroba a hi kaya, doroba i doroba, kaya i kaya. Doroba ri nge tshuki ri hundzuka kaya." [...]*

('O velho deu-lhe palavras de aconselhamento: Meu filho, não tomes a cidade como se fosse a tua casa; cidade é cidade, casa é casa. A cidade nunca se tornará casa.')

O tio dá conselhos ao sobrinho. Usa a MCVSj***u***, da 2PSg, a forma geral usada quando um adulto se dirige a uma pessoa mais nova, como se viu mais acima.

Agora, são apresentados dados recolhidos da novela moçambicana, com conversas ocorridas em situações de comunicação semelhantes às da novela sul-africana.

(04) [Thandhavantu:42]

-Svatwala, ***b'ava*** *Mbhombhi Iesvi* ***u****svihlayaka. Ndzi****ku****hoxelile, kambe andzi nyoka Ieyidlayaka ntsena yitshika. Ndzidlayele kuja.*

- Kona i mani Iweyi angate ***u****ngapona emhakeni Ieyi? Whovhela* ***u****yendla Iesvi ndzi****ku****bzelaka svona! -kuyengetela Thandhavantu hi mahlundzu- Andzilavi kuwundla mavanakati ya n' wina la!*

('-Concordo com o que o senhor Mbhombhi *está* a dizer. Ofendi-te, mas não sou como uma cobra que só morde e abandona. Mordi para comer. (Assumo a responsabilidade.)

- Afinal, quem te disse que te livrarias deste problema? Toca a fazer o que te digo! -acrescentou Thandhavantu enfurecido - Não quero criar a vossa filharada cá em casa!')

Um jovem engravidou a filha de Mbhombhi (Thandhavantu) e discute com ele o assunto. A tradução revela uma aparente contradição no uso de expressões que denotem o devido respeito que o jovem tem para com o adulto ofendido. O jovem emprega o termo *b'ava* ('senhor') como marca de respeito diante do interlocutor que não é seu pai biológico, mas é mais velho que ele. Contudo, na mesma frase, usa a MCVSj***u***, da segunda pessoa do singular! Isto contrasta com o material descrito em *Yedwa,* produzido nos mesmos contextos, onde se usa a marca de respeito MCVSj da 2PPl. Em contrapartida, o adulto de *Thandhavantu* segue o mesmo padrão da etiqueta de *Yedwa*: emprega a MCVSj ***u***, ao dirigir-se ao jovem.

(05) [Thandhavantu:68]

*-He **mulungu**, ungakoti bza huku, **u**ja **u**likarhi **u**sula nomo! Vhela **u**vula hi rito leritwakalaka lesvaku **wa**twanana ni n'wana wa mina! [...]Bewula ritatlangela nhlokweni ya wena nile nhlokweni ya Leta atakhawula lesvofamba anjhakateka ni migewu yaxikhumba xotlala.*

('-Ó branco, não sejas como a galinha que come e vai limpando o bico! Trata de dizer com voz bem clara que estás envolvido com a minha filha. [...] O machado vai dançar na tua cabeça e na cabeça da Leta para que sofra as consequências de fazer traquinadas com sacanas de pele mal tingida!').

O episódio passa-se em plena época colonial onde o homem branco, independentemente da sua idade, deveria ser tratado com respeito pelo homem negro sob pena de represálias. Aqui, o adulto (Thandhavantu) tem consciência disso, daí o emprego do termo *mulungu* ('branco'), muitas vezes usado como sinónimo de *patrão*, ao se dirigir para o jovem branco que anda com a sua filha Leta. Este epíteto evoca o estatuto superior do interlocutor. Mas, mais uma vez, o tratamento que lhe reservou é o de *tu*. Não porque o jovem branco tenha adquirido o estatuto de "genro", mas, assim o cremos, porque na comunidade de *Thandhavantu*, mesmo para as pessoas a quem se deve respeito, a forma de tratamento generalizada é *tu*.

(06) [Thandhavantu:23]

*-Na **wena** mamana, **wa**muwonha hi kumutshika ayendletela svolesvo. Mina andzingemutshiki nuna wa mina afamba aphuza ni vavasati van'wana. [...]*

*-**U**ngalavi kundzihlongolisa avukatini hi kundzikucetela svahava n'wananga. Wanuna ani mfanelo ya kufamba atihungatela hilaha arhandzaka hakona. [...]*

('- Tu também, mãe, estás a estragá-lo com mimos ao deixar-lhe fazer isso. Eu não deixaria o meu marido andar a beber com outras mulheres. [...]

- Não faças com que me expulsem do lar com essas tuas fantasias, minha filha. O homem tem o direito de se divertir como bem lhe apetecer. [...]')

O diálogo passa-se entre mãe e filha. O tratamento continua a ser por *tu* nos dois sentidos. Em situação similar, na etiqueta de *Yedwa*, a filha iria tratar a mãe por *vós* e esta, por sua vez, iria tratar a filha por *tu*. Esta disparidade na selecção de formas de tratamento entre as comunidades de *Yedwa* e de *Thandhavantu* tem a sua razão de ser. Segundo Crystal (1997), em todas as línguas do mundo, há estratégias relativas de marcação do respeito. O que é distintivo em relação ao respeito é a maneira pela qual as

diferenças de níveis sociais dos falantes se acham extensivamente codificadas na gramática e no léxico de cada língua em particular.

5.2 Entre superiores e inferiores

Cabem nesta categoria as relações multifacetadas que englobam superior *versus* inferior hierárquico: chefe, líder comunitário/membros da população; juiz/réu; professor/aluno; patrão/empregado, etc.

(07) [Yedwa:13]

*"**Ndzi** Jaheni wa ka Makhubele,**hosi** ya mina. Loyi i nsati wa **mina** a nga N'wa-Xisaka, ni n'wana." Kuhlamula Jaheni hi rito ra mahlehleleti, ro helela ni moya hi ndlala, ni milomo yo babarhuka bya xifaki xa hlovo. "**Mi** ta **mi** pfuka Makhubele?" Kuvutisa hosi, exikandzeni ku ri ni ku twela tintswalo. [...] "**Ha** pfuka byebyitsongo. A **hi** pfuki swona tani hilaha **mi** vonaka hakona. [...] **Hi** nga tsaka kutwa **n'wina**."*

(' "Sou Jaheni Makhubele, meu chefe. Esta é a minha mulher, N'wa-Xisaka e o filho." Respondeu Jaheni numa voz trémula, sem fôlego devido à fome, lábios gretados como maçaroca fresca assada. "E como estais de saúde, Makhubele?" Perguntou o chefe da povoação, de rosto compadecido. [...] "Estamos assim-assim. Não estamos bem, como estais a ver. [...] Gostaríamos de saber da vossa parte."')

Jaheni Makhubele é o pai biológico de Yedwa. Depois de andar semanas perdido entre vales e florestas foi dar à povoação do chefe Dumaduma a quem se apresenta. Note-se que Jaheni emprega ***ndzi***, marca da predicação nominal da 1PSg e o pronome *mina* ('eu'), quando fala de si, e usa o título dignitário *hosi* ('chefe') do seu interlocutor quando a ele se dirige. Depois desta apresentação, onde o visitante fala de si no singular, segue o ritual de *kurungulisa*, que é a troca de informações sobre a saúde e outros aspectos que mereçam partilha entre os interlocutores. Este ritual envolve uma solenidade algo mística. Ultrapassa o formalismo que se pode observar, por exemplo, numa sessão de tribunal, como atestado em (09). É esta solenidade mística que leva os interlocutores a tratarem-se por *vós* e cada um deles a usar o *nós* quando fala de si próprio.

Fora do contexto solene do *kurungulisa*, Jaheni iria tratar o líder comunitário por *vós*, pois seria um sinal de irreverência por parte de um súbdito o uso da forma singular *tu* ao se dirigir ao chefe ou a qualquer dignitário na sociedade de *Yedwa*. Mas o dignitário iria dirigir-se ao seu súbdito por *tu*, como se pode observar em (08), onde a conversa já se desenrola depois do *kurungulisa*.

(08) [Yedwa:14]

*"Kunene swa tikomba leswaku vutomi ku hava eka **wena**. Lesvi **u** nga lo omelelana marhambu, a hi swikwembu swona leswi? Swikwembu swi lava ku tsundzukiwa minkarhi hinkwayo."*

('Na verdade vê-se que não há saúde em ti. Esses teus ossos salientes não serão uma manifestação dos espíritos dos [vossos] ancestrais? Os antepassados exigem que sejam evocados com frequência.')

Nesta intervenção do chefe Dumaduma está patente o emprego do pronome pessoal *wena* ('tu'), da 2PSg e da MCVS j***u***, da 2PSg, geralmente empregues por alguém com estatuto superior em relação ao seu interlocutor de estatuto inferior.

(09) [Yedwa:120]

*Mhaka yi ya emahlweni: "Jan Molefe, **u** la, hikwalaho ko lwa na Yedwa Mathebula [...], mi lwela nsati loyi a nga wa Yedwa. [...]. **Wa** wu pfumela nandzu lowu, leswaku **u** lwise munhu ni nsati wa yena exitarateni lexi vuriwaka Barwa?" Jan a hlamula: "Ndzi lwe na yena kambe lexi a ndzi lwiseleke xona a ndzi xi tivi. [...]"*

('A discussão do caso prosseguiu: "Jan Molefe, estás aqui por teres lutado com Yedwa Mathebula [...], numa disputa de uma mulher que é de Yedwa. [...] Admites esta falta de teres agredido um homem e a sua esposa numa rua chamada Barwa?" Jan respondeu: "Lutei com ele mas não sei por que ele me agrediu. [...]"')

Este diálogo passa-se durante o julgamento de um caso de agressão física. O juiz trata o detido por tu. O seu estatuto de autoridade assim o permite. Se o detido respondesse à pessoa do juiz iria tratá-lo por *vós*, de acordo com a norma social estabelecida. Nesta comunidade de Yedwa, a solenidade de uma sessão de julgamento está aquém da solenidade de *kurungulisa*, como se viu em (07). Vejamos agora como as coisas se passam entre professor e aluno.

(10) [Yedwa:77]

*Sani a ya mahlweni ni ku hlamusela: "Vaendzi lava va kombele ka tatana wa vona ku ta vona tiko ra ka hina hikuva a vo twa hi vanhu va ri amba ku saseka ka rona." Mayina: "Na **n'wina** thicara va **tiviseni** vanghana va **n'wina**." Yedwa a hlamula a nga ha tikombi ku va a tsakile: "Thicara u le xikolweni. **U** nga vula leswaku ndzi thicara ni loko ndzi ri kaya?" Mayina a hlamula hi ku titsongahata: "Ho kala hi nga swi koti ku **mi** simula." Yedwa: "Simu**la** murhi mi ta kuma tihunyi." A vula hi ku tihlekelerisa kuve swi n'wi vavile, hinkwavo va hleka.*

(‘Sani continuou com a sua explicação: “Estas visitantes [...] pediram ao pai para virem conhecer a nossa terra por terem ouvido muita gente gabar a sua beleza.” Mayina: “Vós, também, professor, apresentai-lhes os vossos amigos.” Yedwa respondeu sem mostras de contentamento: “O professor está na escola. Queres dizer que sou professor mesmo estando em minha casa?” Mayina respondeu humildemente: “Não nos é possível desenterrar-vos [do vosso estatuto].” Yedwa: Desenterra uma árvore para terem lenha.” Disse, simulando um sorriso forçado, e todos riram-se.’)

Uma estudante (Sani) apresenta as amigas ao professor (Yedwa) e outra estudante (Mayina) pede ao professor que lhes apresente os seus amigos. O respeito que Mayina deve ao seu professor é indicado pelo uso do pronome pessoal *n’wina* (‘vós’), pelo verbo *kutivisa* (‘apresentar’) que está no imperativo, na 2PPl, e pela marca de concordância verbal do objecto (MCVOj) ***mi***, da 2PPl. O professor trata a aluna por *tu*, o que está patente no emprego da MCVSj ***u***, da 2PSg e do verbo *kusimula* (‘desenterrar’) no imperativo, na 2PSg. A amiga da sua aluna é tratada de igual modo como se pode observar em (11).

(11) [Yedwa:78]

Yedwa: “Elizabeth, ***u*** *tiyisile leswaku mi dyondzile hakunene. Ku ni phepha ra mepe wa tiko ra Transvaal leri nga ni madoroba, ku vonaka ni rin’wana ra Pitori. A ndzi lava* ***u*** *ta ndzi kombisa leswi mi fambiseke xiswona hi xitimela ku fikela kwala.”*

(‘Yedwa: “Elizabeth, disseste a verdade ao afirmares que têm muita instrução. Há um mapa de Transval que mostra diversas cidades, entre elas Pretória. Gostaria que me mostrasses por onde viajaram de comboio até chegarem aqui.”’)

O professor (Yedwa) trata Elizabeth, a amiga da sua aluna, por tu, segundo a etiqueta de *Yedwa*.

Passamos a apresentar dados de *Thandhavantu*, cujas conversas ocorrem entre “superiores e seus inferiores”.

(12) [Thandhavantu:16]

*-He mulungu, loko a****wo****ndzipsambitela svivhinywana andzingatoyavona kuye-tlela khwatsi ndzirivala maxangu ya kupshimbirikisana ni masaka le mpolwe siku hinkwaru?*

-Está bem rapaz, não é preciso fazer barulho. Toma lá um copo!

(‘- Ó, [senhor] branco, se me servisses um pouco de vinho não iria eu conseguir dormir bem e esquecer esta miséria de nos engalfinharmos com aqueles sacos todos no cais, dia após dia?’)

-Está bem rapaz, não é preciso fazer barulho. Toma lá um copo!’

Foi dito mais acima que, no tempo colonial, o tratamento entre brancos e pretos era equivalente ao tratamento entre superiores e seus inferiores. Thandhavantu está numa cantina e pede ao cantineiro branco que lhe venda vinho. Emprega o termo *mulungu* 'branco' para mostrar que não fala a seu igual. Mas, contrariamente ao que vimos na etiqueta de *Yedwa*, trata o homem branco (de estatuto superior) por tu. Por seu turno, o cantineiro indica o estatuto baixo do seu interlocutor adulto (preto) com o emprego do termo *rapaz* e do verbo *tomar* no imperativo singular. Este uso de *rapaz* aplicado a um adulto marca a superioridade do homem branco sobre o preto.

Esta manifestação do poder e superioridade pela parte do homem branco em relação ao homem negro neste contexto colonial pode ser, de certo modo, explicada em Maalej (2013) ao referir-se aos pronomes pessoais que, denotando pessoas e grupos, implicam relações de poder, e na sua pespectiva, além da dimensão discursiva, pode-se falar também de uma dimensão sociopolítica, aliás bem visível quando se trata de pessoas de raças diferentes (branco e negro) e de estatutos diferentes (patrão e empregado, chefe e subordinado, etc.).

(13) [Thandhavantu:7]

Axikarhi ka vana kuhumelele mun'we Iweyi angakhweneta D'azanana aku: "Ingi ***va****vula* ***wena****...", avuya amuhlehleletela mahlweni.*

*-Ahi****wena*** *Milagre Bomba? kuvutisa Iweyi wathixa wantima.*

- Ee! Mina hi mina D'azanana!...

- Hawu, ahi vito, rolero. ***Vula*** *vito ra* ***wena*** *rinene!*

-Hi mina Fahlazani!

('No meio das crianças apareceu uma que cutucou D'azanana e disse: "Parece que se referem a ti...", e empurrou-o para a frente.

-Não és tu o Milagre Bomba? -perguntou aquele professor negro.

-Não! Eu sou D'azanana!...

-Ora, isso não é nome. Diz o teu nome correcto!

-Sou Fahlazani!')

Esta cena deve ser analisada a dois níveis.

A primeira intervenção é de uma criança que se dirige a outra (D'azanana) no pátio da escola, no primeiro dia de aulas, onde os professores procuram identificar as crianças para lhes indicarem a sua sala. D'azanana é a alcunha de Fahlazani, filho do Mbhombhi, o nosso Thandhavantu. Na escola, o filho recebeu o nome cristão de Milagre, sendo Bomba corruptela do seu apelido Mbhombhi, daí a criança não reconhecer este nome

durante a chamada. Por fim, outra criança cutuca-o para lhe chamar a atenção. Usa o pronome pessoal *wena* 'tu' apropriado para o tratamento entre iguais.

Mas há nesta intervenção uma construção sintáctica peculiar que, à primeira vista, nos parece ser socialmente motivada: A criança, quando se refere ao professor, usa a MCVSj ***va***, da 3PPl! Esta aparenta ser a forma empregue na comunidade changana de *Thandhavantu* para a expressão do respeito devido aos mais velhos e aos de estatuto social superior, quando se fala deles. Nesta comunidade, a construção em (14) é generalizada, incluindo a sua contraparte em Português! Em (14a) a MCVSj ***va***, da 3PPl remete para a mãe das crianças e a MCVOj ***ku***, da 2PSg, remete para a outra criança com a qual se fala.

(14) a. ***Vaku****vitana hi mamana*! ('Estão a chamar-te *com* mamã!')

b. ***Va****yive movha wa mina*! ('Roubaram o meu carro!')

Mas esta construção sintáctica sugere-nos outra interpretação. A MCVSj ***va***, da 3PPl é comumente usada quando se trata de sujeito indeterminado ou quando não é relevante mencioná-lo. Em (14a) a MCVSj ***va*** remete-nos ao sujeito indeterminado.

Retomando a análise de (13), deve ser notado que, de acordo com a regra social desta mesma comunidade, se a criança estivesse a falar *directamente* com o professor, iria usar o tratamento por tu sem com isso denotar falta de respeito. Por seu turno, neste diálogo, o professor, ao dirigir-se para a criança, usa o tratamento por *wena* ('tu') e a forma imperativa singular do verbo *kuvula* ('dizer'), o que está em consonância com a etiqueta socialmente aprovada em *Thandhavantu*.

5.3 Entre homens e mulheres

Esta categoria de relação inclui marido e esposa, namorado e namorada, etc.

(15) [Yedwa:46]

"N'wa-Chali, va nga va va mani lava taka hi lahaya[...]?"Kuvutisa Majozi. "A, ***mi*** *ri hi nga tiva vona, leswi byi ngo va vulazu-lazu. Hambi ko hisa vanhu a va tshamiseki. Na* ***n'winamo*** *fana na vona." Ku hlamula N'wa-Chali, nsati wa yena.Majozi a hlamula a hlundzukile: "Hi loko* ***u*** *sungurile. Loko* ***u*** *nga lavi ku vulavula na mina ingi* ***wo*** *miyela."*

(' "N'wa-Chali, quem serão aquelas pessoas que vêm ali [...]?" Perguntou Majozi. "Ah, pensais que as reconhecemos, assim aos magotes. Mesmo que faça calor não param em casa. Vós também sois como eles." Respondeu N'wa-Chali, sua esposa. Majosi respondeu irado: "Já começas. Se não queres falar comigo, seria melhor te calares."')

Marido e mulher conversam. A esposa trata o marido por vós (cf. ***mi*** e *n'wina*) e este a esposa por tu (cf. ***u***). O marido, adicionalmente, emprega a partícula de cortesia *N'wa-* seguida do nome do pai da esposa. O diálogo revela que a mulher não tem assim tanta apreciação positiva do marido devido à sua conduta repreensível, contudo não deixa de tratá-lo na segunda pessoa do plural. Isto está em conformidade com a etiqueta em *Yedwa*.

Nesta comunidade, bem como na sua congénere moçambicana, culturalmente, as mulheres são vistas como aquelas que devem respeito e submissão aos maridos e os homens são tidos como os detentores de poder. Contudo, isto não lhes desobriga de serem corteses e respeitosos em relação à mulher, por imposição das próprias regras destas comunidades. Aliás, isto pode ser observado em (28) onde homens condenam a violência doméstica perpetrada por um homem contra a sua esposa.

(16) [Thandhavantu:17]

Thandhavantu aangasvikoti kutikhoma lokoapopsile. Aata ni kumubongela loko ake asola mayendlela ya yena yakukala vusungukati:

*- Kasi ndzi**ku**tekele yini, him-ka?*

*-A**wu**ndzitekelanga kutatakomba vatsongwana ni vavundzamani ndzhumbha, im-him!*

*-Kambe loko ndziku ndzivatshika vayetlela, na **wenawo**khudzihela. Se loko ndzi**ku**pfuxa, **u**ba mubongo kuze kupfuka ni vafi amasirheni: Ahi ndzhumbha wun'wanyana wolowo?*

('Thandhavantu não sabia conter-se quando estava bêbado. Às vezes berrava para ela quando criticava as suas atitudes insensatas:

- Afinal, para que te desposei, diz lá?

- Não me desposaste para vir dar espectáculo às crianças e aos vizinhos, não.

- Mas quando as deixo dormir, tu também cais no sono. E quando te acordo, berras até os mortos acordarem lá no cemitério: Não é outro espectáculo esse?')

A discussão é entre marido e mulher. Contrariamente ao que vimos em *Yedwa*, ambos se tratam por tu. Atesta o facto o uso da MCVOj ***ku***, da 2PSg, a MCVSj ***u***, da 2PSg e o pronome pessoal *wena* ('tu').

(17) [Thandhavantu:13]

-He mamana wa Sarita, vavundzamani lavava hina vani moya wakubiha, watwa? Hinkwawu masiku vatshika vana va vona vakukho vafumbutela Sarita...

-Hingesvilandzeleli svolesvo sva kutlanga ka vatsongwana. ***U****muhena svinene n'wana Iweyo. Hi svolesvi anga mavizweni wa mamana wa* ***wena****?*

- Ahi svona, mamana wa vatsongwana, ndzonyenya madururu.

('- Ó mãe da Sarita, os nossos vizinhos têm um mau hábito, viste? Sempre deixam os filhos deles baterem a Sarita...

-Não devíamos ligar tanta importância às brincadeiras de crianças. Estás a estragar esta criança com mimos. Só porque é xará da tua mãe?

-Nada disso, mãe das crianças, só não gosto de brincadeiras de mau gosto.')

Marido e mulher estão a discutir. Contrariamente ao observado em *Yedwa*, aqui, a esposa trata o marido por tu. Atestam o facto a MCVSj ***u***, da 1PSg e o pronome pessoal *wena*, 'tu'.

Note-se que o marido emprega como fórmulas de cortesia os epítetos *mãe da Sarita* e *mãe das crianças,* o que é comum, tanto na tradição de *Thandhavantu* como na de *Yedwa*.

(18) [Thandhavantu:37]

-Se na ***wenau****lava kutifanisa ni malovha ya tintombhi ta tiko leri?* ***U****yanakanya Iesvaku Ioko wotshika kutirha sva Iaha kaya, ukukho ulandzelela mintlangu Ieyo ya xikolo****u****ngayengetela vusungukati ni vutlhari ha svona?*

-Kambe n'wana Iweyi avula svona, tatana wa vatsongwana. -kuvula Thema hi kutitsongahata Iokukulu- Manguva Iawa i svinene hinghenisa vana exikolweni vatahumula kurhwala masaka ya vamaji tani hi vakokwana ni vatatana va vona...

- He ***wena*** *N'waSaimoni!* ***U****lava kuhlaya Iesvaku mina ndzi xiphukuphuku Iesvi ndzirhwalelaka masaka? Maja, mahlamba, maboha hi male ya masaka. [...]****U****lava kubzala mfava la kaya, ahi svona?*

('- Agora tu também queres ser como essas raparigas preguiçosas daqui? Pensas que se deixares de cuidar das lides de casa e te meteres nessas brincadeiras de escola poderás ter mais experiência e sabedoria?

-Mas esta miúda tem razão, pai das crianças. -disse Thema, muito humildemente - Nestes dias é bom meter as crianças na escola para não mais carregarem sacos desses brancos como seus avôs e seus pais...

- O, tu, N'waSaimoni! Queres dizer que eu sou um tolo porque carrego sacos? Vocês comem, tomam banho, têm roupa com o dinheiro desses sacos. [...] Queres semear joio aqui em casa, não é?')

(19) [Thandhavantu:40]

*- Tatana wa vatsongwana, **u**ngavulavulisi xilesvo **u**ndzitlhavaka mbilu!*

*- Ndzi**ku**tlhava mbilu sva kuta hi kwihi? **U**lava ndzimiyela miya mahlweni hi kundzichela tingana tikweni? VaLeta, vusikuvusiku va kolomo kotiva hi vona. Amatolo nivusiku aaye kwi?*

('- Pai das crianças, não fales dessa maneira pois me feres o coração!

- Qual ferir-te o coração, qual quê? Queres que me cale para continuarem a fazer-me passar por vergonha cá na zona? As Letas, todas as noites só Deus sabe por onde andam. Ontem à noite onde é que ela estava?')

Em (18, 19) marido e mulher discutem a situação das filhas. Em (18) o homem insurge-se contra a filha que insiste em querer frequentar a escola. O pai dirige-se à filha empregando o pronome pessoal *wena* ('tu') e a MCVSj ***u***, da 2PSg. Esta é a norma. A mãe salta em defesa da filha. O homem replica tratando a esposa por tu, pelo emprego do pronome pessoal *wena* ('tu') e da MCVSj ***u***, da 2PSg, o que também não foge à norma em *Thandhavantu*. Em (19) o homem, falando à esposa, critica a má conduta da filha e, mais uma vez, marido e mulher tratam-se por tu.

Está igualmente patente o uso do epíteto *tatana wa vatsongwana* ('pai das crianças'), associado ao tratamento "cortês e respeitoso", tal como acontece em (17). Por outro lado, deve-se notar que o homem (Thandhavantu), chama a esposa (Thema) evocando o nome do pai dela. *N'waSaimoni* quer dizer ('filha de Saimoni'). Este costume é comum em ambas as comunidades em estudo e faz parte do seu acervo de expressões linguísticas de cortesia.

5.4 Entre iguais

Nesta secção serão apresentadas e discutidas situações que envolvem diálogos entre pessoas do mesmo sexo, da mesma faixa etária, de estatuto social igual ou equiparado, etc. Será também analisada a questão da sobreposição destas categorias para se aferir qual é o critério da sua hierarquização.

(20) [Yedwa:49]

*Gayisa: "Hi yingisile Majozi, **yana** emahlweni."Majozi: "Mulungu u tirha hi byongo kasi munhu wa ka hina u tirha hi matimba. [...] Gadula: "Leswi **u** vulaka swona Majozi i ntiyiso. Ndzi twe malume a bula hi bulo ro fana na rona leri, hilaha a va tshame hikona ni Valungu va yena eJoni."*

(‘Gayisa: “Estamos a escutar, Majosi, continua.” Majozi: “O branco usa o cérebro e qualquer um de nós usa a força. [...]” Gadula: “É verdade o que dizes, Majozi. Ouvi o meu tio a falar de algo parecido, depois de conviver com os brancos em Joanesburgo.”’)

Três jovens conversam sobre diferenças culturais entre brancos e pretos. Tratam-se por tu. Gayisa usa o verbo *kuya* (‘ir’) no imperativo singular ao se dirigir a Majozi. Gadula emprega a MCVSj ***u***, da 2PSg, quando fala com Majozi. Nesta comunidade, o tratamento entre iguais, em termos etários, é por tu.

(21) [Thandhavantu:41]

-He ***wena*** *Valoyi, kuvava kwihi ka* ***wena*** *loko ndzitibelansati wa mina? Svili na* ***wena u****kona emhahanyeleni ya yena yavurapurapu!*

-Heyi, ***tatana*** *Mbhombhi! Ahi mahanyela wolawo. Nsati wale nhongeni angeyingisi, man!* ***U****lahla njombo* ***u****ngatikumela nsati wakurhula, wakutimiyelela, mbuyangwana, ukukho umuxanisa hi ndlela leyi.*

(‘- Eh, tu, Valoyi, onde é que te dói quando bato na minha própria mulher? Quer dizer que tu também alinhas com as malandrices dela!

- Oh, senhor Mbhombhi! Isso não é maneira de viver. A mulher não vai ser dócil à paulada, não senhor. Não valorizas a sorte que tens por teres encontrado uma mulher sossegada, de poucas falas, coitada, e a maltratas desta maneira.’)

Mbhombhi (Thandhavantu) insurge-se contra o seu colega Valoyi quando este o repreende pelos maus tratos à mulher. É uma conversa entre homens da mesma faixa etária. O tratamento é por tu. Atesta o facto o emprego do pronome pessoal *wena* (‘tu’) e da MCVSj ***u***, da 2PSg. De notar que, apesar de serem da mesma idade, o Valoyi trata o seu interlocutor com respeito, aqui exteriorizado pelo emprego do tratamento cerimonioso ou respeitoso *tatana* (‘senhor’).

(22) [Yedwa:50]

“Dali, Jozilami, a ***wu*** *ndzi khomi voko-ka? Ku yimela kule ongi hi hi le nkosini. A hi tsakeni ha ha hanya.”*

(‘ “Meu querido, Jozilami, então, não me dás a mão? Ficas aí de longe como se estivéssemos num funeral. Devemos nos divertir nesta vida.”’)

Esta cena desenrola-se entre homem e mulher da mesma idade. Uma jovem de comportamento duvidoso mete-se com um jovem da vizinhança, de nome Majozi, a quem ela chama de Jozilami, forma carinhosa do nome deste jovem. São de sexo oposto mas devido à idade, ela trata o jovem por tu. (Se fossem marido e mulher, esta trataria o marido por vós e ele trataria a esposa por tu, segundo a norma social em *Yedwa...*)

(23) [Thandhavantu:25]

*-Thandhavantu, nkatanga, ndzheko wa **wena** namuntlha wondzigegagega, ndziyo**ku**wonhela yini?...-kuvula un'we wansati na ahahela Thandhavantu amuwutlela bzala anwa.*

*-He **wena** nsatinya'ndziwena! **U**li "nkata, nkata", awolava xakulava ka mina?...*

*-Haa, ndzo**ku**tlangisa, mata, hinga vayakelani...*

('- Thandhavantu, meu querido, hoje o teu copo anda bem longe de mim, que mal te terei feito?...-disse uma mulher atirando-se ao Thandhavantu e arrancando-lhe o copo para beber.

- Eh, tu, mulher! Dizes "meu querido, meu querido", não estarás a querer algo de mim?...

-Ah, só estou a brincar contigo, meu amigo, porque somos vizinhos...')

(24) [Thandhavantu:27]

*-He mamanyani... lesvi**u**ngopunavunaa, svili a**wu**khomi Iesva mati ya vavanuna Iesvi?... Hivula bzala... -avutisa un'we eka vona na an'wayitela, nomo wufika nile tindleveni.*

- Ahim-him. Andzifiki Iomo... kumbe loko abzova bzala bza xilungu.

*-**U**ngahavulanga khale ke sitandwa sam?! Phela mina ndzafa ha **wena**. Kunavela ka **wena** i xileriso eka mina...*

*- Hi, he **wena** Thandhavantu, **u**lava kundzibisa hi nsati wa wena!... Vahitwa pheya laha b'angeni; vatayamubzela...*

('- Eh, moça... estás assim meio desanimada; será que não bebes desta água dos homens?... Refiro-me ao uputso - perguntou a uma delas, todo sorrisos.

- Não, não chego aí...talvez se fosse dessas bebidas dos brancos...

- Por que não disseste há mais tempo, minha querida?! Olha que eu morro por ti. Desejo teu é uma ordem para mim...

- Eh, ó Thandhavantu, queres que a tua mulher me bata? Olha que estão a ouvir-nos aqui na banga[2] e vão lhe contar...'

Thandhavantu é frequentador de bangas. Em (23) é abordado por uma mulher leviana que procura sugar-lhe uns copos. Em (24) é ele quem se mete com uma das mulheres. Nos dois cenários, os interlocutores (homem e mulher) tratam-se por tu. Nos diálogos, estão presentes o pronome *wena* ('tu'), a MCVOj ***ku*** e a MCVSj ***u***, ambas da 2PSg.

[2]Banga, vindo de Changana *b'anga*, designa lugar ou casa onde se produz e consome bebidas alcoólicas.

(25) [Thandhavantu:5]

Na vona lavakulu avatolovela kuphendla minkintari ya vona vahumesa tinhloko, vamuhlomela loko ahundza na vamulengeta:

*- Hambha, Thandhavantu! **U**te "Mati matsongo, mati matsongo", se **wo**vona hi kunwela manjhe-ke.*

('Os adultos também tinham o hábito de abrir brechas nos seus quintais por onde esgueiravam as cabeças à sua espreita e gritavam-lhe:

- Lá vai, o Thandhavantu! Dizias "É pouca água, pouca água" e agora te vês afogado nela.')

Thandhavantu volta para casa quase sempre bêbado. É motivo de troça, tanto pelas crianças do bairro como pelos adultos. Estes tratam-no por tu pois de seu igual se trata.

(26) [Yedwa:63]

*"**M**i **hi** endzerile **mufundhisi**?" Ku vulavula hosi […]. Mufundhisi a hlamula hi ku tsaka a kombisa rirhandzu: "**Himi** endzerile **hosi**." Hosi: "Swa saseka ku vhakelana, **hina hi** karhata hi masimu ma nga lo rhula, ma kalaka ni varimi." Mufundhisi a nyiketa na yena: "Ngopfu hosi." Hosi: "Byi ri njhani vutomi?" Mufundhisi: "**Hi** pfukile **hina** swinene. A **hi** na nchumu **hina**." Hosi: "Mmm---!" Mufundhisi: "Na vona vana va **hina** va pfukile swinene ngopfu."*

(' "Viestes visitar-nos, pastor?" Disse o chefe […]. O missionário respondeu alegremente e com simpatia: "Viemos visitar-vos, chefe." Chefe: "É bom que as pessoas se visitem, nós temos dificuldades devido às machambas que até ficam por cultivar por falta de lavradores." E o missionário reagiu: "Deveras, chefe." Chefe: "E como vai a saúde?" Missionário: "Nós estamos muito bem. Não temos nada, nós." Chefe: Mmm--!" Missionário: Também as nossas crianças estão muitíssimo bem."')

Esta conversa passa-se entre iguais, com estatuto social alto: um chefe local e um missionário branco. Ambos tratam-se por *vós*, facto evidenciado pelo emprego da MCVSj ***mi***, da 2PPl, e por cada um deles usar o pronome *hina* ('nós') e a MCVOj ***hi***, da 1PPl, quando fala de si próprio. Está-se perante o ritual de *kurungulisa*, já visto em (07). Mas aqui, a solenidade de *kurungulisa* funde-se com a particularidade de ambos os interlocutores possuírem estatuto social alto, daí o tratamento formal e o mútuo respeito. É por terem consciência deste facto que empregam os títulos honoríficos *mufundhisi* ('pastor') e *hosi* ('chefe') que vão marcando este tratamento respeitoso e cortês recíproco.

5.5 Outras circunstâncias

Ao longo da recolha e classificação dos dados, tendo como parâmetro as normas de respeito e de acordo com o tipo de interlocutores envolvidos nas diferentes circunstâncias de comunicação, verificou-se haver situações que na verdade denotavam *falta* de respeito! Este aspecto da expressão linguística de falta de respeito, tratado nesta secção, é aflorado para, ao se descrever o uso das formas desrespeitosas, o contraste reforçar o argumento apresentado sobre como as pessoas, a diversos níveis, expressam respeito umas com a outras.

(27) [Thandhavantu:5]

Vatsongwana va muganga lowo avamulandza hile ndzhaku, vamupungamela na vatsakisiwa hi kumuhoxa hi marito ya svipoyilo:

*-Ehehe! **Xo**yavayava, Thandhavantu, **xi**kudlo, dlo!*

-Lava vangoyavayava vakudlo, dlo, i vakokwa va n'wina, vafanandzin'wina! -kuvulatatana Mbhombhi na ayendla ingi alava kuvahlongolisa [...].

('As crianças da zona seguiam-lhe, rodeavam-no e deleitavam-se em zombar dele:

-Ah-ah! Lá vai o esfarrapado, Thandhavantu! Lá vai ele cambaleando!

- Quem anda esfarrapado e a cambalear são os vossos avôs, seus rapazes malcriados! -dizia o senhor Mbhombhi fingindo correr atrás deles [...].')

Crianças do bairro tratam um adulto (Thandhavantu) desmazelado e bêbado com desrespeito. A tradução para o Português não capta um facto importante. As crianças, de modo consciente, usam a marca de concordância verbal do sujeito ***xi***, da classe nominal 7(***xi***). Em situação não valorativa (depreciativa, neste caso), teriam empregue a MCVSj **a**, da 3PSg, da classe nominal1 (***mu***).

Como foi visto na Secção 3 deste artigo, nesta língua, e em outras línguas bantu, a organização das palavras em sistemas de classes nominais e de concordância obedece originalmente a critérios semânticos e socioculturais. Nas classes 7/8 (*xi-svi*), muitas palavras referem-se a artefactos, outras a animais e outras ainda a seres humanos, sobretudo aqueles com características físicas ou comportamentais particulares. Ora, as crianças do exemplo acima seleccionaram esta classe para expressarem o juízo negativo que fazem de Thandhavantu: desmazelado, bêbado, arruaceiro. No exemplo a seguir, é também notório o emprego desta classe nominal com conotação pejorativa:

(28) [Thandhavantu:20]

-Awuhembi Mawelele. Kuphuza haphuza, kambe nuna lweyi, Mbhombhi, atlula mpimu. Akuphuza aze arivala ni lesvaku ani nsati! [...]

*-Na **xo**vuyela kumukiselana na yena **xi**himetela, muzaqa wutlanga makatleni ya n'wana wa vanhu*!

('- Dizes a verdade, Mawelele. Beber, todos bebemos, mas este homem, o Mbhombhi, exagera. Bebe a ponto de se esquecer de que tem mulher!

-E mal chega à casa, põe-se a bater nela, a vara a dançar sobre os ombros da filha de dono!')

Um grupo de vizinhos de Thandhavantu comenta o seu mau comportamento. Tal como vimos em (27), empregam a MCVSj ***xi***, da classe nominal 7 (***xi***) como expressão do seu desprezo pelo visado. A tradução para o Português não revela este facto. Em situação neutra, não pejorativa, o homem do exemplo em (28) teria produzido a frase em (29), onde a MVCSj é **a**, da 3PSg, classe 1.

(29)

*- Na **a**vuyela kumukiselana na yena **a**himetela, muzaqa wutlanga makatleni ya n'wana wa vanhu*! ('-E mal chega à casa, põe-se a bater nela, a vara a dançar sobre os ombros da filha de dono!')

Mas o uso da MCVSj da classe 7 (***xi***) não implica apenas a expressão do juízo negativo que se tenha das pessoas ou das coisas. Pode ser associado à manifestação de apreciação positiva, carinho e afeição, etc. como se pode constatar em (30,31).

(30) [Thandhavantu:76]

*Laho, aribonga jaha raka Mbhombhi, rititho**p**a svingaheli:*

***-Xa**nghena, Thandhavantu, m´saka Rhandzani.*

Jaha rofaneliwa hi ntima, majakuvomba!

*Thandhavantu, **xi**b'ambha vavengani vaze varhandzana!*

('Aí, o *mocetão* dos Mbhombhi clamava, num rasgado auto-elogio:

-Cá vai, o Thandhavhantu, filho de Rhandazani!

Mocetão a quem a pele escura lhe cai bem, o gingão!

Thandhavantu, o que exorta os desavindos a se reconciliarem.')

Thandhavantu regenerou-se. À sua passagem, adultos e crianças elogiam-no. Neste fragmento, ele, feliz da vida, caminha de cabeça erguida. Ao invés de empregar a MCVSj ***a***, da 3PSg, fala de si empregando a MCVSj ***xi***, da classe 7 (***xi***) como expressão de auto-estima.

(31) [Yedwa:80]

*"Kambe **lexiyaxa** ka wena i Flora?" ku vutisa Yedwa a vutiselela hansi. "Hi **xona**. Hayi! **lexiya** i xibalesa xa Pitori hakunene." Ku angula Solomon. "Na **lexiyaxa** ka mina,*

*heyi! u ri nhompfu ya kona u yi tshamele? Hambi leswi ya yefro yi nga ya Mulungu u ri yi nga fika kwalahaya?" -"**Leswiya** i vana va vanhu."ku vula Solomon.*

('"Mas aquela tua é Flora, não é?" perguntou Yedwa baixinho. "É ela. Puxa! Aquilo é uma bala da Pretória, de verdade." Respondeu Solomon. "Também aquela minha, eh! Já alguma vez viram nariz afilado como aquele? Até o da mulher do missionário que é branca, não chega ali! - "*Aquilo* são filhas de gente de verdade." disse Solomon.')

Yedwa e seus amigos gabam a beleza das meninas de Pretória que vieram visitar uma amiga, aluna da escola onde Yedwa é professor. Há uma forte manifestação de carinho, admiração e atracção dos jovens em relação às visitantes. Conscientemente, para expressarem estes sentimentos, em vez de empregarem demonstrativos e pronomes pessoais da classe nominal 1 (***mu***), a classe nominal dos seres humanos, seleccionam os da classe 7 (***xi***) que faz plural com a classe 8 (***svi***), designadamente, *lexiya* ('aquela'), ***xa*** 'de', *xona* ('ela') (da classe 7) e *lesviya* ('elas') (da classe 8).

Uma construção neutra, despida de qualquer sentimento de afectividade e admiração seria, como se segue em (32), onde os modificadores são, respectivamente, da classe nominal 1 *lwiya* ('aquela'), que faz plural com a classe nominal 2 *lavaya* ('aquelas'):

(32)

*"Kambe **lwiya wa** ka wena i Flora?" ku vutisa Yedwa a vutiselela hansi. "Hi **yena**. Hayi! **lwiya** i xibalesa xa Pitori hakunene." Ku angula Solomon. "Na **lwiya wa** ka mina, heyi! u ri nhompfu ya kona u yi tshamele? Hambi leswi ya yefro yi nga ya Mulungu u ri yi nga fika kwalahaya?" -"**Lavaya** i vana va vanhu."ku vula Solomon.*

('"Mas aquela tua é Flora, não é?" perguntou Yedwa baixinho. "É ela. Puxa! Aquela é uma bala da Pretória, de verdade." Respondeu Solomon. "Também aquela minha, eh! Já alguma vez viram nariz afilado como aquele? Até o da mulher do missionário que é branca, não chega ali! - "*Aquelas* são filhas de gente de verdade." disse Solomon.')

Considerações finais

O presente estudo tinha como objectivo explorar, numa perspectiva linguística comparada, as diferenças e semelhanças existentes entre o Changana falado pelos interlocutores na novela moçambicana *Thandhavantu* e o falado pelos interlocutores na novela sul-africana *Ntukulu wanga Yedwa* no concernente ao uso da dêixis pessoal como marcador de respeito, examinando os contextos comunicacionais nos quais esses marcadores são utilizados.

O pressuposto foi de que o uso das formas de respeito faz parte das normas socioculturais que membros de uma determinada sociedade devem conhecer por fazerem parte da sua competência comunicativa. Por outras palavras, o uso de formas de respeito obedece a um quadro consciente de utilização que o indivíduo que vive na comunidade apreende desde a infância durante o processo da sua socialização.

Nas duas comunidades changanas comparadas, a expressão de respeito, segundo pudemos apurar, para além do uso dos pronomes pessoais, obedeceu também a outras estratégias linguísticas a que os interlocutores recorriam de acordo com o contexto específico da situação de comunicação.

A análise de dados revelou igualmente que entre as duas comunidades descritas nas duas novelas há uso díspar dos marcadores de respeito, havendo, contudo, contextos em que as duas manifestam as mesmas características.

Estamos convictos de que o leque de dispositivos que os membros destas comunidades empregam na expressão de respeito e cortesia advém da apreciação das relações sociais que eles estabelecem entre si e, de acordo com Levinson (2007), estas relações são socialmente constituídas e estão ancoradas no seio da comunidade e materializam-se através de elementos linguísticos, nomeadamente os pronomes pessoais e outras formas de tratamento.

Os resultados desta pesquisa podem ser assim sistematizados no quadro a seguir. Para destacar algumas constatações adicionais que apresentamos imediatamente a seguir ao quadro, usamos os sinais (*) e (**).

Quadro comparativo do uso das marcas de respeito

	YEDWA	***THANDHAVANTU***
pai→ filho	*wena* (‘tu’)	*wena* (‘tu’)
filho→pai	*n’wina* (‘vós’)	*wena* (‘tu’)
superior→inferior	*wena* (‘tu’)	*wena* (‘tu’)
inferior→superior	*n’wina* (‘vós’)	*wena* (‘tu’)*
homem→mulher**	*wena* (‘tu’)	*wena* (‘tu’)
mulher→homem**	*n’wina* (‘vós’)	*wena* ‘tu’
Iguais	*wena* (‘tu’)	*wena* (‘tu’)

Inferior falando de um superior	*vona* (‘eles’)	*yena* (‘ele’) / *vona* (‘eles’) [cf. (14)]
Trato valorativo	Cl. nom. 7 (*xi*) [cf. (30/31)]	Cl. nom. 7 (*xi*) [cf. (30/31)]

(*) Na comunidade changana da novela moçambicana, para se exteriorizar respeito e/ou cortesia perante um interlocutor de estatuto superior tem-se recorrido ao emprego de outras formas de tratamento tais como *b’ava* (‘senhor’) [cf. (04)] ou *mamana* (‘senhora’); *mulungu* (‘branco/patrão’) [cf. (05, 12)], etc.

(**) Nas duas comunidades estudadas, paralelamente ao uso dos pronomes pessoais, entre marido e esposa tem-se empregado termos de cortesia tais como *mamana wa Manyana* (‘mãe de Fulano’) ou *mamana wa vatsongwana* (‘mãe das crianças’) [cf. (17)]; *N’wa-Manyana* (‘filha de Fulano’) [cf. (07, 15, 18)]; *tatana wa vatsongwana* (‘pai das crianças’) [cf. (18, 19)].

O quadro comparativo acima revela que a comunidade changana descrita na novela sul-africana, contrariamente à comunidade changana descrita na novela moçambicana, usa como norma sociocultural a marcação do respeito pelo emprego da segunda pessoa do plural quando alguém se dirige a seu superior. Adicionalmente, em conversas entre pessoas do mesmo estatuto social alto, do ponto de vista discursivo e enunciativo, verifica-se que cada um deles usa a primeira pessoa do plural quando fala de si mesmo, como se observou em (26).

Antes de concluirmos esta secção, importa referir que há dois aspectos que ficaram por esclarecer:

a) Dada a disparidade de estratégias de expressão de respeito, uma questão se coloca: Qual a motivação do uso das formas plurais na comunidade descrita na novela sul-africana? Influência dos missionários suíços que têm esta prática como norma social? É um caso a ser estudado. De notar que o “Tsonga” escrito e até falado pela comunidade do Spelonken foi resultado do esforço missionário de padronização da língua. Esta influência está esbatida no Changana falado em Moçambique por nativos que pouca ou nenhuma influência tiveram dos missionários suíços, apesar de terem sido eles a introduzir a forma escrita desta língua neste país. Os poucos moçambicanos que usam as formas plurais fazem-no por influência dos contactos intensos com amigos e familiares do lado de lá da fronteira e pela literatura ali produzida.

b) A análise dos dados em (14) sugere duas interpretações. Por um lado, o emprego da MCVSj ***va***, da 3PPl, aparenta ser a forma empregue na comunidade changana para a expressão do respeito devido aos mais velhos e aos de estatuto social superior, quando se fala deles [cf. (14a)]. Por outro lado, esta construção sintáctica é comumente usada quando se trata de sujeito indeterminado ou quando a sua menção não é relevante [cf. (14a)]. Futuras pesquisas poderão aprofundar este tema e trazer à luz mais dados para uma melhor compreensão deste fenómeno.

O estudo que fizemos no presente trabalho permite-nos concluir que a hierarquia de valores que a tradição impõe na convivência entre os membros da comunidade apresenta-se como um factor de relevo nas relações sociais. Cada membro da comunidade conhece o seu lugar, sabe a quem deve respeito e cortesia, e sabe a partir de quando é que se torna merecedor desse tipo de consideração.

Referências

BENVENISTE, É. *Problemas de Linguística Geral.* Paris: Gallimard, 1966.

BHAT, D. N. S. Pronouns. Oxford studies in typology and linguistic theory. Oxford: Oxford University Press, 2004.

BUHLER, K. *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena: Fischer, 1934.

CAVALCANTE, M. M. *Expressões indiciais em contexto de uso*: *por uma caracterização dos deícticos discursivos*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em letras e Linguística, UFPE, 2000.

CRYSTAL, D. *The Cambridge Encyclopediaof Language.* Cambridge: Cambridge Universtity Press, 1997.

CUMBANE, R. *Expressões deícticas espaciais em Changana*. (Dissertação de Mestrado não publicada). Maputo: UEM-FLCS, 2017.

CYSOUW, M. *The paradigmatic structure of person marking.* (Oxford studies in typology and linguistic theory). Oxford: Oxford University Press, 2003.

FONSECA, F. *Deixis, tempo e narração*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.

HYMES, D. *The ethnography of speaking:* In: GLADWIN, T; STURTEVANT, W. (Eds). *Anthropology and Human Behaviour.* Washington, DC: Anthropological Society of Washington. Readings in the Sociology of Language. The Hague: Mouton, 1968. p. 13-53.

LENZ, F. *Deictic Conceptualisation of Space, Time and Person* (eds.) *Speech, place and action: studies in deixis and related topics*. New York: John Wiley and Sons, 1956.

LEVINSON, S. C. *Pragmática.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LYONS, J. *Semantics.* Vol. II. Cambridge: Cambridge Universtity Press, 1977.

MAALEJ, Z. A. *Framing and manipulation of person deixis in Hosni Mubarak's last three speeches: a cognitive-pragmatic approach. Pragmatics,* 2013. p. 633-659.

MARMARIDOU, S. *Pragmatic Meaning and Cognition.* Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2000.

MATHEBULA, M. *800 Years of Tsonga History (Year 1200 - Year 2000).* Burgersfort: Sasavona, 2013.

MITI, L. *Comparative Bantu Phonology and Morphology*. Cape Town:The Centre for Advanced Studies of African Society (CASAS), 2006.

MNISI, H. S. *Ntukulu wanga Yedwa*. Braamfontein: Sasavona, 1977.

SITOE, B. *Thandhavantu*. Maputo: Editores Associados, Lda, 1995.

_____. *Verbs of Motion in Changana.* Leiden: Research School CNWS, Universiteit Leiden. The Netherlands, 2001.

_____. *Dicionário Changana-Português*. 2.ed. Maputo: Texto Editores, 2011.

Recebido em: 12/06/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): SITOE, Bento; CUMBANE, Rosário. O uso da dêixis pessoal como marcador de respeito: o caso do Changana, língua transfronteiriça. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº2, p.110-140, jul./dez.2022.

Para citar este texto (APA): Sitoe, Bento; Cumbane, Rosário. (jul./dez.2022 O uso da dêixis pessoal como marcador de respeito: o caso do Changana, língua transfronteiriça. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 110-140.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | v.2, nº 2 | p.141-157 | jul./dez. 2022.

Estratégias de desenvolvimento de termos em línguas moçambicanas: análise das tendências de comunicabilidade dos termos

Gervásio Absolone Chambo*
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-3924-6799
Henrique Orlando Mateus**
ORCID iD https://orcid.org/0000-0001-9048-5766
Nelsa João Nhantumbo***
ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-1399-7968

Resumo: Este artigo analisa criação dos termos associados às doenças desenvolvidos nas línguas moçambicanas com base nas estratégias de desenvolvimento terminológico. Em termos metodológicos, compilou-se um corpus constituído por 166 termos associados a 12 doenças desenvolvidas em 6 línguas moçambicanas. Com base nas dimensões terminológicas (cognitivo, linguístico e comunicativo) (Sager, 1990), o estudo constatou que, a comunicabilidade hierarquiza as estratégias de desenvolvimento de termos e este, naslínguas moçcambicanas, exige que se contemple a avaliação dos níveis de comunicabilidade por forma a salvaguardar a comunicação.

Palavras-chave: Línguas Moçambicanas; Terminologia; Estratégias de Desenvolvimento de Termos; Comunicabilidade

Makhinga ya wuwumbi wa mapswi ya wuzivi ka tidimi ta n'tumbunuku: wuxoli wa sikombisu wa wuwombiwombi

N'katsakanyu: N'kwepa wuwa wuxola mazumbela ya wuwombiwombi wa mapswi ya wuzivi matsimbilelanaku ni malwati yowumbwa ngu tidimi ta n'tumbunuku. Gondo yiya yimahitwe ka n'cawa wa 166 wa mapswi ya wuzivi ya 12 wa malwati yowumbwa ngu 6 wa tidimi ta n'tumbunuku. Kuxola ka ciyemo ya wukongo, wudimi ni wuwombiwombi (Sager, 1990), gondo yiya yitumbuti to, wuwombiwombi wakabanisa makhinga ya wuwumbi mapswi. Ngu cigelo ci, wuwumbi wa mapswi ya wuzivi wufanela kuxola sigava sa wuwombiwombi kasi kuvhikela kupfana ka wukombisani ka vathu.

Mapswi ya tshimatshima: Tidimi Ta N'tumbunuku; Wuwumbi Mapswi Ya Wuzivi; Makhinga Ya Kuwumba Mapswi Ya Wuzivi; Wuwombiwombi

* Professor de Didáctica de Ensino Bilingue na Universidade Eduardo Mondlane. Áreas de pesquisa: Bilinguismo e Ensino, Línguas, culturas locais e ensino de ciências e matemática. E-mail: gervasio.chambo@uem.mz
** Doutor em Linguística. Docente E-mail: mateushenrique2008@gmail.com
*** Doutorada em Linguística pela Universidade Eduardo Mondlane. Docente Universitária e investigadora na mesma universidade. Tem como área de interesse a Linguística Teórico-Descritiva das Línguas Bantu moçambicanas, com especial enfoque para a língua Copi (falada na região Sul de Moçambique, províncias e Gaza e Inhambane). Para além da Linguítica teórico-descritiva tem interesse nas áreas de Lexicografia, Lexicologia e outras. E-mail: nelsanhantumbo@gmail.com

Strategies for the development of terms in Mozambican languages: analysis of trends in terms of communicability

Abstract: This paper analyzes communicability trends of disease terms developed in Mozambican languages based on terminology development strategies. Methodologically, a corpus consisting of 166 terms associated with 12 diseases developed in 6 Mozambican languages was compiled. Based on the terminological dimensions (cognitive, linguistic and communicative) (Sager, 1990), the study found that, communicability hierarchizes the strategies of term development. The study concludes that term development in the Mozambican languages requires that an assessment of communicability levels be considered in order to safeguard communication.

Keywords: Mozambican Languages; Terminology; Term Development Strategies; Communicability

Introdução

A globalização que o mundo vive cria situações em que as línguas são confrontadas com a proliferação e expansão de novo léxico técnico e/ou termos associados a diversos domínios/áreas e/ou novas realidades. A receptibilidade, incorporação e vulgarização (uso e difusão) do novo léxico nas línguas bantu é feita com base em diferentes estratégias linguísticas. Os falantes das línguas bantu geram novas unidades lexicais e/ou terminológicas em função das suas percepções e/ou interpretações que fazem em relação aos novos referentes e/ou novas realidades.

Estas situações mostram que, no caso concreto, as línguas bantu têm robustez estrutural e lexical para codificar novo léxico técnico/ termo. Portanto, o estudo da Terminologia nas línguas bantu revela-se ser importante e pontual porque para além de contribuir para a cientificização, modernização das línguas também contribui, sobremaneira, para o desenvolvimento das línguas e dos falantes (Alberts, 2010), isto é, a modernização técnico-científica das línguas africanas é uma possibilidade a partir da qual se pode contribuir para o evolução e empoderamento das comunidades.

Este artigo procura analisar as estratégias de ciação de termos associados às doenças, desenvolvidos em línguas moçambicanas a partir das estratégias de produção terminológica. Em termos de organização, na primeira parte, tem-se a introdução do estudo que é seguida pelo enquadramento teórico, na segunda parte. A terceira parte descreve a metodologia; a quarta apresenta e discute os resultados e na quinta e última parte são trazidas as conclusões do estudo.

1.Enquadramento teórico

Nesta secção procede-se o enquadramento teórico, descrevendo as teses defendidas pelas principais teorias da terminologia e a perspectiva dos estudos terminológicos nas línguas africanas.

1.1 A Teoria Comunicativa da Terminologia

A Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT) Desenvolvida por Cabré (1999) surge como uma crítica à rigidez da Teoria Geral da Terminologia (TGT) proposta por Wuster (1931). A TCT para além de defender o carácter comunicativo do termo, aceitando a variação ou sinonímia, na qual dois ou mais termos podem se referir a um mesmo conceito, advoga a poliedricidade do termo em três dimensões de unidades: unidade linguística (termo), a unidade cognitiva (conceito) e unidade de comunicação (comunicação). À luz da TCT, os termos devem ser considerados dentro de sua área de especialidade apesar de, por vezes, poderem pertencer a campos diferentes, o que faz com que sejam emprestados de uma área de conhecimento para outra. Isto mostra que as unidades lexicais adquirem a característica de termo em detrimento do cenário comunicativo em que estão inseridas (Cabré 1999).

1.2.Socioterminologia

Empregue pela primeira vez por Boulanger em 1991, enquanto corrente terminológica, a Socioterminologia ocupa-se do aspecto social do termo e enfatiza a variação terminológica do ponto de vista descritivo e procura, segundo Faulstich (2006), compreender:

(i) as causas da aceitação ou declínio de uma ou outra variável, termos em desuso no caso desta investigação;

(ii) as condições de circulação de um termo;

(iii) a influência dos princípios etnográficos e culturais, assim como a definição da comunidade científica que os emprega.

Não sendo necessariamente uma teoria que sugere como os termos devem ser criados e descritos, a socioterminologia interessa-se em estudar o processo de denominação dos termos, isto é, as circunstâncias em que os termos foram criados dentro das linguagens de especialidade, sejam elas científicas ou técnicas, e faz uma conexão entre o desenvolvimento de terminologias de especialidade (no sentido de nomenclaturas e definições) e a sua relação com a sociedade. De acordo com esta teoria, a unidade

terminológica além de ser o resultado de um acto denominativo é também uma unidade de comunicação, o que na nossa investigação se reflecte na adopção de diversas línguas para a descrição dos termos.

Foi com essa percepção que na definição dos termos teve-se em conta as três dimensões, a saber: linguística, cognitiva e comunicativa. Aliás, à luz da Socioterminologia, a linguagem de especialidade é um sociolecto técnico, científico ou institucional. Portanto, para esta teoria a linguagem de especialidade faz parte da língua comum, é susceptível à variação conforme a cultura do público que a utiliza e estabelece os limites da comunidade de participantes para "reflectir sobre níveis intermediários entre o locutor, sujeito de fala e a comunidade linguística que compartilha o uso de uma mesma língua" (Gaudin 1993, p.179). No entender de Gaudin (1993), a perspectiva socioterminológica corresponde ao desenvolvimento das preocupações sociais e políticas às quais ela permite oferecer elementos de resposta. Ela reflecte as várias maneiras de entendimento e denominação de um mesmo conceito e contempla o semantismo discursivo do termo, ou seja, que a unidade terminológica além de ser resultado de um acto denominativo também é uma unidade de comunicação, o que provoca uma negociação do seu sentido nos discursos produzidos. Neste caso, os termos seleccionados para esta pesquisa cumprem com este papel.

Teoria Sociocognitiva da Terminologia

A Teoria Sociocognitiva da Terminologia (TST) questiona os princípios da teoria clássica da Terminologia orientados exclusivamente à padronização, cujo principal objectivo é a unificação de conceitos e termos. Na perspectiva da TST, a base para a delimitação do conteúdo é o texto no qual está inserido o termo. Daí, o conceito não é universal, nem imutável, "mas a expressão de um conjunto de elementos de natureza linguística que se consubstanciam num texto que possui não apenas uma dimensão linguística, mas também pragmática discursiva e comunicativa" (Barros 2006, p.23).Neste caso, o ponto de partida da descrição terminológica é o termo e não o conceito.

A abordagem (TST) coloca em destaque as relações entre os estudos da terminologia e da linguística textual, reforçando a ideia de que os termos não podem ser compreendidos fora do seu ambiente natural, admitindo a sinonímia e a polissemia no processo de compreensão e de comunicação justificadas pela funcionalidade, flexibilidade e diversidade dos processos de categorização (Temmermann, 2004). Esta teoria sugere a

descrição terminológica dos dados com base na informação textual fundamentada pelo conteúdo dos termos e pelo perfil dos usuários.

Terminologia em línguas africanas: estudos e perspectivas

As experiências de pesquisa e de desenvolvimento terminológico em línguas africanas a cargo do Institute for Kiswahili Research (IKR) – Universidade de Dar-Es-Salaam, African Languages Research Institute (ALRI) – Universidade de Zimbabwe e do Pan South African Language Board (PanSALB) – Governo Sul-Africano ilustram que, estas línguas têm qualidades linguísticas que as possibilitam concorrer para a sua modernização, cientificização e intelectualização em diferentes domínios e/ou áreas de conhecimento. Sager (1990) destaca três abordagens principais para o desenvolvimento de termos: uso de recursos linguísticos existentes; modificação de recursos linguísticos existentes e criação de novas entidades linguísticas que, independentemente da língua, são usadas para o desenvolvimento de termos.

Por esta razão, as experiências da IKR, ALRI e PanSALB são algumas evidências que elucidam quão as línguas africanas, no geral, e bantu, em particular, podem modernizar-se técnica e cientificamente, usando estratégias internas de formação de termos (mudança/transferência semântica, paráfrase e processos de composição e de derivação) e empréstimos (decalque, "tradução de empréstimo" e transliteração) (Mtintsilana e Morris, 1988; Sager, 1990; Nshubemuki, 1999; Madiba, 2001; Taljard, 2008). Fora estas estratégias, Gauton, Taljard e Schryver (2003) mapearam outras usadas pelos tradutores sul-africanos para desenvolver termos nas línguas sul-africanas. Dentre elas destacam-se o uso de palavras gerais, substituição cultural, uso de expressões neutras e sinonímia (Gauton, Taljard e Schryver, 2003).

Madiba (2001) é crítico em relação a algumas estratégias de desenvolvimento de termos porque as considera inviáveis para a modernização das línguas africanas. No seu argumento, Madiba (op.cit) entende que algumas estratégias internas de formação de termos evidenciam a ideologia sócio-política de purismo linguístico, enquanto os empréstimos às línguas europeias (incluindo empréstimo lexical, tradução de empréstimos e decalque) conduzem à elitização dos termos.

O autor advoga ainda que a modernização das línguas africanas devia centrar-se numa perspectiva pragmática, obedecendo a duas fases: integrar os termos através do empréstimo e depois indigenizá-los (formação de termos indígenas). Neste sentido, a indigenização seria uma abordagem que possibilitaria a aproximação dos termos aos

falantes. Este posicionamento é complementado pela van Huyssteen (2005) que constatou que, por exemplo, os termos médicos padronizados em Zulu, na África de Sul, a partir de um corpus escrito diferenciavam-se dos termos do corpus oral dos falantes (tabus, mudança semântica e criação terminológica).

A subestimação dos termos do corpus oral inviabilizou a expansão e o uso dos termos médicos padronizados a partir do corpus escrito porque os falantes Zulu não os reconheciam como termos se não os do corpus oral. Como se pode depreender, ainda que as línguas africanas tenham um potencial intra e extra-linguístico para desenvolver os termos, é importante que os mesmos sejam veiculados e usados na comunicação dos falantes, isto é, o desenvolvimento dos termos deve considerar, sobremaneira, os respectivos falantes (van Huyssteen, 2005; Alberts, 2010). Dlodlo (1999) opôs-se ao uso da translineação como estratégia de desenvolvimento de termos de Física do Inglês para Nguni.

Os resultados mostraram que os termos translineados apresentam uma fonética estranha ao Nguni e mais ainda, não facilitariam aos alunos a identificação e a compreensão das noções dos termos. Ao invés da translineação, Dlodlo (1999) propõe o desenvolvimento terminológico a partir do léxico do Nguni porque desta forma, os termos seriam compreendidos e ajudariam aos alunos a alcançar os referentes nocionais. Na mesma linha, Madzimbamuto (2012) recorreu ao léxico e aos processos de composição em Shona (por exemplo, termos da área de anatomia-esqueleto da coluna vertebral) para mostrar que as línguas bantu têm uma potencialidade intra-linguística para gerar uma infinidade de termos, tal como o Latin e o Grego.

Analisando criticamente os autores acima, depreende-se que a indigenização dos termos defendida por Madiba (2001) valoriza os processos intra-linguísticos no desenvolvimento dos termos que são, por sua vez, ilustrados pelas visões de van Huyssteen (2005), Dlodlo (1999) e Madzimbamuto (2012). Com base nestes autores, conclui-se que, quaisquer que sejam as estratégias usadas para a criação de termos, os mesmos devem garantir a comunicação no seio dos falantes, num ambiente natural.

Metodologia

O corpus analisado neste estudo foi compilado a partir dos trabalhos de culminação da disciplina de Língua Bantu VI integrada no III ano do curso de Licenciatura em Ensino de Línguas Bantu oferecido pela Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique. No fim desta disciplina, previa-se que os estudantes desenvolvessem, por um lado, as

competências e habilidades sobre terminologia como ciência de estudo dos termos e como prática de desenvolvimento de termos (Sager, 1990) nas línguas bantu e, por outro, as competências e habilidades práticas de tradução de textos literários e científicos.

No decurso da disciplina abordaram-se as estratégias de modernização/ desenvolvimento terminológico das línguas bantu, tendo como exemplos as experiências terminológicas do Swahili (cf. Mtintsilana e Morris, 1988; Nshubemuki, 1999) e de algumas línguas sul-africanas (cf. Gauton, Taljard e Schryver, 2003; Taljard, 2008). Os estudantes praticaram as técnicas de extracção dos termos nos textos científicos (identificação dos descritores e definição dos tipos de contextos), ensaiaram a pesquisa de definições de cada termo em dicionários gerais e terminológicos (cf. Aubert, 2001) e experimentaram o desenvolvimento dos termos nas línguas bantu, aplicando as estratégias aprendidas e dominando a noção expressa por termo na língua de partida.

Amostra de corpus

O estudo analisou um corpus (fichas de levantamento, fichas terminológicas bilingues, ficha explicativa em relação às estratégias de desenvolvimento de termos usadas) constituído por 166 propostas de termos desenvolvidos a partir da língua portuguesa (língua portuguesa), em seis línguas bantu (Rhonga, Changana, Makhuwa, Tshwa, Copi e Nyungwe). A escolha dos domínios/ sub-domínios de conhecimento que compõem o corpus foi feita voluntariamente pelos estudantes. O corpus em estudo é composto por uma lista de termos associados a doenças (HIV, tuberculose, asma, AVC, miopia, elefantíase, cancro de útero, plasmódio, cólera e bronquite) que são sub-domínios da medicina (vide a tabela abaixo).

Quadro 1: Número de propostas de termos por língua

Doenças/Sub-domínios	Rhonga	Changana	Makhuwa	Tshwa	Copi	Nyungwe
HIV/SIDA	10[1]					
Tuberculose	14	14				
Asma	13	15				
Infecção urinária	13					

AVC				9		
Miopia					13	
Elefantíase	10					
Cancro do útero			10			
Malária						10
Conjuntivite				10		
Cólera	10					
Bronquite		15				
Total	**70**	**44**	**10**	**19**	**13**	**10**

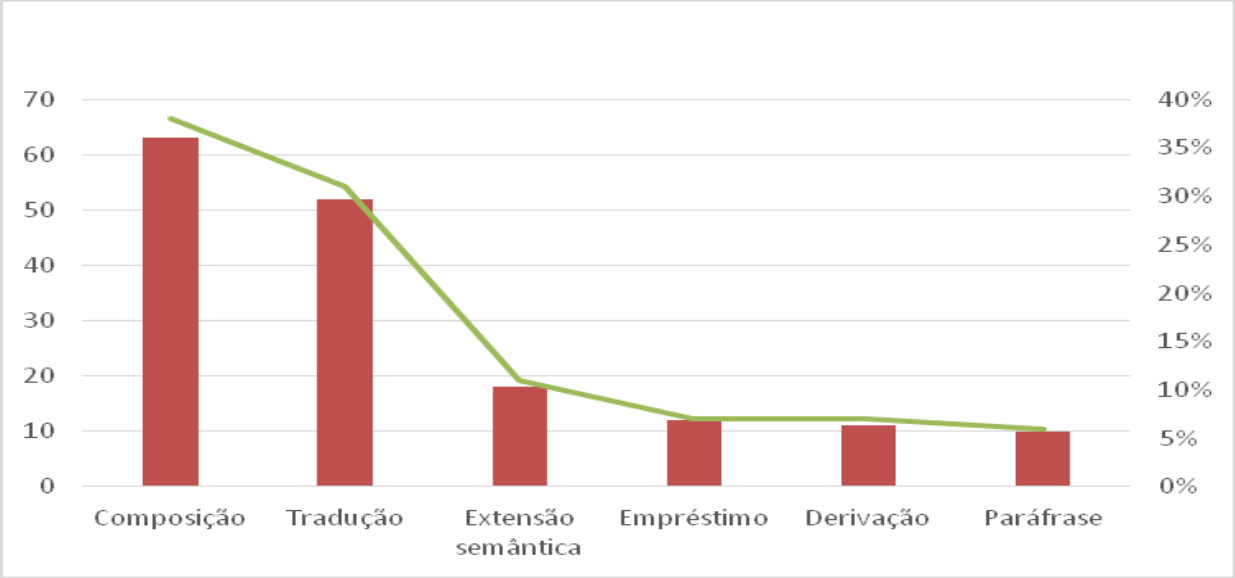
Fonte: Dados da pesquisa

O procedimento de análise do corpus foi feito em dois níveis. No primeiro nível, efectuou-se a classificação dos termos em categorias de estratégias de desenvolvimento de termos com vista a averiguar os níveis percentuais de uso. No segundo nível, seleccionaram-se alguns termos por cada tipo de estratégia dentre as línguas do corpus e avaliaram-se os indicadores de tendência de comunicabilidade dos termos propostos (relação recíproca entre: termo – noção/referente) (Sager, 1990; Alberts, 1999) caso fossem aplicados na comunidade de falantes.

Análise dos resultados

A avaliação do corpus de línguas em estudo evidenciou estratégias de formação de termos tais como: extensão semântica, paráfrase, composição, derivação bem como empréstimo: tradução de empréstimo/decalque e a transliteração (Sage, 1990). O gráfico abaixo ilustra a percentagem das estratégias de desenvolvimento de termos usadas conforme o corpus.

Gráfico 1: Uso das estratégias de desenvolvimento de termos



Fonte: Dados da pesquisa

Como se pode constatar no gráfico acima, a estratégia de composição mostrou-se ser a mais produtiva do que as estratégias de desenvolvimento de termos. Das 166 propostas de termos analisadas, 63 são da estratégia de composição (38%); 52 resultam do uso da estratégia de tradução (31%); 18 surgem através da estratégia de extensão semântica (11%); 12 advêm da estratégia de empréstimo (transliteração) (7%); 11 são da derivação, (7%) e as restantes 10 resultam da paráfrase, (6%).

Avaliação dos indicadores de comunicabilidade dos termos

Na análise que se segue apresentam-se algumas propostas relacionadas com o grau de comunicabilidade dos termos a partir dos indicadores relacionados com a dimensão cognitiva e comunicativa (Sager, 1990; Alberts, 1999).

Paráfrase

A paráfrase assume um papel relevante no desenvolvimento das terminologias nas línguas africanas. A paráfrase permite uma breve descrição e/ou explanação da noção do termo (Mtintsilana e Morris, 1988; Taljard, 2008). No corpus em estudo, esta estratégia representa 6% de termos desenvolvidos. Os exemplos abaixo ilustram a paráfrase nas línguas Copi e Rhonga.

(1) Copi

Sub-domínio: *Miopia*

a. *lingoti la n'disoni* – retina

[**Definição:** a mais interior das membranas do globo ocular e em que se formam as imagens].

b. *n'wombiwonikule* – míope

[**Definição**: é o indivíduo que padece da miopia e que apresenta dificuldade em ver ao longe.]

(2) Rhonga

Sub-domínio: *Tuberculose*

a. *svikombimavabzi* – sintomas

[**Definição**: sinal que indica uma doença ou mudança no curso de uma doença].

b. *nengendlopfu* – elefantíase

[**Definição**: moléstia do género lepra que dá à pele a aparência rugosa e dura da pele do elefante].

A análise dos indicadores das dimensões da terminologia constatou que, com a excepção do exemplo em (2b), as outras tendem a estabelecer, cognitivamente, a relação termo – noção (Alberts, 1999). O exemplo em (2b) não relaciona o termo à noção referencial (dimensão cognitiva) e não alcance a comunicabilidade devido a formulação linguística da proposta. A ausência de um prefixo da classe 7 (*xi-*) em *nengendlopfu* e da palavra *mavabzi* 'doença´ compromete a relação termo – noção na imaginação cognitiva do falante. Validando estas notas, *mavabzi ya xinengendlopfhu* é a proposta que mais se aproxima da dimensão cognitiva, o que facilitaria a comunicabilidade em Rhonga.

As propostas em (1b) e (2a) apresentam uma formulação linguística que remete o falante à relação termo – noção, facultando a comunicabilidade. Olhando para a definição do termo 'retina' constata-se que a proposta *lingoti la n'disoni* não explicita e não descreve a noção do termo em Copi uma vez que esta remete à noção de 'fio do olho' ao invés de 'membranas do globo ocular em que se formam as imagens'. Com base nesta definição, concorrem para a paráfrase de *retina* duas propostas de termos:

(i) *cithombisi ca maso* 'órgão do olho que imita a imagem do que se observa'

(ii) *ciwonisi* 'órgão do olho que faz ver'

Estas propostas realizam a paráfrase a partir da utilidade da 'retina' no olho facto que resolveria a comunicabilidade.

Empréstimo

O empréstimo constitui uma das estratégias de desenvolvimento terminológico que se efectiva através da adopção e/ou importação de termos de uma língua para outra, mantendo a mesma noção e precisão em ambas línguas (Sager, 1990). Na dimensão linguística, o empréstimo linguístico é definido como um vocábulo (ou outro traço linguístico qualquer) advindo de uma língua estrangeira. Nas línguas africanas, e bantu emparticular, os empréstimos de termos são geralmente provenientes de línguas Indo-europeias (Inglês, Francês e Português) por possuírem um alto nível de desenvolvimento e modernização terminológico bem como de línguas próximas. O empréstimo subdivide-se em dois tipos:

(i) Transliteração – os termos são acomodados às formas morfofonológicas da língua africana;

(ii) Tradução de empréstimo (também denominado por decalque) – o termo tomado por empréstimo é traduzido para a língua de chegada) (Nshubemuki, 1999; Mtintsilana e Morris, 1998; e Gauton, Taljard e Schryver, 2003).

Transliteração

O princípio-chave da transliteração advoga que a acomodação dos empréstimos é efectivada através da adopção das características morfofonológicas nas línguas africanas bantu, conforme mostram os exemplos abaixo.

(3) Rhonga:

Sub-domínio: *elefantíase*

a. svikerexi – cicatrizes < (do Ingl.: scrash)

(4) Changana:

Sub-domínio: *Cólera*

a. *kolera* ‘cólera’ < (do Port.: cólera)

b. *mabakterya* ‘bactérias’ < (do Port.: bactérias)

c. *vhibriyawukolera* ‘vibrião colérico’ < (do Port.: vibrião colérico)

A proposta de termo *svikerexi* em (3a), por exemplo, resulta de *scrash* do Inglês que significa ‘cicatriz’ em Português. Então, não havendo uma classe semântica na qual se possa enquadrar esta palavra em Rhonga, adoptou-se a substituição do som inicial *[s]*

na palavra *scrash* pelo som semelhante do prefixo da classe 8 (svi-), existente na língua de chegada. Relativamente ao termo *kolera* em (4a), nota-se a adaptação morfofonológica do termo na língua de chegada (Changana), onde o grafema */c/* do Português foi substituído pelo grafema */k/* da língua de chegada. No caso de *mabakterya* em (4b) também se nota a adaptação morfofonólogica na língua de chegada, onde a raiz nominal *bacter* passou para *bakter* seguido pela resolução de hiatos para se evitar a co-ocorrência de vogais diferentes */i/* e */a/* indesejável em Changana. À semelhança deste processo, o termo *vhibriyawukolera* (4c) adaptou-se às características morfofonológicas da língua de chegada.

Ainda que as propostas de termos em (3a), (4a), (4b) e (4c) evidenciem a conformidade com os aspectos morfofonológicos das línguas Rhonga e Changana, os mesmos não estabelecem a relação termo – noção na cognição dos falantes porque exigem o processo de "vulgarização terminológica", isto é, circulação dos termos na comunidade de falantes, um processo que é comum em certos os casos de neologias e de empréstimos na língua de chegada. Portanto, a comunicabilidade dos termos desenvolvidos a partir da transliteração depende, essencialmente, de factores sociolinguísticos que podem ou não contribuir para a sua compreensão nocional.

Tradução de empréstimo ou decalque

A tradução de empréstimo é uma das estratégias mais produtiva no que concerne ao desenvolvimento e/ou expansão terminológica na generalidade das línguas do mundo. As traduções de empréstimos podem ser literais e/ou por via de substituição dos componentes lexicais de acordo com a estrutura lexical, morfológica e sintáctica da língua de chegada (Sager, 1990). Assim, os termos da língua de partida são traduzidos preservando, geralmente a noção do termo em ambas línguas (Nshubemuki, 1999). Neste estudo, a tradução de empréstimo ou decalque representa 31% do total das propostas de termos o que comprova que esta estratégia é produtiva no desenvolvimento terminológico, como se pode observar nos exemplos a seguir.

(5) Nyungwe

Sub-domínio: *Malária*

a. *kucosamuropa* – transfusão de sangue

b. *wanyakupasa muropa* – dadores de sangue

(6) Ronga

Sub-domínio: *Tuberculose*

a. *mukhuhlolo wa kuwoma* – tosse seca

b. *nkohlolo wa kutumbela* – tuberculose latente

Os exemplos de propostas de termos desenvolvidos com base na tradução de empréstimo mostram-se cognitivo e linguisticamente produtivos tanto que, ao nível da dimensão comunicativa revelam as noções referenciais expressas pelos termos em ambas línguas. Portanto, as propostas de termos elaborados com base nesta estratégia facilitam a relação termo-noção bem como a comunicabilidade.

Extensão semântica

Esta estratégia alarga o campo do léxico existente na língua, modificando o seu conteúdo semântico através do processo de especialização semântica (Gauton, Taljard e Schryver, 2003). Com base nesta estratégia, as unidades lexicais existentes na língua tornam-se termos cujas noções-referenciais diferenciam-se dos significados iniciais conforme ilustram os exemplos abaixo:

(7) Rhonga:

Sub-domínio: *Elefantíase*

a. *nyokana* 'verme' cf. *nyokana* 'lombriga/ verme intestinal'

(8) Makhuwa

Sub-domínio: *Conjuntivite*

a. *niitho* 'globo ocular' cf. *niitho* 'olho'

b. *mwaamukokho* 'insecto' cf. *mwaamukokho* 'vírus'

Nos exemplos acima observa-se uma assimetria lexical entre a proposta de termo e o léxico comum. No caso em (7a), o léxico *nyokana* significa 'lombriga', 'verme intestinal'. Contudo, propõe-se a sua extensão semântica para a noção de 'verme' no sub-domínio de elefantíase. Esta constatação estende-se para os exemplos (8a) e (8b) onde *niitho* 'olho' e *mwaamukokho* 'insecto' que adquirem novas noções quando são propostos como termos nos sub-domínios de conjuntivite. Em termos cognitivos e comunicativos, os termos propostos permitem aos falantes compreender a transição, extensão e/ou mudança semântica que se verifica da língua comum para a língua de especialidade. Entretanto, a comunicabilidade dos termos é condicionada pela semelhança e/ou pela

distinção entre os significados lexicais e os referentes nocionais que são propostos nos domínios de especialidade.

Composição

A composição é uma estratégia produtiva nas línguas africanas (bantu), como foi comprovado neste estudo. Com base na composição, formam-se novos termos a partir do léxico existentes na língua (Sager, 1990). As propostas de termos analisadas neste estudo resultam da junção de palavras de diferentes categorias, podendo ser: nomes, verbos ou adjectivos, tal como definem Cabré (1999) e Nshubemuki (1999) como se pode observar nos exemplos a seguir.

(9) Makhuwa

Sub-domínio: *Cancro de útero*

a. erettasapala = *eretta* 'doença' + *sapala* 'pele' (N+N) – epidermoide

b. *nikhwattaniyokho* = *mwanikhwatta* 'feridinha' + *niyokho* 'escama' (N+N) – Lesão escamosa intraepitelial de alto grau (HSIL)

(10) Citshwa

Sub-domínio: *Acidente Vascular Cerebral (AVC)*

a. *wuwomizvirhu* = *wuwomi* 'secagem´ + *zvirhu* ´órgãos de corpo´ (N+N) – Acidente Vascular Cerebral (AVC)

b. *kufufumawutlhophu* = *kufufuma* 'derramar´ + *wutlhophu* ´cérebro´ (V+N) – hemorragia cerebral

Os dados acima mostram exemplos de propostas de termos desenvolvidas a partir da composição. Como se pode ver nos exemplos em (9), a junção de *eretta* 'doença' e *sapala* 'pele' resultou em *erettasapala,* equivalente a 'epidermoide' (9a). Por outro lado, em (9b) verifica-se também a junção de *mwanikhwatta* 'feridinha' e *niyokho* 'escama' para formar *nikhwattaniyokho* equivalente a 'lesão escamosa intraepitelial'. O mesmo se observa em (10a) e (10b) onde a junção de *wuwomi* 'secagem' e *zvirhu* 'órgãos' resulta no termo Acidente Vascular Cerebral (AVC). O verbo *kufufuma* 'derramar' junta-se a *wutlhophu* 'cérebro' para formar *kufufumawutlhophu* correspondente a 'hemorragia cerebral'. Do ponto de vista linguístico, estas propostas respondem às exigências da língua, tendo-se respeitado as regras de formação lexical. A nível cognitivo, estas propostas conduzem à identificação dos referentes e à comunicabilidade devido aos significados expressos individualmente por cada léxico, mas não deixam de constituir

alguma estranheza por parte dos falantes por se tratar de formulações lexicais novas no seu léxico-mental.

Derivação

A derivação é uma das estratégias de desenvolvimento lexical e terminológico que resulta da junção de afixos, tais como: prefixos, sufixos, infixos e suprafixos modificando a categoria gramatical do léxico (Cabré, 1999; Nshubemuki, 1999). Nas línguas africanas (bantu), destacam-se várias estratégias de derivação lexical, a saber: derivação denominal, deverbal, de-ideofónica, de-adjectival e de-adverbial.

(11) Citshwa

Sub-domínio: *Asma*

a. sviciyociyo 'chiado no peito' < (de ideofone *ciyooo* 'assobio')

b. vutisu 'consulta' < (do verbo *kuvutisa* 'questionar')

(12) Changana

Sub-domínio: *Bronquite*

a. wutitimeli 'resfriado' < (do verbo *kutitimela* 'esfriar')

b. wupfimbi 'inflamação' < (do verbo *kupfimba* 'inchar')

Como se pode ver nos exemplos acima, em (11a) está-se perante a nominalização de-ideofónica na qual, o prefixo da classe 8 (svi-) prefixou-se ao ideofone *ciyooo* reduplicado (*ciyooo-ciyooo*) 'ruido respiratório típico de asmáticos'. Os exemplos (11b), (12a) e (12b) ilustram a nominalização deverbal (a partir da colocação do prefixo nominativo wu-) resultante de nomes formados a partir de verbos.

Do ponto de vista cognitivo e comunicativo, os exemplos em (11b), (12a) e (12b) não parecem suscitar qualquer interpretação dúbia. Entretanto, o exemplo (11a) induz ao canto dos pintos devido a aproximação sonora do ideofone *ciyoo-ciyoo-ciyoo* 'som do canto dos pintos' ao invés *ciyoo-ciyoo-ciyoo* referente ao 'chiado no peito'. Portanto, a compreensão do referente expresso pela proposta de termo *sviciyociyo* é condicionada pela observação em tempo real do fenómeno de chiado no peito.

Conclusões

O estudo demonstrou que línguas moçambicanas concorrem para a sua modernização linguística bem como a sua intelectualização e cientificização através do desenvolvimento terminológico. De acordo com os dados colhidos e analisados, pôde-se

constatar queas estratégias de desenvolvimento de termos são usadas em proporções desiguais, havendo estratégias mais usadas em detrimento das outras Entretanto, o estudo dos níveis de comunicabilidade dos termos desenvolvidos mostrou que, pese embora os termos sejam desenvolvidos linguisticamente, os mesmos carecem de resposta positiva às dimensões cognitiva e comunicativa.

Ainda que a composição se tenha destacado como uma estratégia mais produtiva no desenvolvimento dos termos, a estratégia de tradução de empréstimo e a paráfrase notabilizaram-se como as que apresentam níveis de comunicabilidade aceitáveis porque as noções são expressas a partir dos termos na língua de partida. A composição apresenta níveis de comunicabilidade equiparada à derivação, havendo situações em que os falantes estranham os termos propostos e só alcançam os referentes a partir da recuperação dos significados do léxico composto e derivado. A Transliteração e a extensão semântica são as estratégias cuja comunicabilidade é condicionada pelos níveis de receptibilidade ou não e de aceitabilidade ou não dos falantes.

Portanto, a partir da dimensão de comunicabilidade existem estratégias que são mais viáveis que as outras. Isto adverte que, para além dos aspectos linguísticos, no desenvolvimento de termos nas línguas africanas (moçambicanas) é necessário observar a dimensão cognitiva, os aspectos sociolinguísticos e antever os possíveis níveis de comunicabilidade entre os falantes.

Referências

Alberts, M. (1999). Terminology in South Africa. *Lexikos*, vol.*9*, nº1, p.19–35.

Alberts, M. (2010). National language and terminology policies: a South African perspective. *Lexikos*, vol.*20*, nº1, p. 599–620.

Barros, L. A. (2006). Aspectos epistemológicos e perspectivas científicas da terminologia. *Ciencia e Cultura.* São Paulo. vol.58, nº2. p.22-26.

Cabré, T. (1999). *La Terminología: representación y comunicación: elementos para una teoria de base comunicativa y otros artículos*. Institut Universitari de Lingüistica Aplicada.

Dlodlo, T. (1999). Science nomenclature in Africa: physics in Nguni. *Journal of Research in Science Teaching*, vol.*36, nº*3, p.312–331.

Faulstich, E. (2006). A Socioterminologia na comunicação científica e técnica. *Ciência e Cultura.* Vol.58, nº2, p.27-31.

Gaudin, F. (1993). *Socioterminologie: des probèmes sémantiques aux pratiques institutionnelles.* Publications de l´Université de Rouen: Rouen.

Gauton, R. ; Taljard, E. ; De Schryver, G.-M. (2003). Towards Strategies for Tralating Terminology into all South African Languages: A Corpus-Based Approach. *South Africa*. Conference Proceeding. p.81-88.

Madiba, M. (2001). Towards a Model for Terminology Modernisation in the African Languages of South Africa. *Languages Matters*, vol.32, nº1, p.53–77.

Madzimbamuto, F. (2012). Developing anatomical in an African Language. *The South African Medical Journal (SAMJ)*, *102* (3), p.132–135.

Mtintsilana, P.; Morris, R. (1988). Terminography in African Languages in South Africa. *South African Journal of African Languages*, vol.*8, nº*4, p.109–113.

Nshubemuki, L. (1999). Advances in the compilation of istilahi za elimumisitu-a glossary of english-kiswahili forestry terminology. *Forestry Snow Landscape Research*, vol.*74, nº*2, p.189–194.

Sager, J. (1990). *A practical course in terminology processing*. John Benjamins Publishing Company.

Taljard, E. (2007). The standardisation of African Languages: Language Political Realities. *Issues in Scientific Terminology in African/Bantu Languages*, p.88–01.

Temmerman, R. (2004).Teori Sociocognitiva da Terminologia. *Cadernos de Tradução,* nº17, UFRGS, Porto Alegre, p.31-50.

Van Huyssteen, L. (2005). The value of oral corpus annotation for improving the acceptability of technical terminology in Zulu. *Languages Matters*, vol.36, nº1, p.19–40.

Recebido em: 11/07/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): CHAMBO, Gervásio Absolone, MATEUS, Henrique Orlando, NHANTUMBO, Nelsa João. Estratégias de desenvolvimento de termos em línguas moçambicanas *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.151-157, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Chambo, Gervásio Absolone, Mateus, Henrique Orlando, Nhantumbo, Nelsa João. (jul./dez.2022). Estratégias de desenvolvimento de termos em línguas moçambicanas. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 141-157.

Pour une polygraphie éthiopienne: le cas de la langue bekwel

Peresch Aubham Edouhou[1*]

ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-6426-9637

Résumé (francês)**:** L'idée d'écrire les langues éthiopiennes (africaines) avec des lettres latines (ce qui se fait déjà), mais surtout à l'aide de l'alphabet copte (AHMED, 2013; NUBANTOOD, 2018), part du besoin de rapprocher graphiquement le copte et ces autres langues qui partagent les mêmes racines, ce qui pourrait faciliter la lecture lorsque les éthiopiens (terme antique utilisé pour désigner les africains en général) étudieront leurs humanités classiques, lesquelles incluent évidemment les hiéroglyphes ainsi que le copte (DIOP, 1977; OBENGA, 1993; MBOCK, 2013; 2014; 2015), qui est considéré comme étant la dernière évolution de la langue des pharaons (MALLON, 1956). Ce rapprochement graphique pourrait nous donner accès aux documents de la littérature copte qui nous restent encore à découvrir (VOLNEY, 1785). Chaque éthiopien pourrait être capable de lire les *mdw nṯr*[2], et en saisir leur pensée symbolique (car rendant compte d'un univers éthiopien), ainsi que les documents en copte, textes qui sont écrits dans des variantes dialectales de sa propre langue (HOMBURGER, 1928; 1929). Cette idée de la *polygraphie* ou *multigraphie* des langues éthiopiennes s'inspire de la *Pierre de Rosette* qui, rappelons-le, emploie deux systèmes d'écriture (hiéroglyphes et démotique) pour écrire une même langue (égyptien ancien), suivie d'une traduction grecque (BUDGE, 1913). De même, nous proposons d'écrire les langues éthiopiennes à l'aide des hiéroglyphes, des alphabets copte et latine. Pour illustrer notre proposition, nous nous servons de la langue bekwel comme échantillon principal. Mais, par souci d'uniformiser le discours graphique lors de l'exercice de la linguistique comparée fait ici, nous avons choisi d'écrire aussi les autres langues éthiopiennes sollicitées dans ce texte à l'aide des graphies coptes.

Mots-clés: Alphabet; Hiéroglyphes; Copte; Langues éthiopiennes; Polygraphie.

Para uma poligrafia etíope: o caso da língua Bekwel

Resumo (português): A ideia de escrever línguas etíopes com letras latinas (o que se faz atualmente), mas especialmente usando o alfabeto copta (AHMED, 2013; NUBANTOOD, 2018), parte da necessidade de aproximar graficamente o copta e essas outras línguas que compartilham as mesmas raízes, o que facilitaria a leitura quando os etíopes (termo antigo usado para designar africanos em geral) estudassem suas humanidades clássicas, que incluem os hieróglifos, e obviamente o copta (DIOP, 1977; OBENGA, 1993; MBOCK, 2013; 2014; 2015), que é a última fase da evolução da língua falada pelos faraós (MALLON, 1956). Essa aproximação gráfica poderia dar acesso aos documentos da literatura copta que ainda temos que descobrir (VOLNEY, 1785). Cada etíope poderia ser capaz de ler os *mdw nṯr*, e entender seu pensamento simbólico (porque dá conta de um universo etíope), e os documentos em copta, textos que são escritos em variantes dialetais de sua própria língua (HOMBURGER, 1928; 1929). A ideia da *poligrafia* ou *multigrafia* das línguas etíopes é inspirada pela *Pedra de Rosetta* que, como sabemos, usa dois sistemas de escrita (hieróglifos e demótico) para escrever a mesma língua (o egípcio), seguido de uma tradução grega (BUDGE, 1913). Da mesma forma, propomos escrever as línguas etíopes

1 Nascido em Makokou (Gabão), é kueléfono e licenciado em Letras Português-Inglês pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), e mestrando em Letras (Estudos da Linguagem) pela Universidade Federal de Rio Grande (FURG). Email: edouhoue@gmail.com

2 Nom autochtone des hiéroglyphes

usando os hieróglifos, os alfabetos copta e latino. Para ilustrar nossa proposta, usamos a língua Bekwel como amostra principal. Mas, para homogeneizar o discurso gráfico ao longo do exercício da linguística comparada feito aqui, decidimos escrever as outras línguas etíopes solicitadas neste texto usando grafias coptas também.

Palavras-chave: Alfabeto; Hieróglifos; copta; Línguas etíopes; Poligrafia.

Ⲙⲃⲟⲩⲁ ⲙⲏⲙⲃⲓ ⲙⲉ ⲙⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲉ ⲃⲉⲕⲟⲥ: ⲧⲟ ⲗⲉⲓ Ⲃⲉⲕⲟ̄ⲩⲏⲗ

Ⲙⲟⲗⲉⲓ (bekwel): ⲉⲕⲟ̄ⲩⲉⲗ ⲉⲕⲟ̄ⲩⲁⲗ ⲏⲗⲉⲓ ⲉ ⲃⲉⲕⲟⲥ ⲛⲉ ⲏⲅ̄ⲁⲗⲁⲧ ⲉ ⲃⲱⲧ ⲉ ⲗⲁⲧⲟⲩⲙ (ⲃⲱⲧ ⲡⲏ ⲕⲟ̄ⲩⲁⲗ ⲇⲓⲛⲉ ⲙⲟⲩⲥ), ⲃⲏⲗⲁ ⲛⲁⲁ, ⲉⲕⲟ̄ⲩⲁⲗ ⲛⲉ ⲏⲅ̄ⲁⲗⲁⲧ ⲉ ⲗⲉⲓ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ (AHMED, 2013; NUBANTOOD, 2018), ⲡⲏ ⲥⲁⲏⲗ ⲉ ⲕⲟ ⲉⲥⲟⲩⲕ ⲉⲥⲁ ⲛⲁⲁ, ⲗⲉⲓ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲉ ⲏⲇ̄ⲓⲣⲓ ⲏⲗⲉⲓ ⲉ Ⲭⲁⲙⲁ ⲛⲟⲅⲏⲗ ⲏ ⲙⲓⲥ ⲙⲏⲛⲁ, ⲏⲧⲉⲡ ⲃⲉ ⲇⲏ ⲛⲉ ⲉⲥⲟⲩⲕ ⲉ ⲟⲩⲁⲧ. Ⲧⲓⲛ, ⲧⲉ ⲇⲏ ⲃⲉⲕⲟⲥ (ⲃⲉ ⲛⲁ ⲇⲏ ϫⲱⲱ ⲃⲉⲛⲁⲃ̄ⲓⲃ̄ⲓⲗ ⲃⲱⲧ ⲇⲓⲛⲉ) ⲟⲩⲁⲁϫⲏⲕ ⲙⲉⲕⲁⲛⲁ ⲙⲱⲟⲩ ⲃⲉⲛⲁⲙⲓⲁ; ⲙⲉⲕⲁⲛⲁ ⲧⲁϩ ⲉ ⲙⲉⲕⲟⲩⲁ ⲛⲁⲇⲉⲉ ⲛⲉ ⲗⲉⲓ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ (DIOP, 1977; OBENGA, 1993; MBOCK, 2013; 2014; 2015), ⲃⲱⲧ ϫⲱⲱ ⲇ̄ⲁ ⲉ ⲗⲉⲓ ⲉ ⲃⲉⲙⲉⲕⲱⲍⲓ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ (MALLON, 1956). Ⲉⲥⲁ ⲛⲁⲁ, ⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲛⲟⲅⲏⲗ, ⲓⲉ ⲉ ⲛⲉ ⲅ̄ⲟ̄ⲩⲏⲗ ⲉⲥⲁ ⲛⲁⲁ, ⲉⲗⲁⲁ ⲙⲉⲕⲁⲛⲁ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ (VOLNEY, 1785). Ⲉⲕⲟⲥ ⲛⲅⲟ-ⲛⲅⲟⲧ ⲫⲉ ⲁⲁⲇⲏ ⲛⲉ ⲅ̄ⲟ̄ⲩⲏⲗ ⲉⲗⲁⲁ *imdw nṯr*, ⲛⲉ ⲉⲅⲟⲩⲁ ⲙⲉⲗⲏⲗ ⲇⲏ ⲧⲟ ⲧⲁϨ (ⲏⲧⲉⲉ ⲛⲁⲁ, ⲓⲉ ⲉ ⲙⲏϣⲓⲙϣⲁ ⲉ ⲃⲉⲕⲟⲥ); ⲛⲉ ⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲧⲟ ⲗⲉⲓ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ, ⲇⲏ ⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁⲩ ⲧⲟ ⲏⲇ̄ⲓⲣⲓ ⲙⲏⲙⲃⲓ ⲉ ⲏⲗⲉⲓ ⲉ ⲓⲉ ⲗⲉⲓ (HOMBURGER, 1928; 1929). Ⲃⲏⲥ ⲕⲟ̄ⲩⲉⲗ ⲉⲗⲉⲓ ⲧⲉⲡ ⲉ ⲙⲃⲟⲩⲁ-ⲙⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲉ ⲏⲗⲉⲓ ⲉ ⲃⲉⲕⲟⲥ ⲏⲧⲉⲡ ⲉ Ⲉⲕⲱⲕ ⲗⲱⲍⲉⲧ; Ⲉⲕⲱⲕ ⲧⲁϨ ⲓⲉ ⲉ ⲛⲉ ⲙⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲙⲏⲙⲃⲁ (ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉ ⲗⲉⲓ ⲉ ⲃⲱⲧ) ⲏ ⲉⲕⲟ̄ⲩⲁⲗ ⲗⲉⲓ ⲟⲩⲁⲧ (ⲗⲉⲓ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲁⲙⲓⲁ), ⲛⲉ ⲧⲟ ⲗⲉⲓ ⲉ ⲃⲱⲧ ⲉ Ⲏⲗⲁⲇⲁ (BUDGE, 1913). Ϯⲏ ⲟⲩⲁⲧ, ⲃⲏⲥ ⲡⲏ ⲕⲟ̄ⲩⲉⲗ ⲉⲕⲟ̄ⲩⲁⲗ ⲏⲗⲉⲓ ⲉ ⲃⲉⲕⲟⲥ ⲛⲉ ⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲉ ⲃⲱⲧ Ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲁⲙⲓⲁ (ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉ ⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲉ ⲗⲉⲓ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ) ⲛⲉ ⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲉ ⲃⲱⲧ ⲉ ⲗⲱⲙⲁ. Ⲃⲏⲥ ⲗⲓⲁⲁⲗ ⲉⲥⲁ ⲛⲉϩ ⲉ ⲏ ⲗⲉⲓ Ⲃⲉⲕⲟ̄ⲩⲏⲗ. Ⲃⲏⲗⲁ ⲛⲁⲁ, ⲏ ⲉⲇⲏ ⲛⲉ ⲗⲉⲓ ⲟⲩⲁⲧ (ⲙⲃⲏ ⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲟⲩⲁⲧ) ⲧⲟ ⲇⲟⲩⲱⲃ ⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲓⲁϨ, ⲃⲏⲥ ⲏ ⲕⲟ̄ⲩⲁⲗ ⲇⲟⲟ ⲏⲇ̄ⲓⲣⲓ ⲏⲗⲉⲓ ⲉ ⲃⲉⲕⲟⲥ ⲛⲉ ⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ.

Ⲙⲉⲕⲟⲩⲁ-ⲥⲁⲡ: Ⲫⲁⲕⲉⲡⲉⲧ; Ⲙⲟⲩⲧⲉ; ⲗⲉⲓ ⲉ Ⲭⲏⲙⲓ; Ⲏⲗⲉⲓ ⲉ ⲃⲉⲕⲟⲥ; Ⲙⲃⲟⲩⲁ ⲙⲏⲕⲟ̄ⲩⲁⲗⲁ.

Introdução

Le projet d'un système *polygraphique* ou *mutligraphique* n'est pas un concept nouveau. En effet, nous le retrouvons dans certaines langues modernes telles que le *japonais* (les kanjis, les kanas), l'*afar* (caractères ge'ez, arabes et latins), le *balante-ganja* (alphabets latin et arabe), le *hassanya* (lettres arabes et latines), le *haousa* (écritures arabe et latine), le *peul* (alphabets latin, arabe et adlam), *maninka* (alphabets latin et n'ko), le *dioula* (alphabets latin et n'ko), le *sérère* (alphabets latin et arabe), le *nobiin* ou *nubien* (lettres latines, arabes et coptes). Nous voyons que certaines langues éthiopiennes (africaines) ont déjà une *multigraphie*. De ce fait, la présente proposition n'est pas une innovation en soit (pour le bekwel ça l'est) si l'on considère ce qui existe déjà. Toutefois, l'idée d'adopter l'alphabet copte semble être une initiative que nous considérons comme une ébauche, même si nous ne sommes pas précurseurs de cette approche (AHMED, 2013; NUBANTOOD, 2018). En effet, Ahmed (2013) propose d'écrire certains mots de l'arabe égyptien à l'aide de l'alphabet copte. Nubantood (2018), quant à lui, propose de reprendre le système graphique du nubien ancien (BROWNE,1996) afin d'écrire le *nobiin* (nubien moderne).

Nous avons inséré ce travail sous le concept de *graphie éthiopienne*. Par *éthiopien*, nous entendons *négro-africain* (SNOWDEN, 1970; MBOCK, 2013, 2014, 2015, 2019), car c'est un terme qui désigne le mieux les populations noires de l'Afrique, du grec ancien αἴθω /aíthô/ « brûler » et ὤψ /ôps/ « visage » (les visages brûlées, les mélanisés ou mélanodermes), terme employé dans l'Antiqué par les auteurs grecs pour désigner les populations noires d'Afrique subsaharienne, d'une manière générale. Volney (1837), philosophe français, en parle également lorsqu'il affirme que, "[...] le nom d'Éthiopiens s'étendit aux peuples noirs que les Persans appelaient Hind, ou Hindous, et ce nom de Hindous ou Indiens, au temps des Romains, revint aux peuples de l'Iémen qui étaient effectivement des hommes noirs, des Éthiopiens" (VOLNEY, 1837). Le choix de ce lexique (*éthiopien* pour *africain*), bien qu'étant un exonyme (nom d'un peuple utilisé par les étrangers pour désigne ce peuple), dont l'étymologie ancienne est probablement africaine, comme c'est le cas pour *indo-* (MBOCK, 2013), est proposé et promu par Mbock (2013), qui stipule que:

> Le terme « Hind » auquel Volney donne une origine persane est en réalité un terme *bantou*, c'est-à-dire *éthiopien*, signifiant « noir ». On le retrouve ainsi sous les formes : *hinda*, *nhindo*, *hindi*, *ehindi*, *evindi*, *mohindo*, *mwindo*, etc., signifiant « noir » (ex : basaâ : *màn nhindo* = enfant noir). En conséquence de quoi le terme *indo-* ne peut servir à désigner des populations leucodermes originaires d'Asie comme c'est le cas lorsqu'on fait référence aux langues indo-européennes (MBOCK, 2013, p. 7)

Nous voyons donc que Mbock (2013) associe le terme *éthiopien* à *bantou*. Cette posture est justifiée par l'explication qu'il donne par la suite:

> Le terme « Éthiopien », Aithiops, « visage brûlé », apparaît pour la première fois dans l'*Iliade* et l'Odyssée d'Homère (vers 750 av. E.E.), et désigne les peuples mélanodermes d'une manière générique. Suivant le poète grec, tous les Éthiopiens n'habitent pas l'Éthiopie, mais tous présentent un phénotype qui les distingue (peau noire, nez camus, cheveux crépus) des autres peuples (MBOCK, 2013, p. 28)

Ainsi, vue que *éthiopien* désigne toutes les populations *mélanodermes*, notre auteur ne voit aucun problème à l'utiliser comme synonyme de *bantou* ou *africain*, car, "Si, comme l'atteste la linguistique, nommer son prochain est au fondement de la langue, on peut à juste titre affirmer que toutes les langues sont d'origine éthiopienne, c'est-à-dire

bantoue; et que seules ces langues peuvent objectivement présenter un caractère sacré. "(MBOCK, 2013, p. 56). Dans un autres ouvrage, Mbock (2014) fait, une fois de plus, un commentaire sur les propos de Volney concernant les *populations éthiopiennes*:

> Contrairement aux conclusions du philosophe français, le terme *Hind* n'est pas d'origine persane mais éthiopienne. On le rencontre couramment dans les langues parlées dans le Bassin du Congo sous les formes *nhindo* (bassa), *mohíndo* (lingala), *evindi* (fang), *mwindo* (duala), etc. qui signifient *noir* […] Ces *Indiens* dont parle Volney, assimilés aux *Éthiopiens*, sont effectivement des populations mélanodermes (MBOCK, 2014, p. 11).

Ainsi, nous allons utiliser le terme *éthiopien* tout au long de ce texte, sachant que ce gentilé n'est pas restreint (depuis l'Antiquité) au peuple de Haïlé Sélassié Ier. En d'autres termes, les locuteurs natifs de l'amharique et d'autres habitants du pays de Haïlé Sélassié Ier (Éthiopie actuelle, qui a pour capitale Addis-Abeba, et appelée autrefois Abyssinie) sont autant *éthiopiens* que les autres populations mélanodermes de l'Afrique, selon les auteurs grecs de l'Antiquité (VOLNEY, 1837; DIODORE DE SICILE, 1851; DIOP, 1979; MBOCK, 2014). Cette redéfinition ou reprise ethnonymique (nous redonnons à *éthiopien* sa sémantique antique) peut être considérée comme une autodétermination, ce qui serait une démarche politique et idéologique. Une fois cet ethnonyme expliqué, cela signifie que les habitants du Gabon, de l'Afrique Centrale, et de l'Afrique noire, en général, sont des *éthiopiens* (mélanodermes), ce qui fait du bekwel une langue *éthiopienne*, pour ne pas dire *africaine*.

Les hiéroglyphes comme idéogrammes contenant les idiomes éthiopiens

Diodore de Sicile (1851, p. 182) écrit une note très intéressante sur les hiéroglyphes: "Afin de ne rien omettre de ce qui peut intéresser l'histoire ancienne, disons maintenant un mot des *caractères éthiopiens*, appelés *hiéroglyphiques* par les Égyptiens[3]". Plus haut dans ce chapitre, il dit ce qui suit:

3 Dans ce passage précis, Diodore se réfère aux grecs installés en Égypte (MBOCK, 2019), qui étaient devenus des "égyptiens", tout comme les européens qui sont installés en Afrique du Sud et font partie intégrante de cette nation. Ces européens d'origine sont sud-africains de nationalité. Dans ce passage, Diodore ne se réfère pas aux égyptiens autochtones, qui sont éthiopiens d'origine, car les autochtones appellent ces caractères des *mdw nṯr* (Paroles divines). Si Diodore se referaient à ces autochtones négro-égyptiens, il aurait pu transcrire l'appellation autochtone. Mais, au lieu de cela, il a choisi l'appellation grecque, et il va sans dire que ce sont les grecs qui ont pu appeler les *mdw nṯr* de cette manière, car à cette époque l'Égypte était déjà sous domination grecque, comme c'est le cas de l'Afrique du Sud aujourd'hui.

> la plupart des *coutumes égyptiennes* sont d'*origine éthiopienne*, en tant que les *colonies* conservent les traditions de la *métropole* ; que le respect pour les rois, considérés comme des dieux, le rite des funérailles et beaucoup d'autres usages, sont des *institutions éthiopiennes*; enfin, que les types de la sculpture et *les caractères de l'écriture* sont également *empruntés aux Éthiopiens*. Les Égyptiens ont en effet deux sortes d'écritures particulières, l'une, appelée *vulgaire*, qui est apprise par tout le monde ; l'autre, appelée *sacrée*, connue des prêtres seuls, et qui leur est enseignée de père en fils, parmi les choses secrètes. Or, les Éthiopiens font indifféremment usage de l'une et de l'autre écriture. (DIODORE DE SICILE, 1851, p. 182)

Ce que Diodore dit est sans ambiguïté pour lui, car il rapporte que:

> On soutient que les *Éthiopiens* sont les premiers de tous les hommes, et que les preuves en sont évidentes. D'abord, tout le monde étant à peu près d'accord qu'ils ne sont pas venus de l'étranger, et qu'ils sont nés dans le pays même, on peut, à juste titre, les appeler *Autochtones*; ensuite il paraît manifeste pour tous que les hommes qui habitent le *Midi* sont probablement sortis les premiers du sein de la terre [...] Les *Éthiopiens* disent que les *Égyptiens* descendent d'une de leurs colonies, qui fut conduite en Égypte par Osiris (DIODORE DE SICILE, 1851, p. 179-180)

Après avoir compris que les langues éthiopiennes (africaines) sont gravées dans les hiéroglyphes (HOMBURGER, 1928, 1929; DIOP, 1977; OBENGA, 1993; BILOLO, 2011; MBOCK, 2013; 2014; 2015), nous pouvons à juste titre nous réapproprier cette écriture:

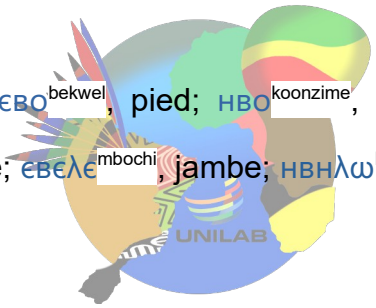
> Il y a quelques mois j'ai eu l'insigne honneur de rendre compte à l'Académie des résultats de mes études des *langues négro-africaines* et de l'*égyptien*. J'ai conclu en ces termes: les langues *négro-africaines modernes* dérivent de l'*égyptien*. MM. Meillet et Moret ont bien voulu prendre la parole pour m'encourager à poursuivre mon examen des faits communs. Il m'est possible aujourd'hui de confirmer et de préciser la chose. J'ai constaté en effet que les dialectes mandés du *Soudan* Occidental représentent un *dialecte copte*, peu modifié sinon au point de vue phonétique [...] et la *parenté des langues négro-africaines* étant pratiquement admise aujourd'hui, démontrer que le mandé n'est qu'un

> *dialecte copte*, c'est trancher d'une façon définitive la question de l'origine des parlers africains modernes. (HOMBURGER, 1929, p. 252-253).

Dans une publication antérieure, Homburger (1928) expose les résultats de ses recherches en ces termes:

> Or, il ressort de mes recherches que les langues négro-africaines modernes, tant *bantoues* que *soudanaises*, dérivent d'une *langue commune* qui est représentée par l'*égyptien*. Il y a de fortes preuves d'ordre morphologique que j'ai exposées en partie au congrès de linguistes de la Haye, et en partie au congrès d'orientalistes d'Oxford. (HOMBURGER, 1928, p. 371)

Ainsi, au lieu de nous limiter à écrire ɛʙo – ɛbɔ[bekwel][ɛbɔ], pour exprimer le concept du *pied*, nous pourrions aussi l'écrire à l'aide du glyphe D58, qui rend compte de cette vocalisation et de ce concept, formant ainsi une *trigraphie* (propriété d'une langue possédant trois graphies) des langues éthiopiennes.



[b][D58], pied; ɑʙo[ewondo], pied; ɛʙo[bekwel], pied; нʙo[koonzime], pied; λıʙɑλ[basaa], plante de pied, ʙɛλ[basaa], jambe; ɑʙɛλ[bakoko], cuisse; ɛʙɛλɛ[mbochi], jambe; нʙнλω[bamwe], jambe, cuisse

[bw][D58-G43], pied, place; ʙɑ[sango], lieu; ɑʙo[ewondo], pied; ɛʙo[bekwel], pied; н˭ʙн[mbochi], lieu, place; нʙɑ[yoruba], proximité; н˭ʙɑ[nupe], place; нʙo[koonzime], pied; ıʙı[yoruba], lieu, endroit; λıʙɑλ[basaa], plante de pied, ʙɛλ[basaa], jambe; ɑʙɛλ[bakoko], cuisse; ɛʙɛλɛ[mbochi], jambe; нʙнλω[bamwe], jambe, cuisse; ʙoγoγн[pulaar][buwe], cuisses; ʙωωoγн[pulaar][boowe], places

Pour écrire le concept de *voir* ou *regarder*, nous pouvons procéder de la manière suivante, adoptant ainsi le système graphique élaboré par nos ancêtres de la Vallée du Nil, pour l'actualiser dans les langues éthiopiennes modernes:

○○[br][D58-D21-N33-N334], voir, yeux; ʙɑλ ~ ʙɛλ[copte], oeil; ɛʙнн[bekwel], voir; нʙнн[koonzime], regarder, voir; ʙɑɑ[sango], voir; ʙɛı[mpumpong], voir; ʙнʙн[ewondo], regarder; ʙoγɑɑ[njem], voyance;

4 " Le copte note *r* et *l* en des mots qui ont *r* et *n* en égyptien." (Homburger, 1964, p. 281)

ⲃⲉⲉ^{mmpiemo}, voir; ⲗⲏⲃⲏⲏ^{njem}, voir; ⲗⲏⲃⲏⲏⲗⲁ^{njem}, se voir; ⲙⲃⲏⲁ^{koonzime}, point de vue; ⲃⲟ̅ⲩ̅ⲟⲩⲁ^{koonzime}, regarder avec attention, regarder fixement; ⲟⲩⲕⲟⲩⲃⲟⲛⲁ^{xhosa}, voir

Pour écrire le mot ⲙⲁⲓ – **may**^{bekwel}[maj], *chat*, nous pouvons l'écrire aussi de la manière suivante:

[mjw]$^{W19-M17-G43-E13}$, chat

[**mj**]^{W19}, cruche de lait; ⲙⲁⲗⲁ^{bongo}, sein, mamelle, poitrine, mamelon, tétine, lait; ⲙⲁⲗⲱ^{afar}, fait d'avoir bu du lait ou de l'eau; ⲙⲁⲁⲗⲱ^{peul}, rivière; ⲙⲁⲗⲓ^{luba}, eau; ⲙⲁⲇⲁⲣⲁ^{hausa}, lait; ⲙⲁϭⲓ^{swahili}, eau; ⲙⲁⲧⲁ^{olunganda}, lait; ⲙⲁⲧⲓ^{ronga}, eau; ⲙⲁⲧⲓ^{tsonga}, eau; ⲙⲁⲧⲓ^{tswa}, eau; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{ha}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{hangaza}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{haya}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{runyoro}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{chubi}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{jita}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{kerewe}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{rwanda}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{kwaya}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{kara}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ^{vonza}, lait; ⲁⲙⲁⲧⲏ^{nyambo}, lait; ⲙⲓⲓ^{gusilay}, lait de vache; ⲙⲓⲓ^{bandial}, lait frais; ⲙⲓⲛ$^{HIL(karon)}$, lait de vache; ⲙⲓⲟ^{bayot}, lait frais, lait de femme; ⲉⲙ^{jamsay}, lait; ⲉⲙ^{gourou}, lait; ⲉⲙⲉ^{mombo}, lait; ⲉⲙⲙⲉⲓ$^{bankan-tey}$, lait; ⲙⲉⲩ$^{diola-kasa}$, lait frais; ⲁⲙⲟⲩⲣ^{afar}, seau en paille servant à recueillir le lait de chamelle; ⲙⲟ^{bayot}, allaiter; ⲙⲟⲩⲣⲣⲁ^{afar}, lait frais; ⲙⲓⲓⲗ$^{diola-fogny}$, lait, lait maternel; ⲙⲟⲟⲩ ~ ⲙⲱⲟⲩ ~ ⲙⲁⲩ^{copte}, eau; ⲙⲟⲩ^{babungo}, eau, rivière; ⲙⲟⲩⲏⲓ^{mbaama}, rivière; ⲙⲟⲩⲉⲓ^{yansi}, rivière, fleuve; ⲙⲏⲏⲗⲁ^{holu}, eau, rivière; ⲙⲁⲥⲁ^{kongo}, rivière, fleuve; ⲙⲓⲥ^{laala}, lait; ⲙⲓⲓⲥ$^{JEM(kwaatay)}$, lait de vache

Si nous saisissons bien la pensée symbolique éthiopienne, nous comprenons que le *lait* est un *liquide*, c'est de l'*eau*, c'est la *vie*. Par exemple, pour dire *lait* en bekwel, on dit ⲙⲉⲇⲓⲓ ⲙⲉⲃⲏⲗ (littéralement, l'*eau des seins*).

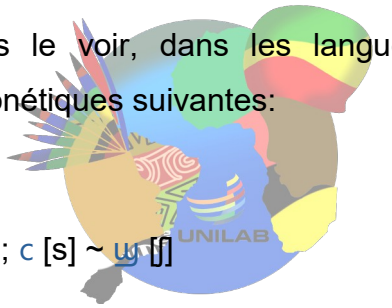
Cette lecture est effective lorsque nous observons la graphie suivante:

[**mw**]^{N35A}, eau, pluie, mer, lac, semence, fluide

[**myw**]$^{N35A-M17-M17-N35A}$, eau; ⲙⲟⲟⲩ ~ ⲙⲱⲟⲩ ~ ⲙⲁⲟⲩ ~ ⲙⲁⲩ^{copte}, eau; ⲙⲟⲩ ~ ⲙⲟⲩⲉ ~ ⲙⲟⲩⲉⲓ ~ ⲙⲟⲩⲓ ~ ⲙⲟⲩⲓⲉ^{copte}, île; ⲙⲟⲩⲙⲉ ~ ⲙⲟⲩⲙⲓ ~ ⲙⲟⲩⲛⲙⲉ^{copte}, source; ⲙⲟⲩⲉⲗ$^{teke-fuumu}$, rivière; ⲙⲟⲩ^{babungo}, eau, rivière; ⲙⲟⲩⲏⲓ^{mbaama}, rivière; ⲙⲟⲩⲉⲓ^{yansi}, rivière, fleuve; ⲙⲁⲁ^{koyo}, eau; ⲙⲁⲓ^{bangi},

eau; ⲙⲁⲓ[lingala], eau; ⲙⲁⲓ[lusengo], eau; ⲙⲁⲓ[babole], eau; ⲙⲁⲓ[kikuyu], eau; ⲙⲁⲓ[zande], pluie; ⲙⲁⲣⲓ[luba], eau; ⲙⲁⲣⲓ[chimeiini], eau; ⲙⲁⲁⲣⲱ[peul], rivière; ⲙⲏⲏⲣⲁ[holu], eau, rivière; ⲙⲁⲟⲓ[swahili], eau; ⲙⲁⲟⲩ[tonga], eau; ⲙⲁⲟⲩ[comorien], eau; ⲙⲁⲟⲩ[nyaturu], eau; ⲙⲁⲟⲩ[tumbuka], eau; ⲙⲁⲙⲓ[nzakara], pluie; ⲙⲁⲫ[geme], pluie; ⲁⲙⲁⲛ[onw5], eau, rivière; ⲁⲙⲁⲛ[nobiin], eau; ⲁⲙⲁⲛⲟⲩ[kara], eau; ⲁⲙⲁⲛⲟⲩ[jita], eau; ⲁⲙⲁⲛⲟⲩ[kwaya], eau; ⲙⲉ[bongili], eau, liquide, cours d'eau; ⲙⲏⲟⲩ[lunda], eau; ⲙⲁⲁⲁⲣⲁ[hausa], lait; ⲙⲁⲁⲓ[venda], eau; ⲙⲁⲁⲓ[lala], eau; ⲙⲁⲧⲁ[olunganda], lait; ⲙⲁⲧⲓ[ronga], eau; ⲙⲁⲧⲓ[tsonga], eau; ⲙⲁⲧⲓ[tswa], eau; ⲁⲙⲁⲧⲁ[ha], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[hangaza], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[haya], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[runyoro], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[chubi], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[jita], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[kerewe], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[rwanda], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[kwaya], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[kara], lait; ⲁⲙⲁⲧⲁ[vonza], lait; ⲁⲙⲁⲧⲏ[nyambo], lait; ⲏⲙⲁⲧⲓ[phuthi], eau; ⲙⲁⲫⲓ[luguru], eau; ⲙⲁⲁⲫⲓ[tswapong], eau; ⲙⲏⲫⲓ[sotho], eau; ⲙⲏⲫⲓ[tswana], eau; ⲙⲁⲥⲓ[kisi], eau; ⲙⲁⲥⲓ[matengo], eau; ⲙⲁⲥⲓ[doe], eau; ⲙⲁⲥⲓ[fiji], eau; ⲙⲁⲁⲥⲓ[makua], eau; ⲙⲁⲁⲛⲥⲓ[bende], eau; ⲙⲁⲱⲓ[pogolo], eau; ⲙⲁⲍⲁ[kongo], eau; ⲙⲁⲍⲁ[bekwel], sang; ⲙⲁⲍⲓ[shambaa], eau; ⲙⲁⲍⲓ[bondei], eau; ⲙⲁⲍⲓ[mbugu], eau; ⲙⲁⲍⲓ[zigula], eau; ⲁⲙⲁⲁⲍⲓ[logooli], eau; ⲁⲙⲁⲍⲍⲓ[luganda], eau; ⲙⲁⲓⲍⲓ[gwere], eau; ⲁⲙⲁⲓⲍⲓ[haya], eau; ⲙⲁⲁⲛⲍⲓ[tonga], eau; ⲁⲙⲁⲛⲍⲓ[vunjo], eau; ⲙⲏⲍⲓ[lozi], eau; ⲙⲏⲏⲛⲍⲓ[ila], eau; ⲙⲓⲛⲍⲓ[wanda], eau; ⲁⲙⲁⲫⲓ[zanaki], eau

Comme nous pouvons le voir, dans les langues éthiopiennes, nous avons constamment les mutations phonétiques suivantes:



ⲓ/ⲣ [j] ~ ⲟ̃ [ɟ] ~ ⲯ [ʤ] ~ ⲇ [d] ~ ⲧ [t]; ⲥ [s] ~ ⲱ̃ [ʃ]

Ex. ⲓⲁⲙⲃⲁ[ikota][jamba], *cuisiner* ~ ⲉⲟ̃ⲁⲁⲃ[bekwel][ɛɟaːb], *cuisiner*; ⲓⲏⲙⲟⲩⲁ[ikota][jemwa], *se lever* ~ ⲉⲟ̃ⲏⲙ[bekwel][ɛɟem], *se lever*; ⲓⲏⲙⲃⲁ[ikota][jemba], *chanter*, ⲣⲓⲙⲃⲓ[yaka][jimbi], *chanter,* ⲏⲣⲏⲙⲃⲱ[bongili][ejembo], chant, chanson, cantique, ⲕⲟⲩⲓⲙⲃⲁ[mwani], chanter, ⲫⲓⲙⲃⲱ[mwani][ɲimbo], chant, chanson ~ ⲟ̃ⲏⲏⲃ[bekwel][ɟeːb], *chanson*; ⲣⲓⲛⲁ[akele][jina], *doigt* ~ ⲟ̃ⲓⲛ[bekwel][ɟin], *doigt*; ⲣⲁⲇⲁ[basaa][jada], *un*, *unité* ~ ⲯⲁⲇⲁ[tommo-so][ʤada], *compter*, *calculer*

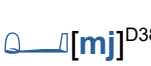
[**mw**][N35A], eau, pluie, mer, lac, semence, fluide

[**myw**-t][N35A-M17-M17-X1-D53], urine, uriner; ⲙⲏ ~ ⲙⲓ[copte], urine; ⲙⲓⲏ[agni], urine; ⲙⲓⲏ[mbaama], urine; ⲏⲙⲓⲏ[agni], urine; ⲙⲓⲓ[abouré], uriner; ⲙⲓⲣⲉ[ikota], urine; ⲙⲏⲣⲓ[ndumu], urine; ⲙⲁⲣⲓ[teke], urine;

5 Nubien ancien

ⲙⲓⲍⲁ[bekwel], urine, ⲉⲙⲓⲍⲁ[bekwel], uriner; ⲙⲓⲛⲟⲟ[bongili], urine; ⲙⲏⲫⲓ[luba], urine; ⲙⲓⲫⲏ[apindji], urine; ⲙⲓⲫⲉ[samayi], urine; ⲙⲁⲥⲁⲓ[basaa], urine; ⲙⲁⲥⲟⲩ[bende], urine; ⲙⲟⲩⲥⲟⲩⲣ[gusilay], urine; ⲙⲟⲩⲥⲁ[bayot], urine

Un autre exemple, cette fois-ci du concept *mère* ou *femme* qui, selon la pensée symbolique éthiopienne, est liée à l'*eau* (et au *lait*), substance génératrice de la vie (le *Noun*):

 [**mj**][D38], donner, offrir; ⲁⲁⲙ[bushong], donner en cadeau; ⲙⲓ[abouré], tenir dans la main; ⲙⲁ[abouré], donner; ⲙⲁ[agni], donner; ⲙⲁ[baoulé], donner; ⲙⲁ[doka], donner, faire cadeau; ⲙⲁ[jaba], donner, faire cadeau; ⲙⲁ[kadara], donner, faire cadeau; ⲙⲁ[éotilé], donner; ⲙⲁ ~ ⲙⲁⲓ ~ ⲙⲟⲓ[copte], donne, donnez!; ⲙⲉ ~ ⲙⲟ[copte], prends!; ⲙⲙⲁ[kamanton], donner; ⲙⲁⲓ[wolof], cadeau, don, présent; ⲙⲁⲛ[abron], donner; ⲙⲁⲱ[ikulu], donner, faire cadeau; ⲙⲁⲇⲱ[banda], cadeau; ⲉⲙⲁ[alladian], main; ⲉⲙⲉⲧ[bekwel], attraper, saisir; ⲏⲙⲉⲣ[koonzime], saisir; ⲙⲟ[bamvele], bras, main; ⲙⲟⲩⲃ[badiaranke], tenir dans sa main fermée

[**mj**-t][D38-X1-B1], mère; ⲙⲁⲁⲩ ~ ⲙⲁⲩ ~ ⲙⲉⲉⲩ ~ ⲙⲉⲟⲩ ~ ⲙⲟ ~ ⲙⲱ[copte], mère; ⲙⲁ[ninkare], mère; ⲙⲁⲁ[kpelle], grand-mère, maman; ⲟⲩⲙⲁ[proto-SBB6], mère, femelle; ⲙⲁⲁ[bakwe], mère; ⲙⲁⲁ[boma], mère; ⲙⲁⲁ[yansi], mère; ⲙⲁⲁ[ding], mère; ⲙⲁⲁ[pere], mère; ⲙⲁⲁⲓ[makua], mère; ⲙⲁⲱ[rombo], mère; ⲙⲁⲁⲱ[proto-bantu], mère; ⲙⲁⲁⲟⲩⲁ[kwezo], mère; ⲙⲁⲇⲓ[proto-bantu], mère; ⲙⲁⲁⲙⲁ[proto-bantu], mère; ⲅⲓⲙⲁⲁⲙⲟⲩ[luba], mère; ⲙⲙⲱ[agni], grand-mère; ⲙⲁⲙ[hungan], mère; ⲙⲁⲙⲁ[baka], mère; ⲙⲁⲙⲁ[ewe], grand-mère; ⲙⲁⲙⲁ[bambara], mère; ⲙⲟⲙⲟⲩⲥⲱ[bambara], grand-mère; ⲁⲙⲁ[dogon-ko], mère; ⲁⲙⲙⲁ[bozo], mère; ⲁⲙⲏⲛⲟ[ewe], mère; ⲉⲙⲁ[ebrie], mère; ⲓⲙⲁ[ebuza], mère; ⲟⲙⲟ[nzéma], mère; ⲙⲟⲩ[Kpatiri], vagin; ⲙⲟⲩ[langba], vagin; ⲏⲙⲟⲩ[dakpa], vagin; ⲏⲙⲟⲩ[mbere], vagin; ⲱⲙⲟⲩ[gbi], vagin; ⲟⲩⲙⲟⲩ[gbaga], vagin; ⲙⲟⲩⲙⲟⲩ[langbasi], vagin; ⲙⲟⲩⲙⲟⲩ[mbandja], vagin; ⲙⲓⲥⲉ ~ ⲙⲓⲥⲓ[copte], enfanter; ⲙⲏⲥⲉ ~ ⲙⲏⲥⲓ[copte], accouchée, femme en couches

Nous présenterons ensuite une variante de cette graphie. Dans son livre intitulé *Hieroglyphica*, Horapollon dit ceci:

> [*Ce qu'ils signifient en dessinant le vautour*]. Lorsqu'ils veulent écrire la *mère*, la vue, la limite, la prescience, l'année, la (voûte) céleste, le miséricordieux, Athéna, Héra, ou deux drachmes, ils peignent un vautour. a) La mère, parce qu'il *n'existe pas de mâle* dans cette espèce d'oiseaux. Or voici comment ils sont engendrés. Lorsque le vautour

6 Sara-Bongo-Bagirmi, branche Soudan Central des langues Nilo-Sahariennes

(*femelle*) désire concevoir, il ouvre sa *vulve* dans la direction du vent du nord et se laisse féconder par celui-ci pendant cinq jours, durant lesquels il ne prend ni aliment ni nourriture, tant est ardent son désir de procréer. Il y a encore d'autres espèces d'oiseaux qui conçoivent du vent, mais dont les œufs ne sont bons qu'à être mangés et non à produire des êtres vivants; mais lorsque les vautours sont fécondés par le vent, les œufs qui en proviennent produisent des êtres vivants. (HORAPOLLON, Livre I, 11)

Ainsi, selon le rapport d'Horapollon, le *vautour* représente le *féminin*. Il est également connu pour être un rapace *charognard*, c'est-à-dire qui se nourrit d'animaux *morts*. Ensuite, il est admis (Harrison & Greensmith, 1993) que le *vautour* fait partie de la famille des *Accipitridés* (vautours, aigles, busards, éperviers). Ces pistes nous aideront à nous donner une idée sur son nom illustré par le glyphe G14, que nous traiterons plus loin. Enfin, le *vautour* est un *oiseau* (hyperonyme). Parfois, les mots font un déplacement d'application ou de plan sémantique: du spécifique (hyponyme) à la catégorie générique (hyperonyme), et vice versa. Prenons un exemple pour illustrer ce propos:

[**n**], filet d'eau; NO[mpiemo], pleuvoir; NON[ewondo], pleuvoir; NONO[cerme], lait; NONO[fuladugukakan], lait; NONO[kakabe], lait; NONO[koro], lait; NOγN[copte], profondeur de la mer; HNω[koonzime], source; ϵNO[bekwel], pleuvoir; -NOO[yaka], pleuvoir, INO[samayi], pleuvoir; INOO[yaka], rosée; INOKO[samayi], rosée; KOγNOKⲁ[luba], pleuvoir; -NOγⲁ[ikota], boire; NOγⲁ[vili], boire; HNOγII[koonzime], pleuvoir; KOγNOγⲁ[luchazi], boire; KOγNOγⲁ[luba], boire; KOγNOγⲁ[mbukushu], boire; MOγNOγⲁ[mbukushu], buveur; ΘINOγⲁ[mbukushu], boisson

[**n**jw], autruche; NHN[bekwel], oiseau; NIN[bekwel], oiseau; NOI[bofi], oiseau; NωI[dizin], autruche; NON[mpumpong], oiseau; NON\NOγN[koonzime], oiseau; NONI[mpiemo], oiseau; NONI[ndambomo], oiseau; NONOγ[ndambomo], oiseau; NONOγ[seki], oiseau; NONOγ[shake], oiseau; NωNΓOγ[nyamwezi], autruche; NωNΓOγ[sukuma], autruche; NOγ[a-ma-lo], oiseau; NOγ[baka], oiseau; NOγHNI[shiwa], oiseau; NOγNΓOγ[mbugwe], autruche; NO$\overline{\text{Y}}$NΓOγ[nyiramba], autruche; ⲁNONI[mwesa], oiseau; HNω[bayot], oiseau; HNωNZω[kerebe], autruche; HNOγNΓOγ[ngoreme], autruche; HNOγNΓOγ[zanaki], autruche; ϵNOγ[eloyi], volaille; ININ[afar], chouette effraie africaine, hibou; INON[bakoko], oiseau; INONH[tombidi], oiseau; INONH[kele], oiseau; INONI[ngom], oiseau; INONI[koya], oiseau; INω[bayot], oiseau; INωNI[mbangwe], oiseau; INOγNΓOγ[shashi], autruche; INOγNΓOγ[suba], autruche; INOγNΓOγ[kuria], autruche; INOγNΓOγ[ikizu], autruche; ωNON[ewondo], oiseau; OγNHN[ibibio], poule, volaille; OγNϵN[ibuoro], volaille; OγNI[ekit], volaille;

ɔɣnɪ[etebi], volaille; ɔɣnɔn[ibino], volaille; ɔɣnɔn[iko], volaille; ɸaa[kamba][ɲa:], autruche; ɸaɾa[embu][ɲaga], autruche; ɸaɾa[dawida][ɲaga], autruche; ɸaɾa[kikuyu][ɲaga], autruche; ɸɯɪ[tsogo][ɲoj], oiseau; ɸɪɔɣ[bolgo][ɲiw], oiseau; ɸɔnɪ[mpongwe][ɲɔni], oiseau; ɸɔnɪ[orungu][ɲɔni], oiseau; ɸɔnɪ[galwa][ɲɔni], oiseau; ɸɔɣnɪ[ngubi][ɲuni], oiseau; ɸɯɗi[wumbvu][ɲoɟi], oiseau; нɸɯnɾa[haya][eɲonga], autruche; ɪɸɔɗi[ikota][iɲɔɟi], oiseau; ɪɸɯɸɪ[malila][iɲoɲi], autruche; ɸɔɣɸɪ[yaka][ɲuɲi], oiseau

Poursuivons notre exercice pour atteindre le concept *vautour* et sa polysémie (*femelle*, *charognard*, *oiseau*):

[**m**][G17], hibou; мɛ[copte], nom d'un oiseau; мɯ[lendu], hibou; мɔɣɔɣ[kpelle], chat-huant (chouette); мɔɣnɔɪ[bonyange], oiseau

[**mwt**][G17-X1-A14], mourir, la mort; мɔɣ[copte], mourir, la mort, мɔɔɣт ~ мɯɔɣт[copte], être mort; мɔɣɔɣ[bekwel], cadavre, personne morte; мɔɣɔɣ[njem], cadavre; мɔɣɔɣ[koonzime], cadavre; мɔɣ[mpiemo], cadavre, être mort; мɔɣмa[lategе], tombeau

[**mwt**][G14], vautour; мaʌ ~ мaʌɛ[samba-leko], tante paternelle; мɯʌɯ[baka], vautour; мaʌɯ[linda], vautour; мaɪкɪɪ[hausaader], gyps, vautour; мaɔɣɔɣʌɛ[bambara], vieux vautour; ɯмɔɣєдɪ[apindji], épervier; мɛ[copte], nom d'un oiseau; мɛ[ati], épervier; ɾмɔɔ[sissala], épervier, vautour; мaɋ[wolof], employé pour oiseaux de proie, faucon, épervier, autour; мaɋ[sérère], employé pour oiseaux de proie, faucon, épervier; мa[lwel], tante maternelle; мa[teke-est], tante maternelle; мa[mpur], tante maternelle; мa[yansi], tante paternelle; мaa[nsambaan], tante maternelle; мaa[nzadi], tante maternelle; мaa[boma], tante paternelle; мaaɔɣa[kwezo], tante maternelle; мaм[mbuun], tante maternelle; мaм[nsong], tante maternelle; мaм[mpiin], tante maternelle; мaм[saamba], tante maternelle; мaм[hungan], tante paternelle; мaм[kwakum], tante paternelle; мaм[kwasio], tante paternelle et maternelle; мaaм[makaa], tante paternelle; мaaмa[proto-bantu], mère, grand-mère, tante maternelle/oncle maternel; мaaмa[suku], tante maternelle; мaaмa[wonk], tante maternelle; мaмa[kikongo], tante maternelle; мaмa[mbala], tante maternelle; мaмa[pende], tante maternelle; мaмa[lélé], tante maternelle aînée; мaмɛ[koya], tante paternelle; мaмɪ[mpiemo], tante paternelle; мaмo[gbaya], tante paternelle; мaмo[polri],

tante; мєм[bekwel], tante paternelle; мєм[njem], tante paternelle; ɓімірі[luba], aigle; мом[koonzime], tante paternelle; мωм[makaa], tante paternelle; мδі[proto-bantu], mère; мωмɑ/моумɑ[bekwel], femme; моγɑɑі[ikota], femme, épouse; моγɑɑ[swo], femme; моγɑɑ[basaa], femme; моγɑɑ[bakaka], femme, épouse; моумɑ[njem], femme; моумɑ[koonzime], dame, femme, épouse; моγрɑ[shiwa], femme; мɑрі[akpet], femme, femelle; оγмɑɑт[akpet], femme, femelle; нмн[yanda-dom], sein de la femme; нмоγ[dakpa], vagin; мог[chakali], vagin; оγмɑ[proto-SBB], mère, femelle; нкоγмвɑ[langi], vautour; коγоγмвɑ[abasaa], vautour; коумві[luba], vautour; гоγмвɑ[proto-bantu], femme

Vagin et *sein* sont des méronymes (parties) de *femme* ou *femelle*, et par extension ils représentent et symbolisent (métonymie) la *femme*, la *femelle*, le *féminin*. Cette *vulve* (vautour, femme) est la *mère* (celle qui enfante):

[**mwt**][G14-X1-B1], mère; мɑɑγ ~ мɑγ ~ мєєγ ~ мєоγ ~ мо ~ мω[copte], mère; мɑ[ninkare], mère; мɑ[bolgo], grand-mère; мɑ[bambara], maman, mère; оγмɑ[proto-SBB], mère, femelle; мɑɑ[bakwe], mère; мɑɑ[boma], mère; мɑɑ[yansi], mère; мɑɑ[ding], mère; мɑɑ[pere], mère; мɑɑі[makua], mère; мɑω[rombo], mère; мɑɑω[proto-bantu], mère; мɑɑоγɑ[kwezo], mère; мδі[proto-bantu], mère; мɑɑмɑ[proto-bantu], mère; ɓімɑɑмоγ[luba], mère; ммω[agni], grand-mère; мɑм[hungan], mère; мɑмɑ[baka], mère; мɑмɑ[ewe], grand-mère; мɑмɑ[bambara], mère; момоγсω[bambara], grand-mère; ɑмɑ[dogon-ko], mère; ɑммɑ[bozo], mère; ɑмнно[ewe], mère; ємɑ[ebrie], mère; імɑ[ebuza], mère; омо[nzéma], mère

Maintenant que nous avons des pistes de solution, revenons au concept qui a conduit à ce développement, à savoir le *chat*:

[**mj**w][W19-M17-G43-E13], chat; мɑɑ[dii], nom général pour félins qui ne peuvent pas rétracter leurs griffes, espèce de chat; мɑі[bekwel], chat; мɑі[lategе], chat; мɑі[mba], chat; мɑɑі[mbaama], chat; мɑɦі[kaning'i], chat; мɑɦі[samayi], chat; мɑɦі[ikota], chat; мɑɦі[ndumu], chat; мɑкɑ[mwani], chat; моγɑɑ[sari], civette, renard; моγоγєє[dzing], chat; моγт[copte], chat; моγс[balante], chat; моγс[wolof], chat; моγс[gbaya], chat; моγоγс[ndut], chat; моγоγсоγ[dendi], chat; моγоγсоγ[zarma], chat; моγоγсоγ[songhay], lion, chat; моγоγсє[yangben], chat; моγсоγроγ[peul], chat domestique; ɑмоγ ~ ємоγ[copte], chat

[m³]U1, faucille; ⲙⲟⲩⲛⲁⲟⲩswahili, faucille; ⲙⲁⲧgújááhár, fauciller; ⲙⲟⲩⲥⲥⲁafar, petit couteau; ⲙⲟⲩⲣⲟⲩbambara, couteau; ⲙⲟⲩⲣⲟⲩdioula, couteau; ⲁⲙⲓⲣⲟbayot, couteau; ⲏⲙⲏⲣⲁdiola-fogny, lame de couteau; ⲙⲓⲟⲅbekwel, partie tranchante du couteau; ⲙⲟⲩⲣⲁⲃdiola-fogny, lame de couteau (le tranchant), tranchant; ⲙⲟⲩⲟⲩ/ⲙⲟⲩⲟⲩⲓduungoma, couteau; ⲙⲉgbaya, couper au couteau; ⲉⲙⲓⲓⲛdiola-fogny, couper avec un couteau; ⲉⲙⲁⲫⲟⲩdiola-fogny, couteau

La *faucille* et le *couteau* opèrent dans le même champ lexical (hyperonyme); la *lame* est un méronyme (partie) du *couteau* et de la *faucille*; *couper* décrit l'action de la lame (couteau, faucille, machette, ciseau, etc).

[m³j]U1-G1-M17-E22, lion; ⲙⲁⲁⲣⲓkabiyè, lion; ⲙⲁⲁⲣⲓkabiyè, lion; ⲙⲁⲁⲟⲩafar, lion; ⲙⲁⲙⲟⲩkare, lion; ⲙⲁⲱik, lion; ⲙⲓⲛⲁkanuri, lion; ⲙⲓⲓⲛⲁⲛbade, lion; ⲙⲓⲓⲥⲱmachame, lion; ⲙⲟⲩⲓcopte, lion, ⲙⲓⲏ ~ ⲙⲓⲉ ~ ⲙⲟⲩⲓⲏcopte, lionne; ⲙⲟⲩⲥⲟⲩbokubaru, lion; ⲙⲟⲩⲟⲩⲥⲟⲩsoninke, lion, chat; ⲙⲟⲩⲟⲩⲍⲟⲩkabiyè, lion; ⲙⲟⲣⲟbeli, lion; ⲙⲟⲗⲧⲁafar, lionne; ⲁⲙⲁⲗⲏbenga, lion

Cet exercice est réalisé d'après la *Méthode Kuma* (lecture des hiéroglyphes à partir des langues éthiopiennes modernes) de Dibombari Mbock (2013; 2014; 2015), qui stipule qu'il suffit d'identifier le *signe directeur* (par sa qualité ou rareté dans la graphie) de la graphie et de connaître comment il se nomme dans les langues éthiopiennes afin de permettre la vocalisation effective de toute la graphie. Pour Mbock (2013; 2014; 2015), la lecture des hiéroglyphes fonctionne sur un système de *métaphore* aristotélique (*transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre*[7]), c'est-à-dire d'*homophonie* ou *quasi-homophonie* (en prenant en compte le phénomène de mutation phonétique subi par la langue diachroniquement[8] et synchroniquement). En d'autres termes, les mots du *lait* ou de l'*eau* nous permettent de trouver les mots du *chat* par approximation homophonique. En effet, nous pouvons aisément observer que ⲙⲟⲩⲟⲩkpelle, *chat-huant (chouette)*, et ⲙⲟⲩⲟⲩbekwel, *cadavre, personne morte*, sont homophones; ⲛⲟⲩⲛcopte, *profondeur de la mer*, et ⲛⲟⲩⲛkoonzime, *oiseau*; ⲙⲟbamvele, *bras*, *main*, et ⲙⲟcopte, *mère*; ⲙⲁbaoulé, *donner*, et ⲙⲁninkare, *mère*; ⲙⲁⲱikulu, donner, faire cadeaux et ⲙⲁⲱrombo, mère; ⲉⲙⲁalladian, main et ⲉⲙⲁebrie, mère; ⲙⲁⲓwolof, *cadeau*, *don*, *présent*, et ⲙⲁⲁⲓmakua, *mère*; ⲙⲁⲓlingala, *eau*, et ⲙⲁⲓbekwel, *chat*; ⲙⲁⲣⲓluba, *eau*, et ⲙⲁⲣⲓndumu, *chat*; que ⲙⲟⲩⲣⲟⲩbambara, *couteau*, et ⲙⲟⲣⲟbeli, *lion*, sont

7 Aristote (apud MELANÇON, 1992, p. 4)
8 '[..] la langue [égyptien ancien] a subi plusieurs *transformations* et considérablement *évolué*. Le *copte* est le *dernier stade* de cette évolution [..]' (MALLON, 1956, p. 1)

morphologiquement et phonétiquement approximatifs; ⲉⲙⲓⲓⲛ[diola-fogny], *couper avec un couteau*, et ⲙⲓⲛⲁ[kanuri], *lion*; ⲙⲉ[gbaya], *couper au couteau*, et ⲙⲓⲉ[copte], *lionne*. Par conséquent, le concept recherché dans une graphie doit être homophone (ou quasi-homophone) du *signe directeur* pour pouvoir prétendre l'avoir bien lue (prononcée)[9]. Ce n'est pas une association de syllabes comme nous l'ont dit Diodore de Sicile et Plotin, mais plutôt une lecture philosophique basée sur la nomenclature réelle des objets gravés, car ils ont une désignation correspondante réelle dans la langue parlée.

Selon Mbock (2013, 2014; 2015; 2019), c'est de cette manière que les hiéroglyphes sont sensés se lire, et non par translittération, car *mjw* (chat) ne parle pas aux éthiopiens. Par contre, ils connaissent ⲁⲙⲟⲩ[copte], ⲙⲟⲩⲁⲁ[sari], ⲙⲁⲓ[bekwel], ⲙⲁⲗⲓ[ndumu], ⲙⲁⲓ[latege], ⲙⲁⲁⲓ[mbaama], ⲙⲁⲓ[mba], ⲙⲁⲗⲓ[kaning'i], ⲙⲟⲩⲥ[balante], et bien d'autres encore. Ceux-là sont des mots que l'on retrouve dans la vraie vie, et non *mjw*. Ces mots rendent compte de la lecture effective de la graphie codifiée W19-M17-G43-E13, ce qui signifie qu'il faut connaître les langues éthiopiennes pour verbaliser adéquatement (car les langues éthiopiennes sont encore vivantes) les hiéroglyphes (et les parler dans le monde moderne), lesquels sont des *caractères éthiopiens* selon le témoignage de Diodore de Sicile.

Comme nous avons observé, dans une graphie, les signes qui ont plus de lettres (bilitère, trilitère, etc) sont prioritaires sur les unilitères (une valeur phonétique), ou les signes qui ont une faible occurrence (rare) dans le système prioritaires sur les signes fréquents. Par exemple, dans le cas de la graphie du *chat*, la *cruche de lait* contient deux lettres (bilitère), à savoir *mj*. Le glyphe M17 rend compte d'un [j] et le G43 d'un [w]. Le *chat* (E13) est un *déterminatif* (il nous renseigne seulement sur le concept véhiculé par la graphie), il ne se lie (prononce) pas, bien qu'à lui seul il contient déjà les valeurs phonétiques *mjw* ou *mj*. En procédant de cette manière, le scribe nous donne des pistes pour verbaliser correctement le nom du *chat*. C'est un processus philosophique qui requiert la mémoire et la connaissance linguistique. À ce sujet, Diodore dit ceci:

9 Dans certains cas, les mots peuvent se perdre phonétiquement dans une mutation accentuée; seule une linguistique comparée approfondie pourra les mettre en évidence. Ex. **jmn**[Egyp], le caché, *Créateur*, Amon; [méroïtique]𐦀𐦝𐦃𐦄𐦅 [amni /amani/], *Créateur*, *Amon*; ⲁⲙⲟⲩⲛ[copte], *Amon*; ⲁⲙⲁ[jamsay], *Créateur*; Ⲙⲁ[bambara], *Créateur*; ⲁⲙⲃⲁ[yanda-dom], *Créateur*; ⲁⲙⲃⲁ[tommo-so], Créateur; Ⲫⲁⲙⲏ[akan], Créateur; Ⲛⲁⲁⲁⲙⲓ[latege], *Créateur*; Ⲛⲁⲓⲁⲙⲓ[ndumu], *Créateur*; Ⲛⲁⲁⲙⲓ[mbede], *Créateur*; Ⲛⲍⲓⲉⲙ ~ Ⲍⲓⲉⲙ[koonzime], *Créateur*; Ⲛⲥⲉⲙ[njem], Créateur; Ⲛⲍⲁⲙⲏ[fang], *Créateur*; Ⲛⲍⲁⲙⲃⲏ[lingala], *Créateur*; Ⲛⲍⲁⲙⲃⲏ[ikota], *Créateur*; Ⲛⲍⲁⲙⲃⲓ[kongo], *Créateur*; Ⲛⲍⲁⲁⲙⲃⲓ[wandji], *Créateur*; Ⲛⲍⲁⲁⲙⲃⲓ[vili], *Créateur*; Ⲍⲁⲙⲃⲁ[ewondo], *Créateur*; Ⲍⲁⲙⲃⲏ[ikota], *Créateur*; Ⲍⲁⲙⲃⲏ[swo], *Créateur*; Ⲍⲁⲙⲃⲓ[ikota], *Créateur*; Ⲍⲉⲙⲃ[mpumpong], *Créateur*, Ⲍⲉⲙⲃⲓ[makaa], *Créateur*; Ⲍⲉⲉⲃ[bekwel], *Créateur*

> Ces caractères ressemblent les uns à diverses espèces d'animaux, les autres aux membres du corps humain, d'autres enfin, à des instruments mécaniques. Aussi, le sens de leur écriture *n'est-il pas le résultat d'une réunion de syllabes*; mais il ressort de la signification *métaphorique* des objets tracés, signification que *l'exercice grave dans la mémoire*. Ainsi, ils dessinent un épervier, un crocodile, un serpent ou quelque *partie du corps*, telle qu'un œil, une main, un visage et d'autres objets semblables. Or, ils entendent par épervier tout ce qui se fait promptement, parce que cet oiseau a le vol à peu près le plus rapide ; ceci s'applique, dans un sens *métaphorique*, à un mouvement rapide et à *tout ce qui s'y rapporte*[10] ; ces choses se comprennent aussi bien que si elles étaient exprimées de vive voix. Le crocodile signifie tout ce qui a trait à la méchanceté ; l'œil est le gardien de la justice et la sentinelle du corps. Parmi les membres, la main droite ouverte, avec les doigts étendus, représente le besoin d'acquérir; la main gauche fermée, la conservation et la garde des biens. Il en est de même des autres parties du corps, des instruments mécaniques ou de tout autre objet. *En s'appliquant ainsi à découvrir la signification cachée de ces formes*, et en *exerçant leur intelligence* et leur *mémoire* par une ***étude longtemps continuée***, ils arrivent à lire couramment tout ce qui est ainsi écrit. (DIODORE DE SICILE, 1851, p. 183).

La métaphore, selon Aristote, " est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre" (ARISTOTE, apud MELANÇON, 1992, p. 4). Plotin avait également parlé de cette manière philosophique d'aborder les hiéroglyphes:

> Les sages de l'Égypte me paraissent avoir fait preuve d'une science consommée ou d'un merveilleux instinct, quand, pour nous révéler leur sagesse, ils *n'eurent point recours aux lettres qui expriment des mots* et des propositions, qui représentent des sons et des énoncés, mais qu'ils figurèrent les objets par des *hiéroglyphes* (ἀγάλματα) et désignèrent symboliquement chacun d'eux par un emblème particulier dans leurs mystères ; ainsi, *chaque hiéroglyphe constituait une espèce de science ou de sagesse*, et mettait la chose sous les yeux d'une manière synthétique, sans conception discursive ni analyse; ensuite, cette notion synthétique était *reproduite par d'autres signes qui la développaient*, l'exprimaient discursivement, et énonçaient les causes pour lesquelles les

10 Homophonie et polysémie

> choses sont ainsi faites, quand leur belle disposition excite l'admiration. Aussi admirera-t-on la sagesse des Égyptiens si l'on considère comment, ne possédant pas les causes des essences, elle a pu disposer cependant les choses de manière qu'elles soient conformes aux causes des essences. (PLOTIN, *Ennéades*, Tome III, Livre VIII).

Ainsi, un signe appelle d'autres signes par rapprochement homophonique et conceptuel (MBOCK, 2013; 2014; 2015; 2019). L'eau (ⲙⲁⲗ[luba]) est la vie (ⲙⲱⲗ[lategɛ]), donc la mère (ⲙⲁⲁⲓ[makua], *mère*; ⲁⲙⲁ[dogon-ko], mère; ⲁⲙⲙⲁ[bozo], *mère*;) de l'être, ce qui fait d'elle *Dieu*/*Déesse* (ⲁⲙⲁ[yorno-so], *Dieu*; ⲁⲙⲁ[tengu-kan], *Dieu*; ⲁⲙⲁ[togo-kan], *Dieu*). C'est pourquoi le *Noun* (Les Eaux Primordiales) est divinisé.

Selon le témoignage des anciens, c'est-à-dire Diodore de Sicile et Plotin, la lecture des hiéroglyphes ne se fait pas par une combinaison de syllabes. Cette observation est très pertinente. En effet, ils parlent de *métaphore* qui, selon Aristote, implique une *homophonie* (MBOCK, 2019). Cela s'explique quand on regarde de près le système hiéroglyphique dans les exemples ci-dessus. Nous voyons qu'un concept peut avoir des *variantes graphiques*, c'est-à-dire que les symboles changent pour exprimer le même concept, ce qui signifie que le concept n'est pas rattaché à un symbole unique. Mais, autant de symboles qui peuvent produire la vocalisation (et la pensée symbolique) recherchée sont sollicitées pour rendre compte de ce concept. Par exemple, nous avons vu que le mot *mère* en copte qui, rappelons-le, vient de l'égyptien ancien, se dit ⲙⲁⲩ [maw]. Ainsi, le copte a une vocalisation pour les graphies *mj.t* et *mwt* rendant compte du concept *mère*. Et, nous remarquons que le copte va avoir cette vocalisation, autant pour la graphie écrite avec le *vautour* (*mwt*) que pour celle écrite avec une *main offrant* (*mjt*, graphie du moyen égyptien). Par conséquent, ⲙⲁⲩ n'est pas limité par les translittérations [*mwt*] et [*mjt*]. En d'autres termes, la *langue parlée* n'est pas emprisonnée dans la translittération (les lettres ou syllabes), car on se rend compte que la *main offrant* [*mj*] et le *vautour* [*mwt*] permettent la même vocalisation du concept *mère*, à savoir, ⲙⲁⲩ. Ainsi, que ce soit la *main*, ou le *vautour*, les deux symboles sont sollicités (sont interchangeables) parce que les deux rendent compte de la vocalisation ainsi que de la philosophie du concept *mère*.

Maintenant, nous pouvons aisément comprendre la démarche de Mbock (2015), qui propose une lecture (parmi tant d'autres) des gyphes D58, M17 et V31 de la graphie *bjk* (faucon, milan, épervier):

[bjk]D58-M17-V31-G6, faucon, milan, épervier; ⲧⲁⲙⲃⲓkikongo, pied; ⲧⲁⲁⲙⲃⲓnyamwezi, rameau; ⲧⲁⲙⲃⲱswahili, anse (de corbeille). Pour cette graphie, le copte a ⲃⲏϭ ~ ⲃⲓϭcopte, *faucon*, qui correspond à *ⲃⲁϭⲁproto-bantu, oiseau, épervier; ⲃⲁⲛⲕcopte, oiseau (espèce d'); ⲃⲁⲁⲛϭnalu, faucon, épervier; ⲃⲓshiwa, épervier; ⲉⲃⲓⲁⲍ ~ ⲃⲓⲁⲣbekwel, épervier, milan noir, faucon; ⲱⲃⲓfang, épervier, faucon; ⲱⲃⲁⲙfang, milan, épervier; ⲁⲃⲁⲓⲏϭfang, petit épervier noir; ⲏⲃⲉⲛkoonzime, épervier; ⲙⲃⲉⲗⲁduala, faucon brun et noir; ⲙⲃⲏⲗⲁbakaka, épervier.

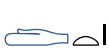
Comme stipulé antérieurement, une linguistique comparée assidue (nous parlons au grand public) pourra nous faire comprendre que ⲧⲁⲙⲃⲓkikongo, pied; ⲓⲧⲁⲙⲃⲓikota, plante de pied, sont les même mots que: ⲁⲃⲟewondo, pied; ⲉⲃⲟbekwel, pied; ⲏⲃⲟkoonzime, pied; ⲗⲓⲃⲁⲗbasaa, plante de pied, ⲃⲉⲗbasaa, jambe; ⲁⲃⲉⲗbakoko, cuise; ⲉⲃⲉⲗⲉmdw, jambe; ⲏⲃⲏⲗⲱbmg, jambe, cuisse; ⲃⲟⲕkarang, pied; ⲁⲓⲃⲉⲗⲟⲩisangu, cuisse, etc.

La sollicitation d'une nomenclature diverse (homophonique et étymologique) confirme les propos de Diodore de Sicile et de Plotin, car les hiéroglyphes représentent un système symbolique d'homophonie philosophique.

On se rend compte que même si la graphie hiéroglyphique pour désigner la *main*, qui donne ⲧⲱⲣⲉ ~ ⲧⲱⲗⲉ ~ ⲧⲱⲗⲓ (*main*) en copte, est *ḏrt*, les mots coptes dérivés d'elle sont *homophones* ou *quasi-homophones* à ⲧⲉ ~ ⲧⲁ ~ ⲧⲱ ~ ⲧⲓ ~ ⲧ (*donner*) et ⲧⲁⲗⲟ (*élévation*, *offrande*, *offrir*), dérivés des symboles différents, en copte, car la *main* est un membre qui sert à *donner*, à faire une *offrande*. Nous voyons que les mots pour *donner*, *offrir* et *offrande* en copte, issus de graphies différentes (voir ci-dessous), sont conceptuellement et phonétiquement apparentés ou approximatifs; il y a une *approximation homophonique* et conceptuelle entre ces mots. Même si les signes pour représenter ces différents concepts sont différents, selon Mbock (2013, 2014, 2015), c'est par rapprochement phonétique et conceptuel que ces mots seront réunis sous un même panier lexical pour désigner une réalité *holonymique* ou *hyperonymique*, même si à l'origine ils s'écrivent avec des caractères différents, ce qui sous-entendrait, si les négro-égyptiens utilisaient un système alphabétique, l'existence d'*étymons littéraux* différents[11], mais une *étymologie philosophique* unique (le symbolisme prime sur l'aphabétisme). Dans la langue parlée, ces symboles non identiques renvoient aux réalités phonétiques et conceptuelles approximativement similaires.

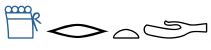
[ḏrt]D46, main

11 Nous savons déjà que les négro-égyptiens ne se souciaient pas de syllabes ou lettres alphabétiques.

 [ḏrt]$^{D46\text{-}X1\text{-}Z1}$, main, [trt]^{démotique}, main; ⲧⲱⲣⲉ ~ ⲧⲱⲣⲓ ~ ⲧⲱⲗⲉ ~ ⲧⲱⲗⲓ^{copte}, main

On se rend compte que dans les *Textes de Pyramides* (graphie plus ancienne), le concept *main* (*ḏrt*), avec le *paquet de lin* (*ḏr*) comme signe directeur, s'écrivait de la manière suivante:

[ḏr]^{M36}, paquet de lin

 [ḏrt]$^{M36\text{-}D21\text{-}X1\text{-}D47}$, main;[trt]^{démotique}, main; ⲧⲱⲣⲉ ~ ⲧⲱⲣⲓ ~ ⲧⲱⲗⲉ ~ ⲧⲱⲗⲓ^{copte}, main

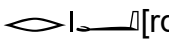
[ʿrj; ʿlj]$^{D36\text{-}D21\text{-}N31\text{-}D54}$, [tyʿl]^{démotique}, monter, soulever, chercher; ϯⲁⲗⲟ^{copte}, faire monter, offrir, fournir, ajouter, charger, monter, élévation, offrande

On *soulève* avec une *main* qui, pour *donner*, doit *soulever* (la *main*). Et, pour *faire monter* quelque chose ou pour l'*élever* on se sert de la *main*. C'est pourquoi la *main* (D36) apparaît dans cette graphie.

[rḏj]$^{D21\text{-}X8}$, donner (graphie dans l'Ancien Empire), [ty]^{démotique}, donner; ⲧⲉ ~ ⲧⲁ ~ ⲧⲱ ~ ⲧⲓ ~ ⲇ^{copte}, donner

[rḏj]$^{D21\text{-}D37}$, donner (graphie dans le Moyen Empire), [ty]^{démotique}, donner; ⲧⲉ ~ ⲧⲁ ~ ⲧⲱ ~ ⲧⲓ ~ ⲇ^{copte}, donner

[rdj]$^{D21\text{-}D36}$, donner (graphie dans le Moyen Empire), [ty]^{démotique}, donner; ⲧⲉ ~ ⲧⲁ ~ ⲧⲱ ~ ⲧⲓ ~ ϯ^{copte}, donner

 [rdj]$^{D21\text{-}Z1\text{-}D36}$, donner (graphie dans la Période tardive), [ty]^{démotique}, donner; ⲧⲉ ~ ⲧⲁ ~ ⲧⲱ ~ ⲧⲓ ~ ϯ^{copte}, donner

[rtj]$^{D21\text{-}X1\text{-}D36}$, donner (graphie dans la Période tardive), [ty]^{démotique}, donner; ⲧⲉ ~ ⲧⲁ ~ ⲧⲱ ~ ⲧⲓ ~ ϯ^{copte}, donner

Ainsi, l'*étymophonie* (origine ou filiation d'un son, qui implique une sémantique étymologico-philosophique) transcende les symboles (interchangeables selon leur équivalence conceptuelle et énergétique[12]). C'est un système holistique et *cosmomimétique* (imitation de l'univers et de la nature) qui ne priorise pas l'alphabétisme ou le syllabisme. C'est pourquoi un même concept peut être représenté de plusieurs façons selon le rapport qu'il entretient avec les symboles de l'existence ou de l'essence (comme le dit Plotin) des choses.

Orthographe à partir des lettres coptes

Dans sa *Grammaire du copte*, Mallon (1956) dit ceci à propos de la langue copte:

> Le *copte* n'est autre que la *langue égyptienne* dans sa dernière période. L'égyptien a été parlé, dans la vallée du Nil, depuis une époque qui échappe à l'histoire. Les plus anciens documents écrits qui subsistent encore peuvent dater à 4000 ans avant Jésus-Christ. Durant cette longue période, la langue a subi plusieurs *transformations* et considérablement *évolué*. Le *copte* est le *dernier stade* de cette évolution; c'est l'égyptien tel qu'il se parlait au IIme et IIIme siècle de notre ère, écrit avec les lettres de l'alphabet grec. (MALLON, 1956, p. 1)

Dans les lignes qui suivent nous présentons le nouvel alphabet bekwel à partir des alphabets copte et du nubien ancien.

12 Les *mdw ntr* (Paroles divines) sont un outil essentiel de la religion éthiopienne et négro-égyptienne. C'est pourquoi une certaine catégorie de cette écriture était uniquement connue des prêtres égyptiens (DIODORE DE SICILE, 1851).

ⲁ ⲁ [a, ʔ, ʕ; a:]. Lettre *Alpha*. Ex. ⲗⲓⲃⲁⲗ[basaa][libal], *plante de pied*; ⲃⲁⲗ[copte][bal], *oeil*; ⲉⲃⲁ/ⲉⲃⲁⳉ[bekwel], *couteau*; ⲉⲃⲁ[bekwel], *depécer*; ⲁⲃⲓⲉ[engwo], *blessure*, *plaie*; ⲃⲁⲗⲏ[shiwa], *blesser*; ⲃⲁⲗⲓ[lategе], *lame*; ⲙⲃⲁⲇⲓ\ⲙⲃⲁⲭⲓ[ikota], gendre; *ⲃⲁⲇⲓ[proto-bantu], *deux*; ⲃⲁⲗⲏⲙⲏ[shiwa], *se blesser*, ⲃⲁⲙ[bekwel], *cicatrice*; ⲃⲁⲙ[mpumpong], *cicatrice*; ⲃⲁⲙⲟ[mpiemo], *cicatrice*, ⲃⲁⲅ[mpiemo], *se blesser*, ⲃⲁⲁⲅⲗⲟ[mpiemo], *blesser*; ⲙⲃⲁ[koonzime], *cicatrice*; ⲓⲃⲁ[bekwel], *deux*; ⲉⲃⲁ[bekwel], *épouser*, *mariage*; ⲛⲃⲁⲁⲅ[bekol], *couteau*, ⲃⲁ[bekol], *épouser*; ⲛⲃⲁ[koonzime], *couteau*; ⲃⲁ[mpiemo], *écorcher la peau d'un animal*; ⲛⲃⲁⲃⲗⲁ[koonzime], *être tranchant*; ⲛⲃⲁ[koonzime], *épouser*; ⲃⲁⲅⲏ[mpiemo], *couteau*; ⲃⲁⲅⲁ[lategе], *couteau*; ⲃⲁⲅⲁ[dagbani], *grossesses*; ⲃⲁⲅⲓ[dagbani], *être enceinte (animal)*; ⲃⲁ[mpiemo], *épouser*, *se marier*; ⲃⲁ[eton], *épouser*; ⲉⲃⲁ[eton], *mariage*; ⲗⲏⲃⲁ̀ⲁ[njem], *couteau*; ⲛⲃⲁ[duala], *aiguiser*, *rendre tranchent*; ⲗⲏⲃⲁⲃⲗⲱ[njem], *blesser*; ⲗⲓⲃⲁⲕⲁ[wandji], *couteau*; ⲗⲏⲃⲁ[njem], *épouser*, *mariage*; ⲗⲓⲃⲁⲗⲁ[wandji], *mariage*; -ⲃⲁ[ikota], épouser; ⲁⲃⲁ[mpiemo], *mariage*, *alliance*; ⲃⲁ[shiwa], *épouser*; ⲓⲃⲁⲗⲓⲧⲏ[samayi], *marier*; ⲓⲃⲁⲗⲁⲛⲁ[samayi], *se marier*; ⲓⲃⲁⲗⲁ[samayi], *mariage*

ⲁⲁ ⲁⲁ /aa/. ⲙⲁⲁⲭⲉ[copte] « oreille »; ⲉⲗⲁⲁ [ɛlaː][Bekwel] « lire »; ⲉⲗⲓⲁⲁⲗ [ɛljaːl][Bekwel] « montrer »; ⲙⲉⲙⲓⲁⲁⲗⲁ [mɛmjaːla][Bekwel] « joie, réjouissance »

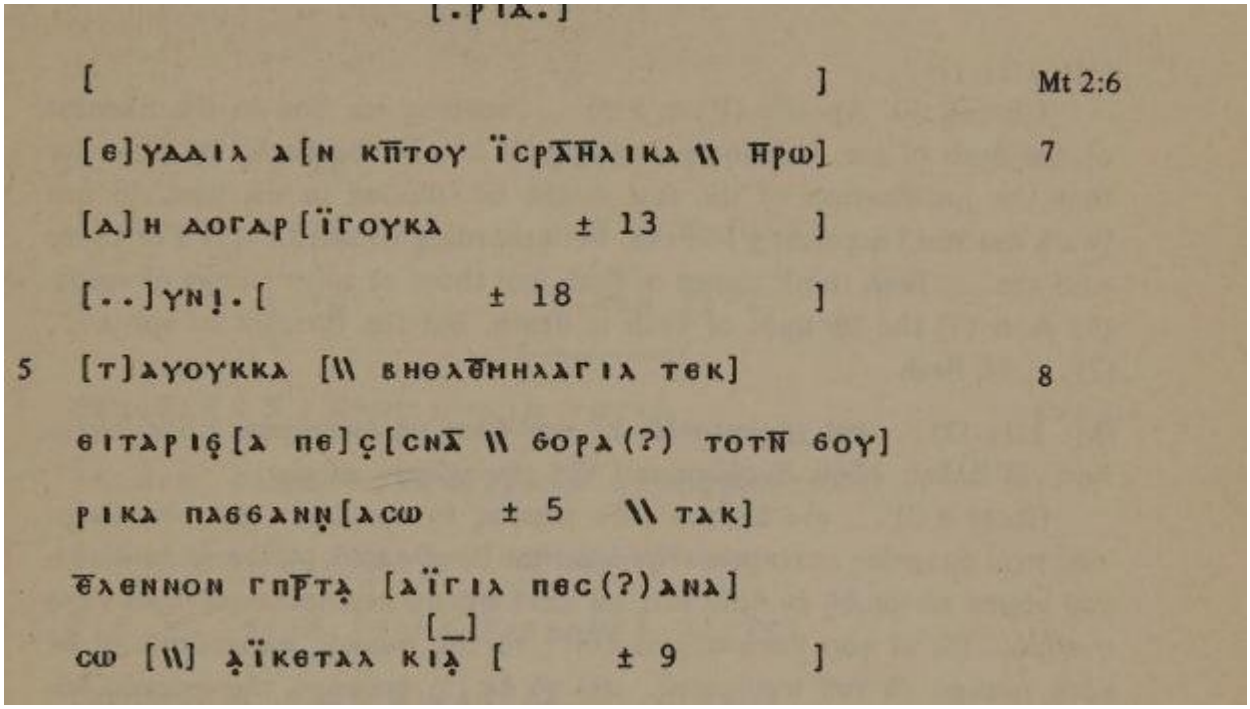
Ⲃ ⲃ [b, β, v, w]. Lettre *Bēta*. Ex. ⲛⲃⲓ[agni][èbḭ̆], *excréments*; ⲃⲓ[baoulé][bì], *excréments*; ⲙⲱⲃⲓ[ikota][mobi], *excréments*, *fèces*; ⲛⲍⲓⲃⲓ[lategе][ntʃibi], *excréments*, *fèces*; ⳋⲓⲃⲓ[teke-tye][tsibí], *sel*, *matière fécale*; ⳋⲓⲃⲓ[yaka][tsibí], *matière fécale*, *caca*, *excrément*; *bnw*, *détester*, *abhorrer*; ⲃⲏⲛ[ewondo], *refuser*; ⲉⲃⲓⲏⲛ[bekwel], *refuser*, *rejeter*; ⲃⲏⲛⲁ[ikota], *refuser*, ⲃⲏⲛⲓ[mpiemo], *haïr*, *détester*, ⲃⲏⲛⲟ[mpiemo], *refuser*; ⲛⲃⲏⲛⲏ[koonzime], *refuser*, *rejeter*, *haïr*; ⲃⲉⲗⲉ[teke-tye], *haïr*; *détester*; ⲃⲏⲣⲏ/ⲃⲏⲗⲏ[sango], *nier*; ⲃⲓ[sango], *jeter*; ⲃⲓⲛ[koonzime], *haine*, *refus*; ⲃⲁⲛ[bambara], *refuser*.

Cette lettre produit parfois le son [b] et le son [v] en copte et mute en [w] (VERGOTE, 1973). Le bekwel enregistre quelques exemples de variations phonétiques au sein d'un même mot qui produit à la fois le [b], [β] et le [v] selon les régions et les locuteurs. Ex. Ⲍⲉⲉⲃ[bekwel][zɛːb , zɛːβ, zɛːv], *le Créateur*. Elle varie parfois en ⲡ [p] et ⲫ/ⳇ [f]. Ex. ⲃⲓⲛⲁⲭ [binaʤ] ~ ⲡⲓⲛⲉⲭ [pinɛʤ][copte], *assiette*, *plat*; ⲡⲁⲃ[koonzime][pab], *mur* ~ ⲡⲁⲡ[bekwel][pap], *mur*.

En parlant du copte, Vycichl dit que, « Dans certains cas, le ⲃ s'écrit ⲟⲩ (= *w* consonne), notamment dans des textes à orthographe irrégulière » (Vycichl, 1983, p. 24). Dans les autres langues éthiopiennes, il y a aussi une variation entre le [b], le [v] et [w]. Ex. ⲙⲃⲟⲩⲁ[teke-tye][mbwa], *chien* ~ ⲙⲃⲁ[lategе][mva], *chien*; ⲃⲓⲗⲓ[swazi][bili] *deux* ~ ⲃⲓⲗⲓ/ⲟⲩⲓⲗⲓ[swahili][wili], *deux*; ⲃⲁⲧⲟⲩ[ikota][batu], *les gens* ~ ⲃⲁⲧⲟⲩ, ⲟⲩⲁⲧⲟⲩ[swahili][watu], les gens; *bn-t*, *harpe*; ⲃⲟⲓⲛⲉ ~ ⲟⲩⲱⲓⲛⲓ[copte], *harpe*.

B̅ в̅ [b̥]. Par faute d'avoir la police *Antinoou* intégrée dans le programme conventionnel Word, nous choisissons d'écrire *provisoirement* (la police *Antinoou* nous permet de marquer un point souscrit à la lettre) ce phonème avec une *surligne combinante* sur le в, pour produire la variante sourde de [b], à savoir [b̥]. Ex. єв̅ⲁп^{bekwel}[εb̥ap], *aile*; в̅н^{bekwel}[b̥e], *marmite*. Elles mutent parfois en п [p] ou ф\ч [f], car ce son [b̥] est une variante sourde de [b] sonore (son intermédiaire entre le b et le p), qui est une variante de [p] et [f]. Ex. в̅і^{bekwel}[b̥i] ~ мпін^{koonzime}[mpie], *pluie*; в̅н^{bekwel}[b̥e] ~ мпн^{mpiemo}[mpe], *marmite*.

Image 1: application du point souscrit (BROWNE, 1982)


[.ⲣⲓⲁ.]
[ ] Mt 2:6
[ⲉ]ⲩⲁⲁⲓⲗ ⲁ[ⲛ ⲕⲡ̅ⲧⲟⲩ ⲓ̈ⲥⲣⲁ̅ⲏ̅ⲗⲓⲕⲁ \\ ⲏ̅ⲣⲱ] 7
[ⲁ]ⲏ ⲁⲟⲅⲁⲣ[ⲓ̈ⲅⲟⲩⲕⲁ ± 13]
[..]ⲩⲛⲓ̣.[± 18]
5 [ⲧ]ⲁⲩⲟⲩⲕⲕⲁ [\\ ⲃⲏⲑⲗⲉ̅ⲙⲏⲗⲁⲅⲓⲗ ⲧⲉⲕ] 8
ⲉⲓⲧⲁⲣⲓⲉ̣[ⲁ ⲡⲉ]ⲥ̣[ⲥⲛⲁ̅ \\ ϭⲟⲣⲁ(?) ⲧⲟⲧⲛ̅ ϭⲟⲩ]
ⲣⲓⲕⲁ ⲡⲁϭϭⲁⲛⲛ̣[ⲁⲥⲱ ± 5 \\ ⲧⲁⲕ]
ⲉ̅ⲗⲉⲛⲛⲟⲛ ⲅⲡⲣ̅ⲧⲁ̣ [ⲁⲓ̈ⲅⲓⲗ ⲡⲉⲥ(?)ⲁⲛⲁ]
[_]
ⲥⲱ [\\] ⲁ̣ⲓ̈ⲕⲉⲧⲁⲗ ⲕⲓⲁ̣ [± 9]

ⲇ ⲇ [d, t, ð]. Lettre *Dalda*. Ex. ⲇⲉ^{copte}[dε], *mais*; ⲉⲇⲉ^{bekwel}[εdε], *manger*; ⲇⲁ^{bambara}[da], *bouche*; ⲇⲟⲩ^{bekwel}, *feu*; ⲉⲇⲓⲕ^{bekwel}, *brûler*, ⲉⲇⲓⲁ^{bekwel}, *se brûler*; ⲓⲇⲏⲏ^{bekwel}, *nourriture*; ⲏⲇⲏ^{koonzime}, *manger*, *nourriture*, ⲏⲇⲉⲓ^{koonzime}, *dîner*, *repas*; ⲏⲇⲁϩ^{koonzime}, *faire cadeau*; ⲇⲓⲗⲁ^{malinke}, *donneur*; ⲕⲟⲩⲇⲓⲁ^{mbukushu}, *manger*; ⲇⲏ^{makaa}, *manger*; ⲇⲓ^{kwasio}, *manger*; ⲇⲏ^{mpiemo}, manger; ⲗⲏⲇⲏ^{njem}, *manger*; ⲛⲇⲱⲁ^{fang}, *allumette*, *feu*; ⲛⲇⲱⲁⲛ^{bekwel}, *allumette*; ⲛⲇⲟⲩⲛ^{fang}, *cadeau*; ⲉⲇⲏⲗ^{bekwel}, *enterrer*, ⲉⲇⲏⲗⲁ^{bekwel}, *enterrement*, *funéraille*; ⲗⲏⲇⲓⲗ^{njem}, *enterrer*, ⲇⲓⲗⲁ^{njem}, *enterrement*; ⲇⲏⲗⲓ^{mpiemo}, *enterrer*, *ensevelir*; ⲏⲇⲓⲗ^{koonzime}, *enterrer*, ⲇⲏⲗⲏ^{makaa}, *manger*; ⲇⲁ^{bambara}, *coucher*; ⲇⲓ^{shiwa}, *manger*; ⲛⲇⲓⲗⲓ^{shiwa}, *nourriture*; ⲇⲓ^{songhaï}, *brûler*; ⲇⲓ^{bulu}, *manger*; ⲇⲓ^{eton}, *manger*, ⲉⲇⲓ^{eton}, *repas*; ⲇⲓ^{maninka}, *donner*; ⲛⲇⲟⲩⲁⲛ^{eton}, *feu*; ⲇⲱⲱ^{swo}, *nourriture*; ⲇⲉⲓ^{yaka}, *enterrer*; ⲇⲓⲇⲓ^{bakoko}, *nourriture*; ⲇⲉⲓ^{yaka}, *enterrer*

Ⲇ̅ ⲇ̅ [d̥]. Par faute d'avoir la police *Antinoou* intégrée dans le programme Word, nous choisissons d'écrire *provisoirement* (la police *Antinoou* nous permet de marquer un point souscrit à la lettre) ce phonème avec une *surligne combinante* sur le ⲇ, pour produire la variante sourde de [d], à savoir [d̥], son intermédiaire entre [d] sonore et [t] sourd. Le son [d̥] est écrit dh dans certains manuels d'alphabétisation du bekwel (AKOULA & GARYZAS, 2020). Ex. Ⲇ̅ⲁ[bekwel][d̥a] pour ⲇⲥⲁ, *petit-enfant*; Ⲇ̅ⲁⲁ[bekwel][d̥aː] pour ⲇⲥⲁⲁ, *rat de brousse*; ϵⲊ̅ⲟγⲟγ[bekwel], *bosse*; Ⲇ̅ⲟⲟ[bekwel], *aiguille*; Ⲇ̅ⲟγⲙⲟγⲧ[bekwel], *pilon*; Ⲇ̅ⲟγⲁⲃⲁ[bekwel], *piment*; Ⲇ̅ⲟⲣ[bekwel], *petit piment*; Ⲇ̅ⲟⲟ[bekwel], *noir*; Ⲇ̅ⲏⲙ[bekwel], *frère*; Ⲇ̅ⲏⲃⲏ[bekwel], *île*; Ⲇ̅ϵⲃϵ[bekwel], *mouton*; Ⲇ̅ⲓⲟγⲁ[bekwel], *arc-en-ciel*; ⲙϵⲊ̅ⲓⲕ[bekwel], *forêts*; Ⲇ̅ⲏⲣ[bekwel], *salive*

Ⲏ̅ ⲏ̅ [ɟ]. Lettre *Shima* du nubien ancien. Le son [ɟ] est généralement écrit dj en bekwel (AKOULA & GARYZAS, 2020), et correspond à j [ɟ] de Cheucle (2012; 2014). Ex. ⲏⲓⲛ[bekwel][ɟin], *doigt*; ϵⲏⲓ[bekwel][ɛɟi], *demander*; ϵⲏϵ[bekwel][ɛɟɛ], *donner*; ⲏⲓϵⲙ[koonzime][ɟjɛm], *infirmité*; ⲏⲏⲛⲃ[bekwel][ɟeb], *chanson*; ⲏⲏⲙ[bekwel][ɟem], *langue (organe)*; ϵⲏⲏⲙ[bekwel][ɛɟem], *se lever*, *se réveiller*. Ce son [ɟ] varie parfois avec le son [ʧ] au sein des langues éthiopiennes. Ex. ⲛⲏⲓⲁ[ikota][ŋɟia], *gorille* ~ ⲛⲑϵ[shiwa][nʧə], *gorille*.

Ⲭ ⲭ [ʤ, ɟ, ʧ, g, j̥]. Lettre copte *Janja* issue du hiéroglyphe 𓄡[ḏ]. Correspond à peu près au *dj* [ʤ] français comme dans le mot *adjectif* [aʤɛktif] ou à l'anglais *June* [ʤuːn]. Le son [ʤ] est généralement écrit djh en bekwel (AKOULA & GARYZAS, 2020), et correspond à [j̥] de Cheucle (2012; 2014). La différence entre ⲭ [ʤ] et ⲏ̅ [ɟ] est très subtile dans les langues éthiopiennes. C'est pourquoi, nous ne serons pas stricts sur leur écriture, qui peut être interchangeable dans certains mots. Ce phénomène dépend aussi des dialectes et idiolectes, ou des variations libres (CHEUCLE, 2008; 2012; 2014). Ex. ⲁⲗⲟⲭ [aˈlo**ʧ**], [aˈlu**ɟ**], [aˈlo**g**][copte] « cuisse »; ⲭⲱⲓⲗⲓ [ˈ**ʧ**'oːi̯lə] ~ ⲭⲁⲁⲗⲓ [ˈ**ʧ**'aːi̯lə] « visiter; (erg) (st) séjourner, habiter, loger, passer la nuit; (m) séjour; remettre en dépôt, déposer, transmettre, confier; (st) être déposé, confié; (m) dépôt, garantie »; ⲭⲓⲙⲓ [ˈ**ʧ**'iːmə], [ˈ**ɟ**ima], [ˈ**ʤ**imi][copte] « trouver »; ⲭⲏⲃϵ [ˈ**ʧ**eːkʲə], ⲃⲏⲭⲓ [ˈʧʰeː**ʧ**i], [ˈʃaː**ɟ**i], [ˈʃɪ.**ɟ**i][copte] « violet, pourpre »; ⲭⲁⲃ /čab/, ⲭⲁϥ [**ʧ**'af] « glace »; ⲭⲱⲙ [**ʧ**'oːm], [**ɟ**um], [**g**om][copte], ⲭⲱⲙⲓ [ʧ'oːmi][copte], ⲭⲟⲟⲙϵ [ʧ'oːme][copte], « papyrus, livre »; ⲃⲁⲭⲓϥ [kʲaˈʧiːf], ⲭⲁϥⲭⲓϥ [ʧafˈʧiːf], [ɟafˈɟif], [gafˈʤif][copte] (« fourmi »); ⲁⲩⲓⲃⲟ [a.ɟibɔ][mpiemo], « voler, dérober »; ⲗϵⲭⲓⲃⲟ [lè.ɟíbò][njem], « voler, dérober »; ⲭⲓⲃⲟ [ɟibɔ][bekol], « voler, dérober »; ⲭⲓⲃⲟ ~ ⲭⲓⲟγⲟ [ɟiwo][makaa « voler, dérober »; ϵⲭⲟγ, ϵⲭⲟγⲟγ [ɛ.ɟúː], [ɛ.ʤúː][bekwel « voler, dérober »; ⲩⲱⲕ[bekwel][ʤok], *allons*! ⲩⲟγⲣ[bekwel][ʤuŋ], *mouche*; ϵⲏϵ[bekwel][ɛɟɛ] ~ ϵⲬϵ[bekwel][ɛɟɛ],

[ɛdʒɛ], *donner*; ⲉⲇ̃ⲁⲣ^{bekwel}[ɛɟar] ~ ⲉⲭⲁⲣ^{bekwel}[ɛɟar], [ɛdʒar], *marcher*, *glisser*; ⲭⲁⲙⲃⲟ^{swahili}[ˈd͡ʒɑ.mbɔ], *problème*; ϫⲁⲙⲃⲱ ~ ⲇ̃ⲁⲙⲃⲱ^{ikota}[ʤɑmbo, ɟambo], *problème*, *histoire*

Comme nous pouvons l'observer, en copte, elle varie parfois en ⲃ [ʧ, kʲ]. Ex. ⲃⲟⲩ ~ ϫⲟⲩ, *continuer*. Il en est de même pour les autres langues éthiopiennes. Ex. ϫⲓⲗ^{bekwel}[ʤil], *gorille* ~ ⲛϫⲓⲁ^{ikota}[ŋʤia], *gorille* ~ ⲛϫⲏ, ⲛⲃⲏ^{shiw}[nʧə], *gorille*

Ⲏ ⲏ [e, eː, ɛː, i, iː; æ, ɑ, ɪ, ə]. Lettre *ēta*. Ex. ⲯⲏⲣⲓ^{copte}[ʃeri], *fils*; ⲯⲏⲥ^{bekwel}[ʃes], *jeune femme*, *fille*; ⲁⲙⲏⲛ [amin]^{copte} « amen »; ⲉⲣⲙⲏⲥ [ˈɛrmˈeːs]^{copte}, « Hermès »; ⲛⲁϥⲭⲏ [næfki]^{copte}, ⲛⲁϥⲭⲏ [næfkɑ]^{copte}, « c'était »;

ⲎⲎ ⲏⲏ /ee/. ⲙⲏⲏⲯⲉ^{copte} « foule »; ⲉⲃⲏⲏ [ɛbeː]^{Bekwel} « voir »; ⲉⲗⲏⲏ [ɛleː]^{Bekwel} « injurier »

Ⲉ ⲉ [e, ɛ, ə; i, æ, ɑ]. Lettre *ei*. Ex. ⲉⲙⲟⲩ^{copte}[ɛmu], *chat*; ⲉⲙⲟⲩⲕ^{bekwel}[ɛmuk], *joue*; ⲉⲛⲑⲱⲣⲓ [ˈənto:ˈɾi]^{copte} « déesse »; ⲉⲣⲙⲏⲥ [ˈɛrmˈeːs]^{copte}, « Hermès »; ⲉⲗⲟⲟⲗⲉ [eˈloʔolə]^{copte}, « grape »; ⲉⲙⲟⲩ [aˈmu]$^{Late\text{-}Bohairic}$, « chat »; ⲍⲉⲩⲥ [ˈzəuːs], ⲍⲉⲟⲥ [zəoːs]^{copte} « Zeus »; ⲕⲏⲙⲉ [ˈkeːmə], ⲭⲏⲙⲓ [ˈkʰeːmə], [ˈkɪ.mi], [ˈkimi], ⲕⲏⲙⲓ [ˈkʰeːmi] « Égypte »

ⲈⲈ ⲉⲉ /ee/. ⲙⲉⲉⲩⲉ^{copte} « penser », Ⲥⲉⲉⲓ /heei/, Ⲥⲉⲓ /hei/, Ⲥⲁⲓ [haj]^{copte} « époux, mari »; ⲉⲗⲉⲉ [ɛlɛː]^{Bekwel} « dire, raconter »

Ⲫ ⲫ [f]. Lettre *Fai* copte issue du hiéroglyphe 𓆑 [f]. Ex. ⲁⲫ^{copte}[af], *chair*; ⲫⲱⲫⲱⲡ^{bekwel}[fofop], *ange*; ⲫⲉⲗ^{bekwel}[fɛl], *assiette*. Cette lettre est interchangeable avec la lettre ⲫ [f]. Ex. ⲫⲟⲩⲃ\ⲫⲟⲩⲃ^{bekol}[fub].

Ⲫ ⲫ [pʰ, f, b]. Lettre *Phi*. Ex. ⲫⲓⲧ [ˈpʰiːtə], [ˈbida], [ˈfiti]^{copte} « arc »; ⲫⲉⲗ^{copte}[fɛl] ~ ⲫⲉⲗⲓ^{copte}[fɛli], *fève*; ⲫⲉⲗ^{bekwel}[fɛl], *assiette*; ⲫⲱⲫⲱⲡ^{bekwel}[fofop], *ange*. En copte, cette lettre est parfois la variante de [p] et [b]. Ex. ⲡⲓ [pi], *baiser* ~ ⲫⲓ [fi], *baiser*; ⲡⲓⲛ [pin], *souris* ~ ⲫⲓⲛ [fin], *souris*. Le même phénomène se produit dans les langues éthiopiennes modernes. Ex. ⲡⲟⲩⲡ^{bekwel}[pup], *vent* ~ ⲫⲟⲩⲃ\ⲫⲟⲩⲃ^{bekol}[fub], *vent*.

Ⲅ ⲅ [g, ɠ, k, ɣ, ʁ, ɯ, ŋ]. Lettre *Gamma*, issue du gamma majuscule grec (Γ). Ex. ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ^{copte}[gabriel], *Gabriel*; ⲅⲟⲩⲣ^{onw}[gur], *honte*; ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ [aŋgelos]^{copte}, ⲁⲛⲕⲏⲗⲱⲥ /ankelos/^{copte} (« ange »); ⲁⲅⲱ /ago/, ⲁⲕⲱ /ako/^{copte} (« perte »);. Dans les langues éthiopiennes, ce son varie également avec le [k]. ⲛⲕⲱⲙ^{koonzime}, *tambour*, ⲛⲕⲱⲙ^{njem}, *tambour* ~ ⲛⲅⲱⲙ^{ewondo}, *tam-tam*; ⲛⲕⲟⲓ^{tetela}, *panthère* ~ ⲛⲅⲟⲓ^{ikota}, *panthère*. Le [g] est parfois une

variante de [ɣ] ou [ɯ, ʁ]. Ex. Ⲅάμα/ɣάμαgrec[ˈɣama], *gamma*; ⲛⲥⲟɣⲣⲟɣteke-tyee[nsúɣú], *coq*, *poule*; ⲥⲉⲣbekwel[sɛg], *père* ~ ⲥⲉⲣbekwel[sɛɣ ~ sɛɯ], *père*; ⲧⲁⲣⲁbekwel[taga], *européen* ~ ⲧⲁⲣⲁbekwel[taɣa ~ taɯa], *européen*; ⲅⲏⲡⲏⲗⲏapindji[ɣepele, ɯepele], *assiette*

Ⲅ̅ ⲅ̅ [g̥]. Par faute d'avoir la police *Antinoou* intégrée dans le programme Word, nous choisissons d'écrire *provisoirement* (la police *Antinoou* nous permet de marquer un point souscrit à la lettre) ce phonème avec une *surligne combinante* sur le ⲣ, pour produire la variante sourde de [g], à savoir [g̥], son intermédiaire entre [g] et [k]. Ex. Ⲅ̅ⲁⲁbekwel[g̥aa], *médecin*, *prêtre*, *devin*; Ⲅ̅ⲱⲓbekwel[g̥oj], *panthère*; Ⲅ̅ⲉⲓbekwel[g̥ɛŋ], *chef der guerre*, *guerrier*; Ⲅ̅ⲉⲗbekwel[g̥ɛl], *foudre*, *fusil*; ⲉⲅ̅ⲉⲉbekwel[ɛg̥ɛː], *soulever*

Ⲝ ⲝ [ŋ]. Lettre *Ngi* de l'ancien nubien. Ex. ⳉⲟⲩⲣonw[ʃuŋ], *gardien de greniers*; ⲣⲟⲡonw[ŋop], *Nubien*; Ⲅ̅ⲉⲓbekwel[g̥ɛŋ], *chef*; ⲕⲱⲓbekwel[koŋ], *dos*; ⲙⲓⲁⲣⲁbekwel[mjaŋa], *argent*; ⲥⲟⲣkoonzime[sɔ́ŋ], *père*; ⲫⲟⲣkoonzime[ɲɔ̌ŋ], *mère*; ⲉⲃⲱⲓbekwel[ɛ̀bóŋ], *genou*; ⲗⲉⲣbekwel[lɛ̂n], *causerie*; ⲧⲟⲩⲧⲟⲩⲣbekwel[tútúŋ], *fatigue*. Son apparenté à l'anglais [ŋ] comme dans si**ng**anglais[sɪŋ], *chanter*.

Ⲋ ⲋ [ɦ ~ k]. Lettre *Hori* copte. Ex. Ⲋⲱⲣcopte[ɦor ~ kor], *Horus*. Le son [ɦ] est celui présent en anglais. Ex. be**h**indanglais[bɪˈɦa̰ɪnd], *derrière*. Souvent, le dialecte akhmimique écrit ⲍ [x, k] et le bohaïrique ⳝ [x, k] dans certains mots où le sahidique écrit ⲋ [ɦ]. C'est pourquoi cette lettre est souvent prononcée [k], car provenant généralement des son [ḥ], [ḫ] ou [h̲], subissant ainsi une variation phonétique em copte. Ex. Ⲋⲓⲣ ~ ⲍⲓⲣ ~ ⳝⲓⲣ, *rue*; Ⲋⲉ ~ ⲍⲉ ~ ⳝⲉ, *façon*, *manière*; Ⲋⲏ ~ ⲍⲓ, *ventre*, *estomac*, *sein*, *esprit*.

Toutefois, pour les autres langues éthiopiennes que nous avons choisies d'écrire avec cet alphabet, nous conserverons sa prononciation [ɦ, h], comme en allemand **H**undallemand[ɦʊnt], *chien*. Ex. ⲃⲟⲋⲟikota[boɦo], *visage*, *devant*; ⲋⲟⲋⲟikota[ɦoɦo], *poule*; ⲛⲋⲟⲩⲗⲁikota[ŋɦula], *en courant*; ⲛⲋⲟⲗⲟikota[ŋɦɔlɔ], *pénis*.

Pour écrire la plupart des sons hiéroglyphiques [ḥ], [ḫ] et [h̲] dans les autres langues éthiopiennes, nous opterons pour le *Khei* (ⲍ) akhmimique et le *Khai* (ⳝ) bohaïrique. Ex. ḫrw, *voix*, *bruit*; Ⲋⲣⲟⲟⲩcopte, *voix*, *cri*, *bruit*; ⲍⲟⲩⲗⲟⲩkakabé[kulu], *musique*, *son*, *voix*; ⲍⲟⲩⲗbekwel[kúl], *tambour de communication*; ⲛⲍⲟⲩewondo[ŋku], *tambour d'appel*

Ⲓ ⲓ [i, j, ɪ, ə; iː]. Lettre *Iota*. Ex. ⳉⲛⲣⲓcopte[ʃeri], *fils*, *garçon*; ⲁⲗⲟⲗⲓ [aˈloʔlə]copte, « grape »; ⲕⲓⲃⲉ [ˈkiːβə], ⲉⲕⲓⲃⲉ [ʔəˈkiːβə]copte « sein, mamelle »; ϯ [ʧiː]copte « prendre »; ⳉⲓⲥbekwel[ʃis], *veine*

ⲓ ⲓ /c/ [ɟ, j, j]. Lettre *Gangia* du copte ancien. Comme ϫ [ʤ], elle provient de [ɖʒ]. Ex. ⲏⲉⲓⲁ, ⲏⲓⲁ[bekwel][ija], *maman*. Il est préférable d'écrire cette lettre quand deux sons [i] précèdent une voyelle. Dans d'autres contextes, le ⲓ [i, j] pourra être employé, mais cela n'est pas un absolu. Ex. ⲓⲁⲁ[balante][ja:], *mère*; ⲏⲉⲓⲁ, ⲏⲓⲁ[bekwel][ija], *maman*; ⲓⲁ[abindji][jia], *mère*; ⲓⲱ[bakwé][jio], *mère*; ⲁⲉⲓⲁ, ⲁⲓⲁ[baga][aja], *mère*; ⲏⲉⲓⲱ, ⲉⲓⲱ[bainouk][ɛjo], *mère*. Nous pouvons aussi écrire les mots qui n'ont pas deux sont [i, j] précédant une voyelle de la manière suivante: ⲛⲁⲉⲓⲏ, ⲛⲁⲓⲏ[bekwel][naje], *grand-mère* ou ⲛⲁⲓⲏ[bekwel][naje], *grand-mère*; ⲓⲁⲁ[balante][ja:], *mère*; ⲁⲓⲁ[baga][aja], *mère*; ⲉⲓⲱ[bainouk][ɛjo], *mère*. C'est une variation orthographique, très fréquente en copte. Nous adoptons aussi ce concept pour laisser la langue et son écriture plus flexibles, afin de ne pas se laisser emprisonner par des règles trop rigides.

Le choix de cette lettre pour le phone [j] se justifie aussi par as ressemblance avec le signe de l'API [ɟ], allophone de [j]. Comme la lettre **j** (en tant que graphème) produit parfois les phones [ɟ], [ʤ], [ʒ], mais que en tant que phonène elle réprésente un [i], nous pouvons appliquer la même logique sur le graphème ⲓ, qui ressemble au phonème [ɟ], pour rendre compte du phone [j].

Comme on l'observe dans les langues éthiopiennes, les sons ϫ [ʤ, ɟ], ϭ [ɟ] et ⲓ [ɟ, j] ou ⲓ [i, j] sont parfois des variantes. Ex. ϫⲁⲁⲁ[tommo-so][ʤada], *compter*, *calculer* ~ ⲓⲁⲁⲁ, ⲓⲁⲁⲁ[basaa][jada], *un*, *unité*; ⲓⲁⲙⲃⲁ, ⲓⲁⲙⲃⲁ[ikota][jamba], *cuisiner* ~ ⲉϫⲁⲃ, ⲉϭⲁⲃ[bekwel][ɛɟab], *cuisiner*; ⲓⲏⲙⲟⲩⲁ, ⲓⲏⲙⲟⲩⲁ[ikota][jemwa], *se lever* ~ ⲉϭⲏⲙ[bekwel][ɛɟem], *se lever*; ⲓⲏⲙⲃⲁ, ⲓⲏⲙⲃⲁ[ikota][jemba], *chanter*, ⲓⲙⲃⲓ[yaka][jimbi], *chanter* ~ ϫⲏⲃ, ϭⲏⲃ[bekwel][ɟeb], *chanson*; ⲓⲛⲁ[akele][jina], *doigt* ~ ϫⲓⲛ, ϭⲓⲛ[bekwel][ɟin], *doigt*

ⲈⲒ ⲉⲓ [i, j; i:]: ⲉⲓⲁⲧ [jati][Copte] « ancêtres »; ⲉⲓⲛⲉ [i:ne][Copte] « apporter »; ⲏⲉⲓⲁ [ija][bekwel] « grand-mère »; ⲫⲉⲓ [ɲi:][bekwel]« lui, elle » ≠ ⲫⲉ [ɲɛ][bekwel]« il, elle »; ⲉⲗⲉⲓ, [ɛli:][Bekwel « parler » ≠ ⲉⲗⲓ [ɛlî][Bekwel « débrousser »; ⲇⲁⲁ [da:], ⲇⲉⲓⲁ [dia][Bekwel « Comment? »

ⲒⲈⲒ ⲓⲉⲓ [i:]: ⲫⲉⲓ ~ ⲫⲓⲉⲓ [ɲi:][bekwel]« lui, elle »; ⲟⲩⲓⲉⲓ ~ ⲟⲩⲉⲓ [wi:] ⲟⲩⲟⲓ [wɔj][bekwel]« toi »; ⲇⲓⲉⲓ [dí:][Bekwel « rivière »; ⲙⲉⲇⲓⲉⲓ [mɛdí:][Bekwel « eau »

ⲍ ⲍ /š/ [ʃ, ʒ, z]. Lettre S*hei* du copte ancien. Comme ⲯ [ʃ], elle provient dɛ [š]. C'est certainement d'elle que vient le [ʒ] utilisé par l'alphabet phonétique International, son présent dans les mots français tels que *manger* [mɑ̃ʒe], *juge* [ʒyʒ]. Si l'on perçoit bien, le

[ʒ] n'est qu'une variante de [ʃ]. En effet, [ʒ] est une consonne *fricative palato-alvéolaire voisée*, alors que [ʃ] est une consonne *fricative palato-alvéolaire sourde*. Le bekwel a également ce son [ʒ], d'où le choix pour cette lettre du copte ancien afin de l'orthographier. Ex. ϵʒϵ^{bekwel}[ɛʒɛ], *venir, arriver*; ϵʒωɪ^{bekwel}[ɛ̀ʒóŋ], *roseau.*

Ⲕ ⲕ [k, g]. Lettre *Kappa* empruntée au grec. Ex. ⲕⲏⲙϵ^{copte}[kemɛ], *Égypte*; ⲕⲁϯ [ˈk'aʔtə]^{copte}, [ˈgaʔda], [ˈkati] « comprendre »; ϵⲕⲛ^{bekwel}[ɛke], *dire;* ⲕⲟⲩⲇⲛ^{onw}, *épouse*; ⲕⲁⲇⲓ^{samayi}, *soeur*; ⲱⲕⲁⲣⲓ^{lategе}, *femme, épouse*; ⲕⲁⲗ^{fang}, *soeur*; ⲕϵⲗ^{bekwel}, *soeur*; ⲕⲟⲩⲗⲗ^{onw}, *apprendre*; ϵⲕⲟⲩⲁⲗ^{bekwel}, *écrire*; ⲙⲁⲕⲁⲗⲁ^{mwani}[makala], *charbon*; ⲙϵⲕⲁⲗⲁ^{bekwel}[mɛkala], *beignets*; ⲗⲓⲕⲁⲗⲁ^{bakoko}[likala], *beignet*

En copte, le ⲕ [k] et le ⲭ [x, k] sont parfois interchangeables. Ex. Ⲕⲏⲙϵ[kemɛ] ~ Ⲭⲏⲙⲓ [kemi], *Égypte*; ⲕⲁⲗ^{jarawa}, *charbon*; ⲕⲁⲗ^{kwanka}, *charbon*; ⲕⲁⲗⲁ^{holohlo}, *charbon*; ⲕⲁⲗⲁ$^{ɪbɔ̃}$, *charbon*; ⲕⲁⲗⲁ^{mama}, *charbon*; ⲕⲁⲗⲓ^{manza}, *charbon*; ⲕⲁⲙ^{ngomba}, *tison*; ⲕⲁⲙ^{copte}, *noir*; ⲕⲁⲙϵ^{copte}, *noir*; ⲕϵⲗⲓ^{gbaya}, *charbon*; ⲕϵⲗⲓ^{manza}, *charbon*; ⲕϵⲙ^{copte}, *noir*; ⲕϵⲙϵ^{copte}, *noir*; ⲕⲏⲙⲓ^{mandjakou}, *brûlé*; ⲕϵⲙⲓ^{copte}, *noir*; ⲕⲏⲗⲁ^{logo}, *charbon*; ⲗⲓⲕⲁⲗⲁ^{bonyange}, *charbon*; ⲗⲓⲕⲁⲗⲁ^{libobi}, *charbon*; ⲗⲓⲕⲁⲗⲁ^{basaa}, *beignet*; ⲙⲁⲕⲁⲗⲁ^{mwani}[makala], *charbon*; ⲙⲁⲕⲁⲗⲁ^{makua}, *charbon*; ⲙⲁⲕⲁⲗⲁ^{duala}, *beignet*; ⲙϵⲕⲁⲗⲁ^{bekwel}[mɛkala], *beignets*

Ⳉ ⳉ [x, k]. Lettre *Khei* du dialecte akhmimique. Le son [x] ressemble à l'allemand ch [x]. Ex. Buch^{allemand}[bux], *livre*; ⳉⲏⲙ^{copte}[xem ~ kem], *petit*; ϵⳉⲛ^{bekwel}[ɛke], *œuf*; Ⲥⲣⲟⲟⲩ ~ ⲯⲣⲱⲟⲩ ~ Ⲥⲣⲁⲩ ~ ⳉⲣⲁⲩ^{copte}, *voix, cri, bruit*; ⳉⲟⲩⲗⲟⲩ^{kakabé}, *musique, son, voix*; ⳉⲟⲩⲗ^{bekwel}, *tambour de communication*; ⳉⲟⲩⲗ^{mpumpong}, *tam-tam*; ⳉⲟⲩⲗ^{koonzime}, *tam-tam*; ⳉⲟⲩⲗⲓ^{koonzime}, *tambour qui parle*; ⳉⲓⲗⲓ^{maninka}, *appeler*; ⲁⳉⲁⲗⲓ^{mpiemo}, *mot*, *parole*; ϵⳉⲟⲩⲁ ~ ϵⳉⲡⲁ^{bekwel}, *mot*, *parole*; ⲛⳉⲟⲩ^{ewondo}, *tambour d'appel*

En copte, le Ⲥ [ɦ], le ⳉ [x, k] et le ⲯ [x, k] sont parfois interchangeables. Ex. ⳉⲟⲩⲛ ~ Ⲥⲟⲩⲛ ~ ⲯⲟⲩⲛ, *intérieur*; ⳉⲟⲩⲛⲇ^{mpumpong}[kund], *sexe de la femme*; ⳉⲣϵ ~ Ⲥⲣϵ ~ ⲯⲣϵ, *nourriture*; ⳉϵⲗ ~ Ⲥⲁⲗ, *serviteur*, *servante*. Nous remarquons aussi cette mutation phonétique dans les langues éthiopiennes modernes. Ex. Ⲥⲱⲥⲱ/ⳉⲱⳉⲱ^{ikota}[ɦoɦo/koko], *poule* ~ ⳉⲱⳉⲱ^{tetela}[koko], *poule*.

Ⲭ ⲭ [kh, kʰ, k, x, ʃ]. Lettre *Chi* empruntée au grec. Ex. Ⲭⲏⲙⲓ^{copte}[kemi], *Égypte*; ⲭⲁⲙ^{bekwel}[kam], *dix*; ⲭⲱⲱⲇ^{so}[ɦo:d], *canne*; Ⲭⲁⲟⲩⲁ^{ewe}[xɑ:wæ], *Eve*; ⲭⲟⲗⲁ^{ewe}[xɔla], *sauveur*; ⲭⲁⲗ^{jarawa}[kal], *charbon*; ⲭⲁⲗ^{kwanka}[kal], *charbon*; ⲭⲁⲗⲁ^{holohlo}[kala], *charbon*; ⲭⲁⲗⲁ$^{ɪbɔ̃}$[kala], *charbon*; ⲭⲁⲗⲁ^{mama}, *charbon*; ⲭⲁⲗⲓ^{manza}, *charbon*; ⲭⲁⲙ^{ngomba}, *tison*; ⲭⲁⲙϵ^{copte}, *noir*; ⲓⲭⲁⲙⲁ^{mbochi}, *charbonné*; ⲭϵⲗⲓ^{gbaya}, *charbon*; ⲭϵⲗⲓ^{manza}[kɛli], *charbon*; ⲭⲏⲙ^{wolof}[xem], *noir*, *charbonné*;

xнмı[mandjakou][kemi], *brûlé*; xємı[copte], *noir*; xнλa[logo], *charbon*; λıxaλa[bonyange], *charbon*; λıxaλa[libobi], *charbon*; λıxaλa[basaa], *beignet*; мaxaλa[mwani][makala], *charbon*; мaxaλa[makua], *charbon*; мaxaλa[duala], *beignet*; мєxaλa[bekwel][mɛkala], *beignets*

ϧ ɡ [x, k]. Lettre *Khai* copte issue du hiéroglyphe [ḫ]. Le son [x] ressemble à l'allemand ch [x]. Ex. Buch[allemand][bux], *livre*; ɡıp[copte][xir ~ kir], *chemin*, *route*; ɡıpє[lele][kirɛ], *chemin*; [ḫr][Egyp], *village*, *quartier d'une ville*, *rue*; ϩıp ~ ϩєıp ~ ɡıp[copte], *rue*; ɡoγaρє[shiwa][kwarə], *village*; ɡoγop[njem][kwɔr], *village*; ɡoγap[koonzime][kwar], *village*; ɡaNda[mpiemo][kanda], *ville*; ɡωdωρω[sango][kodoro], *village*, *ville*, *pays*; ɡoγaττı[chiwabo][kwatti], *ville*; [ḫr][Egyp], *peau*, *peau d'animal*; ɡωρı[mpiemo][kori], *peau d'animal*; ɡoγωp[bekwel][kwor], *peau*, ɡωτ[bekwel][kot], *peau d'animal*, *écorce*, ɡap[bekwel][kar], *habit*, *vêtement*; ɡoγp[njem][kur], *peau*; ɡoγp[koonzime][kur], *peau*, ɡoγp[koonzime][kur], *veste*, ɡωNω[koonzime][kono], *peau*, ɡaN[koonzime][kan], *habit*, *tissu*; ɡoγωN[njem][kwon], *peau*, ɡaN[njem][kan], *habit*; ɡωNdo[mpiemo][kondɔ], *peau d'homme*; ɡaNdω[mpiemo][kando], *tissu*, *habit*, *vêtement*; ɡaNda[ikota][kanda], *habit*, *vêtement*; ɡoγNdє[shiwa][kundə], *peau*; ɡoλo[kpelle][kɔlɔ], *peau*; ɡoγλa[mendé][kula], *vêtement*; нɡωв[ewondo][ekob], *peau*; ɡaλa[teke-tye][kala], écaille; мoγɡaNda[yaka][mukanda], *peau humaine et animale*

λ λ [l]. Lettre *Laula*. Ex. λa[copte][la], *bouche*; λa[bekwel][la], *corne*; λн[bekwel][le], *arbre*; λω[bekwel][lo], *tête*; єλo[bekwel][ɛlɔ], *oreille*; єλoγм[bekwel][èlûm], *poignarder*; нλoγм[bekwel][ìlúm], *asticots*; єλaa[bekwel][èláà], *lire*, *compter*; єλa[bekwel][èlà], *poser (filet)*; λac/λєc[copte][las, lɛs], *langue (organe)*, *langue (idiome)*; λac[makaa][las], *parler*; єλєı[bekwel][èlìì], *parler*; єλı[bekwel][èlî], *débrousser*; ılнλa[mwani][ilela], *pleurer*; тλλ[onw], *dieu*; тaλa[kakabe], *dieu*; тaλa[bambara], *le Très-Haut*; λєλo[sissala], *ancêtre*; λнλa[bekwel], *pénis*; -λнλa[luba], *engendrer*, *enfanter*

M м [m]. Lettre *Mē*. Ex. мaγ[copte][maw], *mère*; мoγмa[bekwel][muma], *femme*; мoN[bekwel][mɔn], *enfant*; мoγaNa[ikota][mwana], *enfant*; мoγaN[koonzome][mwan], *enfant*; мaδı[ikota][maɟi], *huile*; мoγλ[bekwel][mul], *huile*; мoγλω[koonzime][mulo], *huile*; мoγc[bekwel][mus], *aujourd'hui*; мoγaaı[ikota][mwaɟi], *épouse*; мıєλ/мoγaλ[bekwel][mjɛl, mwal], *épouse*; мoγaıтω/мoγaтoγ[ikota][mwaito, mwatu], *femme*; мoγoγ[bekwel][mu:], *cadavre*; мıp[onw][mir], *nouveau*; мнz[bekwel][mez], *nouveau*; мaκaλa[mwani][makala], *charbon*; мєκaλa[bekwel][mɛkala], *beignets*

N н [n]. Lettre *Nē*. Ex. aNaı ~ aNєı[copte][anaj, ani], *beauté*; нєм[bekwel][nɛm], *beauté*; aNaNa[engwo][anana], *beau*; нo[bagam], *serpent*; нo[mpiemo], *pleuvoir*; нoN[ewondo], *pleuvoir*; нoγN[copte], *profondeur de la mer*; нNω[koonzime], *source*; єNo[bekwel], *pleuvoir*; -нoo[yaka], *pleuvoir*, ıNo[samayi],

pleuvoir; ɪɴoo^{yaka}, *rosée*; ɪɴoĸo^{samayi}, *rosée*; ĸoγɴoĸa^{luba}, *pleuvoir*; -ɴoγa^{ikota}, *boire*; ɴoγa^{vili}, *boire*; ĸoγɴoγa^{luchazi}, *boire*; ĸoγɴoγa^{luba}, *boire*; ɦɴoγıı^{koonzime}, *pleuvoir*; -тooɴo^{yaka}[tɔ́ːnɔ], *aimer, adorer*; ωɴoɴoĸo^{ikota}[onɔnɔkɔ], *aimer*

Ψ ψ [ɲ]. Lettre *Nyi* de l'ancien nubien. Elle semble dériver du méroïtique. Comme le bekwel et d'autres langues éthiopiennes témoignent de ce son, nous avons trouvé bon de ressusciter cette lettre et de la faire revivre dans les langues éthiopiennes modernes. Ex. ĸoψ^{onw}, *face*; aψє^{onw}, *vie*; ɯ̄ψ^{nobiin}[maːɲ], *oeil*; ψo^{bekwel}, *serpent*; ψo^{bakoko}, *serpent*; ψo^{mpiemo}, *serpent*; ψo^{fang}, *serpent*; ψoγ^{bekwel}[ɲu], *serpent*; ψoĸa^{kongo}[ɲɔka], *serpent*; ψωĸa^{mwani}[ɲoka], *cobra*; ψoγ^{ewondo}, *boire*; ɦψoγλ^{koonzime}, *boire*; ɯєψoγĸ^{bekwel}, *boisson*, *vin*; ψoγa^{yaka}, *boire*; ψaĸ^{bekwel}, *vache*, *bœuf*; ψaт^{bakoko}, *buffle*; ψaтı^{mwani}, *buffle*. Comme dans le mot *agneau* [aɲo] en français.

Ꙍ ꙍ [o, oː, ɔː]. Lettre *Oou* empruntée à l'*oméga* grec. Ex. ωɯ^{copte}[oʃ], *crier*; єɴθωpı [ˈəntoː ˈri]^{copte} « déesse »; aaгωɴ [dagɔːn]^{copte} « Dagon »; єɤω, єꙍω [ɛ.ɟóː] ~ єɤωω, єꙍωω [ɛ.ɟóː]^{bekwel} « appeler »; єɤωaγ, єꙍωaγ [ɛ.ɟóːaw] ~ єɤωaa, єꙍωaa [ɛ.ɟóːaw], єɤωa, єɤωωaa [ɛ.ɟóːaː]^{bekwel} « être appelé »; гoγωp^{bekwel}[gwor], *voix*; ɴω^{bafut}, *serpent*; ɴω^{batie}, *serpent*; aɴω^{wojo}, *mère*; ɴωт^{bekwel}, *vagin*; ɴωтoγ^{kwakum}, *vagin*; ɴωp^{koonzime}, *vagin*; ɴωωp^{nteng}, *vagin*; ɴтωpє ~ єɴθωpı^{copte}, *déesse*. *O* fermé comme dans *mot* [mo] en français.

ꙌꙌ ꙍꙍ /oo/. ɤωωмє^{copte} « livre »; boγωω [bwoː]^{bekwel} « peur »; boγωω [bwoː]^{Bekwel} « banc, siège »

O o [o, ɔ; oː, u]. Lettre *O* empruntée à l'*omicron* grec. Ex. oмı^{copte}[ɔmi], *boue*; aɴoĸ [a ˈnɔk]^{copte} « je »; aλoɤ [aˈlo͡ʧ], [aˈluɟ], [aˈlog]^{copte} « cuisse »; oγpo [uˈrɔ]^{copte}, « roi »; мoмa [moma], [muma], мoγмa [muma]^{bekwel} « femme »; мoт [mot], [mut], мoγт [mut]^{bekwel} « personne, être humain »; ıвoтo^{bekwel}[ibɔtɔ], *boue;* ɴo^{ewe}, mère; ɴo^{bagam}, *serpent*; ɴo^{mpiemo}, *pleuvoir*; ψo^{bekwel}, *serpent*; ψo^{mpiemo}, *serpent*; ψo^{fang}, *serpent. O* ouvert [ɔ] comme dans *sol* [sɔl] en français.

OO oo /oo/. boonє^{copte} « mal »; ɤooмє^{copte} « livre »; boγoo [bwɔː]^{bekwel} « peur »

П п [p, b]. Lettre *Pi*. Elle est parfois interchangeable avec ф [ph, f], et в [b] en ф\ч [f] dans certains mots en copte. Ex. гoп^{onw}[ŋop], *Nubien*, гaпı^{onw}[ŋapi], *pièce d'or* ~ ɴoγв^{copte}[nub], *or*, *métal*, *pièce de monnaie*, ɴaпı^{nobiin}[nabi], *or*; пє [pɛ] ~ фє [fɛ]^{copte}, *ciel*; вωpє [borɛ] ~ фopı [fɔri] ~ чopı [fɔri]^{copte}, *mulet*, *muge*. Les langues éthiopiennes modernes connaissent le

même phénomène dans lequel le п [p] mute en ф\Ч [f] ou en в [b], et vice versa. Ex. пoγп^{bekwel}, *vent* ~ фoγв\Чoγв^{bekol}, *vent*; єпaв^{eton}, *aile* ~ є$\overline{в}$aп^{bekwel}, *aile* ~ aфaв\aЧaв^{ewondo}, *aile*; пєλι^{shiwa}, *assiette* , нпєλє^{ikota}, *assiette*, пнλнс^{mpumpong}, *assiette* ~ фєλ\Чєλ^{bekwel}, *assiette*

Р р [r]. Lettre *Rō*. Ex. рωмι^{copte}[romi], *homme (mâle)*, *être humain*; $\overline{д}$нр^{bekwel}[d̥èr], *salive*; $\overline{д}$ιрι^{bekwel}[d̥ìrî], *autre*; єδaр^{bekwel}[èɟàr], *marcher*; єсaр^{bekwel}[èsàr], *déféquer*; ʒaр^{bekwel}[kár], *vêtement*; коγрιрa^{mwani}, *pleurer*; рινω^{mwani}, *dent*

С с [s]. Lettre *Sēmma*. Ex. *ʾs.t*, *Isis*; Нсє ~ Нсι^{copte}[ese, esi], *Isis*; нсι^{ikota}[esi], *place*, *siège*, *endroit*; нсι^{samayi}[esi], *endroit*; сaνдa^{ikota}[sanda], *pagne*; сaдa ~ сaрa^{bekwel}[sada ~ sara], *pagne*; сιвι^{abidji}[síbí], *excréments*

Ш ш [ʃ]. Lettre copte *Shai*. Tout comme ʒ [ʒ], elle provient du hiéroglyphe [š] et se voit donc une variante de ш [ʃ]. Ex. Шнрι ~ шнλι^{copte}[ʃeri, ʃeli], *fils*; єшнс^{bekwel}[ɛʃes], *jeune fille*; шнк/шικ^{bekwel}[ʃek, ʃik], *foie*; aшєкoγ^{akele}[aʃɛkuʔ], *foie*; мaшaλ^{onw}[maʃal], *soleil*

Elle est aussi parfois une variante de *Sēmma* (с). Ex. сωш [soʃ], *mépriser* ~ шωш [ʃoʃ]^{copte}, *mépriser*; шa^{shiwa}[ʃa], *chose* ~ сa^{bekwel}[sa], *chose*; шaϭι^{samayi}[ʃatʃi], *circoncision* ~ сaϭι^{ikota}[satʃi], *circoncision*; шιшєм^{copte}[ʃiʃem], ombre, *fantôme*; шιшιм^{bekwel}[ʃiʃim], *âme, silhouette (ombre)*, *esprit* ~ сιсιм^{bekwel}[sisim], *âme, silhouette (ombre)*, *esprit*; νсιсιм^{fang}[ŋsisim], *esprit*

Ϣ̈ ϣ̈ /ç/ [ʃ, ʒ, z]. Considérant la lettre *Shei* ϣ̈ /ç/, du proto-thébien (dialecte P), comme une forme diacritée de *Shai* ш [ʃ], nous la proposons comme lettre de l'alphabet bekwel pour rendre compte du phone [ʒ]. Cette lettre sera donc un allographe (lettre alternative) de la lettre *Shei* ʒ /š/ du copte ancien, à laquelle nous avons également attribué la valeur [ʒ] (à cause de sa ressemble au signe ʒ de l'API, et par son origine commune avec ш). De plus les lettre ϣ̈ et ш proviennent du même signe hiéroglyphique translittéré /š/. Ainsi, ш, ϣ̈ et ʒ sont des allophone ayant un même étymon.

La deuxième valeur phonétique que nous attribuons à ϣ̈, à savoir [z], se justifie du fait de l'observation du [ʒ] pour le [z], et vice-versa. Ex. ʒoγωκ, ϣ̈oγωκ^{makaa}[ʒwog] ~ zωκ, ϣ̈ωκ^{bekwel}[zok] (« éléphant »); єʒє, єϣ̈є [ɛ.ʒɛ], єzιє, єϣ̈ιє^{bekwel}[ɛ.zjɛ] (« vénir »); Zaɾ ~ Ϣ̈aɾ [zaŋ]^{bekwel} (« Jean »), du français *Jean* [ʒɑ̃]; Zωzнф ~ Ϣ̈ωzнф [zozɛf]^{bekwel} (« Joseph »), du français *Joseph* [ʒo.zɛf].

Ⲧ ⲧ [t, d]. Lettre *Tau*. Ex. ⲧⲱⲣⲉ ~ ⲧⲱⲗⲉ ~ ⲧⲱⲗⲓ[copte], *main*; Ⲧⲁⲛⲓⲉⲗ /daniel/; Ⲇⲁⲛⲓⲉⲗ /daniel/[copte] « Daniel »; ⲧⲓⲧ[bekwel], *animal*, *viande*; ⲧⲓⲧ[bakoko], *viande*, *animal*; ⲧⲓⲣ[koonzime], *animal*, *viande*; ⲃⲓⲧⲱ ~ ⲥⲓⲧⲱ[ikota] , *viande*, *gibier*, *animal*; ⲧⲓⲇ[bekol], animal; ⲧⲓⲇ[eton], *animal*; ⲧⲓⲇⲓ[swo], *animal*; ⲧⲓⲣⲓ[mpiemo], *animal*; ⲧⲓⲣ[njem], *animal*; ⲧⲓⲫⲏ[soninké], *viande*; ⲕⲁⲥⲓⲧⲟⲩ[luchazi], *animal*; ⲙⲟⲩⲓⲧⲁ[luba], *viande*; ⲧⲟⲕ[onw], *partir*; ⲉⲧⲟ[bekwel], *partir*; ⲧⲟⲧ[onw], *enfant*; ⲧⲱⲧⲱ[mwani], *bébé*; ⲧⲟⲗⲟ[bekwel], *bébé*, *nourrisson*, ⲧⲟⲗⲟ[mpiemo], *pousse*, *rejeton*; ⲛⲟⲩⲧⲉ ~ ⲛⲟⲩⲛⲧⲉ ~ ⲛⲟⲩϯ[copte], *dieu*; ⲧⲉ ~ ⲧⲱ[boore], *créer*, *accoucher*, *engendrer*, *enfanter*; ⲧⲁⲁ[mwan], *ancêtre*; ⲧⲁⲣⲁ[ewondo], *père*; ⲧⲁⲧ[bekwel], *père*, *ancêtre*; ⲧⲁⲧ[saamba], *tante paternelle*; ⲁⲧⲁ[sango], *grand-père*; ⲧⲁⲧⲁ[lingala], *papa*; ⲧⲁⲧⲁ[doko], *ancêtre*; ⲧⲁⲧⲁ[lingombe], *ancêtre*; ⲧⲁⲧⲁ[proto-ngiri], *ancêtre*, *grand-parent*; ⲧⲁⲧⲁ[suku], *tante paternelle*; ⲧⲁ[basaa], *père*, *papa*; ⲧⲁ[shiwa], *père*; ⲧⲁⲁ[swo], *père*; ⲧⲁⲇⲁ[ndumu], *père*; ⲧⲁⲧⲁ[mbede], *père*; ⲧⲁⲁⲧⲁ[wandji], *père*; ⲛⲧⲁⲧⲏ[sesotho], *père*; ⲧⲁⲁⲯⲓ[yaka], *père*; ⲧⲁⲧⲁ[bakoko], *père*; ⲧⲁⲧⲏ[vili], *père*; ⲧⲁⲁⲧⲁ[luchazi], *père*; ⲧⲁⲧⲟⲩ[luba], *papa*; ⲧⲁⲁⲯⲓ[punu], *père*; ⲧⲗⲗ[onw], *dieu*; ⲧⲁⲗⲁ[kakabe], *dieu*; ⲧⲁⲗⲁ[bambara], *le Très-Haut*; ⲧⲁⲁⲗⲁ[lategе], *père*; ⲱⲧⲁⲧⲁ[buja], *ancêtre*; ⲧⲁⲁⲣⲁ[lategе], *père*; ⲧⲁⲣ[teke-est], *tante paternelle*; ⲧⲣⲁ[sango], *ancêtres*; ⲧⲓⲣⲁ[pana], *ancêtre*; ⲧⲓⲣⲉ[perge-tegu], *ancêtre*; ⲧⲓⲣⲉ[togo-kan], *ancêtre, ancêtres*; ⲧⲓⲣⲉ[yorno-so], *ancêtre*; ⲉⲛⲧⲏⲣ ~ ⲛ̄ⲧⲉⲉⲣ ~ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲣⲉ[copte], *les dieux*

Ⲑ ⲑ [tʰ, θ, t, d]. Lettre *Theta*. Cette lettre est parfois interchangeable avec le ⲧ [t]. Ex. ⲧⲟ/ⲑⲟ[copte][tɔ], *pays*; ⲧⲁⲁ/ⲑⲁⲁ[kpelle][ta:], *village, champ;* ⲧⲏ/ⲑⲏ[soninké][te], *champ*; ⲧⲁⲓ/ⲑⲁⲓ[susu][taj], *ville*; ⲧⲱⲧⲱ/ⲑⲱⲑⲱ[wandji][toto], *terre*; ⲑⲱⲟⲩⲧ ~ ⲑⲱⲧⲑ ~ ⲑⲟⲟⲩⲧ ~ ⲑⲱⲑ ~ ⲑⲁⲩⲁ[copte], *le dieu Thot*; ⲑⲁϫⲓ[ikota], *serpent*; ⲛⲑⲁⲁⲗⲁ[teke-tye], *serpent*; ⲑⲁⲁⲣⲓ[yaka], *serpent*; - ⲑⲁⲛⲇⲁ[ikota], *dire*, ⲑⲁⲛⲇⲟⲩ[ikota], *annonce*; ⲑⲟⲩⲣ[bekwel], *annonce*; ⲑⲟⲩⲛⲱ[njem], *annonce*, ⲗⲏⲑⲟⲩⲛⲱ[njem], *annoncer*; ⲑⲟⲩⲛⲱ[koonzime], *annonce*, ⲏⲑⲟⲩⲛⲱ[koonzime], *annoncer*; ⲑⲓ[ewondo], *écrire*; ⲉⲑⲓⲓ[bekwel], *chanter*; ⲛⲑⲏⲛⲓ[shiwa], *livre*, *papier*; ⲛⲑⲏⲛⲁ[fang], *écriture*; ⲑⲏⲛ[fang], *écrire*, ⲛⲑⲏⲛ[fang], *livre*; ⲏⲑⲓⲗⲏ[koonzime], *écrire*, ⲏⲑⲓⲏ[koonzime], *être peint*, ⲑⲓⲗⲁ[koonzime] *écriture*

Ⳉ ~ ⳉ [ts]. Lettre *Sampi*. Ex. ⳉⲓⲧ[ewondo][tsit], *animal*, *viande*; ⳉⲓⲣⲓ[shiwa][tsiri], *animal*; ⳉⲁⲃⲁ[teke-tye][tsaba], *nager*; ⳉⲁⲁⲙⲃⲁ[yaka][tsá:mbɑ], *sept*; ⳉⲁⲁⲛⲇⲁ[yaka][tsá:ndɑ], *pagne*; ⳉⲓⲃⲓ[teke-tye][tsibí], *matière fécale*; ⳉⲓⲃⲓ[yaka][tsibí], *matière fécale*, *caca*, *excrément*; ⳉⲓⲙⲓ[yaka][tsimí], *pensée*, *idée*, *avis*; ⲁⳉⲟ[ngiemboon][àtsó], *certain, autre*

Ⲧ ⲧ [ti, tə, de, di]. Lettre *Ti*. Ex. ⲛⲟⲩⲧⲉ [nute] ~ ⲛⲟⲩⲛⲧⲉ [nunte] ~ ⲛⲟⲩϯ[copte][nuti], *dieu*; ⲕⲁϯ [ˈkʼaʔtə], [ˈgaʔda], [ˈkati][copte] « comprendre »; ⲉⲧⲉⲓ ~ ⲉϯⲓ[bekwel][ètíì], *chanter*; ⲉⲧⲓⲁⲩ ~ ⲉϯⲁⲩ[bekwel][ɛtjaw], *se mettre debout*; ⲉⲧⲉⲓ ~ ⲉϯⲓ[bekwel][ètìì], *détacher*, *dénouer*; ⲉⲧⲓⲁ ~ ⲉϯⲁ[bekwel][ètjà], *faible*; ⲧⲓⲏⲃ ~ ϯⲏⲃ[bekwel][tjéb], *cri du chasseur pour animer à la chasse*; ⲧⲓⲁⲃ ~ ϯⲁⲃ[bekwel][tjàb], *piège à éléphant*

ⳉ ⳋ [ʧ, kʲ, ʃ]. Lettre copte *Qima*. Ex. ⲁⲗⲟⳋ [aˈlokʲ]^{copte} « cuisse »; ⳝⲏⳋⲉ [ˈt͡ʃeːkʲə], ⳋⲏⳝⲓ [ˈt͡ʃʰeːt͡ʃi], [ˈʃaːɟi], [ˈʃɪ.ɟi]^{copte} « violet, pourpre »; ⳋⲏⲙ^{bekwel}[ʧêm], *singe*; ⲉⳋⲏ^{bekwel}, *dire*; ⲉⳋⲏⲗ^{bekwel}[èʧèl], *accrocher*; ⲉⳋⲏⲗ^{bekwel}[èʧél], *sauter*; ⲉⳋⲓⲙ^{bekwel}[èʧîm], *crier*; ⳋⲓⲙ^{bekwel}[ʧîm], *boulette pilée*, *manioc pilé*; ⳋⲟⲩⲣ^{bekwel}[ʧún], *cou*

En copte, cette lettre connaît des variations phonétiques: ⳋ [ʧ] ~ ⳝ [ʤ] ~ Ⳓ [ʃ] ~ ⲕ [k]. Ex. ⳋⲱ ~ ⲕⲱ^{copte}, *continuer*; ⳋⲟⲩ ~ ⳝⲟⲩ^{copte}, *continuer*; ⳋⲁⲗⲉ ~ Ⳓⲁⲗⲉ^{copte}, *une personne estropiée*. Les langues éthiopiennes modernes connaissent aussi ce phénomène. Ex. ⳋⲏⲙⲁ^{ikota}[ʧema], *singe* ~ ⲕⲏⲙⲁ^{tetela}[kema], *singe*; ⲉⳋⲏ ~ ⲉⲕⲏ^{bekwel}, *dire*

Ⲟⲩ ⲟⲩ [u, uː, w]. Ensemble de lettres empruntées au grec. Ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ^{copte}[usiri], *Osiris*; ⲙⲟⲩⲙⲁ^{bekwel}[muma], *femme*; ⲕⲟⲩⲙⲁ^{bekwel}[kuma], *manioc*; ⲉⲇⲟⲩⲁⲗ^{bekwel}[ɛdual], *enfermer*; ⲉⲇⲓⲟⲩⲁⲗ^{bekwel}[ɛdiwal], *fermer*; ⲫⲓⲟⲩ^{bolgo}[ɲiw], *oiseau*; ⲁⲤⲛⲏⲟⲩ^{copte}[aɦnew], *nu*; ⲉⲣⲏⲟⲩ^{copte}[ɛrew], *camarades*; ⲥⲛⲟⲩ^{copte}[sew], *temps*; ⲧⲛⲟⲩ^{copte}[tew], *vent*; Ⲥⲏⲟⲩ^{copte}[ɦew], *profit*, *avantage*; ⲟⲩⲙⲃⲟⲩⲁ^{mwani}[umbwa], *chien*; ⲙⲃⲟⲩⲁⲛⲇⲏ^{ikota}[mbwande], *chien*; ⲁⲛⲟⲩⲡ^{copte}[anup], *Anubis*; ⲙⲡⲟⲩⲛ^{njem}[mpwe], *chien*

Ⲩ ⲩ [u, w, v, i]. Lettre *upsilon* empruntée au grec. Ex. ⲙⲁⲩ^{copte}[maw], *mère*; ⲉⲣⲏⲩ^{copte}[ɛrew], *camarades*; ⲧⲁⲩ^{bekwel}[taw], *chèvre*. Ce glide sera principalement (mais pas uniquement) utilisé en fin de mots; le digraphe ⲟⲩ [w] pourra également être utilisé dans certains mots (CHERIX,1986). Ex. ⲙⲁⲩ^{copte}[maw], *mère*; ⲛⲁⲩ^{copte}[naw], *voir;* ⲁⲩⲱ^{copte}[awo], *et;* ⲁⲤⲛⲏⲩ^{copte}[aɦnew], *nu*; ⲥⲛⲩ^{copte}[sew], *temps*; ⲧⲛⲩ^{copte}[tew], *vent*; Ⲥⲏⲩ^{copte}[ɦew], *profit*, *avantage*; ⲃⲏⲗⲁⲩ^{bekwel}[belaw], *chaleur, sueur*; ⲃⲁⲩ^{bekwel}[baw], *autrui*; ⲉⳇⲱⲁⲩ^{bekwel}[ɛɟoːaw], *être appelé*, ⲉⲕⲟⲩⲛⲁⲩ^{bekwel}[ɛkunaw], *être près*, *proche*; ⲫⲓⲟⲩ^{bolgo}[ɲiw], *oiseau*; ⲃⲟⲟⲩ^{bekwel}[bɔw], ⲙⲟⲟⲩ^{bekwel}[mɔw], ⲓⲟⲟⲩ ~ ⲗⲟⲟⲩ^{bekwel}[jɔw], *leur, leurs (possessif)*

Ⳉ ⳉ [w]. Lettre *wau* de l'ancien nubien. Elle semble dérivée du méroïtique. Ex. ⳉⲉⲗ ~ ⲟⲩⲉⲗ ~ ⲟⲩⲉⲣ^{onw}[wel, wer], *un*, *unique*, *seul*; ⳉⲁⲧ ~ ⲟⲩⲁⲧ^{bekwel}[wat], *un*; ⳉⲉ ~ ⲟⲩⲉ̄^{onw}[we], *dire*; ⳉⲟⲩⲡ^{bekwel}[wup] ~ ⲟⲩⲟⲩⲡ^{bekwel}[wup], *chauve-souris*; ⲉⳉⲟⲩⲥ^{bekwel}[ɛwus] ~ ⲉⲟⲩⲟⲩⲥ^{bekwel}[ɛwus], *lancer*; ⳉⲟⲩⲙ^{bekwel}[wum] ~ ⲟⲩⲟⲩⲙ^{bekwel}[wum], *vide*; ⲉⳉⲟⲩⲙ^{bekwel}[ɛwum] ~ ⲉⲟⲩⲟⲩⲙ^{bekwel}[ɛwum], *meule*; ⲙⲉⳉⲟⲟ^{bekwel}[mɛwɔː] ~ ⲙⲉⲟⲩⲟⲟ^{bekwel}[mɛwɔː], *graisse*

Nous trouvons judicieux de prioriser cette lettre dans certains mots qui ont la succession des sons [wu]. Par contre, quand il s'agira de reproduire le glide intervocalique [w], ⲟⲩ apparaît moins imposant, et pour le glide [w] final, la lettre ⲩ [w] sera adéquate. Nous signalons que ces choix sont tout à fait arbitraires, obéissant à notre sens de l'art, du visuel et de la présentation. Ex. ⳉⲁ ~ ⲟⲩⲁ^{bekwel}[wa], *type de singe*; ⲟⲩⲁ^{copte}[wa], *un*;

ογⲁⲧ[bekwel][wat], *un*; ογⲁⲁⲁ[basaa][wada], *un*; ⳟϵλ ~ ογϵλ ~ ογϵр[onw][wel, wer], *un*, *unique*, *seul*; ϵογⲁⲥ ~ ϵⳟⲁⲥ[bekwel][ɛwas], *jumeau*, ογⲁⲁⲥ ~ ⳟⲁⲁⲥ[makaa][wa:s], *jumeau*, ⲁογⲁⲁ ~ ⲁⳟⲁⲁ[mpiemo][awa:], *jumeau;* внλⲁγ[bekwel][belaw], *chaleur*, *sueur*

En copte, le *macron conjoint moitié gauche*, et *le macron conjoint moitié droit* sert à distinguer la graphie de certains mots. Cette application est reproductible avec la police *Antinoou* (police standard de l'écriture copte). Comme les polices *Arial* et *Times New Roman* ne permettent cette fonctionnalité, nous avons essayé d'appliquer compte de la semi-voyelle [ɥ], nous avons décidé de placer un *macron combinaant moitié gauche* sur le o̅ et un *macron combinant moitié droite* sur le ̅γ pour produire à peu près ce qui y ressemble, afin d'orthographier la semi-voyelle [ɥ] bekwel. Ainsi, nous l'écrirons avec le digraphe ογ [w] diacrité par faute de logiciel adéquat (*LibreOffice Writer* + police *Antinoou*) nous permettant d'insérer le tréma sur ces lettres coptes, comme c'est le cas pour son équivalant latin proposé plus loin (ẅ). Ex. кo̅γнλ[bekwel][kɥîl], *tortue*; кo̅γнⲇι[samayi][kɥidi], *tortue*; ϵкo̅γнλ[bekwel][ɛkɥil], *arriver*; ϵкo̅γιт[bekwel][ɛkɥit], *tomber (chose)*; ϵкo̅γⲁλ[bekwel][ɛkɥal], *écrire*; ϵкo̅γϵ[bekwel][ɛkɥɛ], *tomber*, *chuter*; ϵкo̅γϵλ[bekwel][ɛkɥɛl], *aimer*; ϵкo̅γϵс[bekwel][ɛkɥɛs], *se dépêcher*; кo̅γϵтϵ[bekwel][kɥété], *machette*; ϵкo̅γϵz[bekwel][ɛkɥɛz], *balai*; ϵгo̅γⲁ[bekwel][ɛgɥâ], *regarder*; ϵгo̅γϵ[bekwel][ɛgɥɛ], *mourir;* ϵгo̅γϵι[bekwel][ɛgɥi:], *laver*; ϵгo̅γιϧⲁ[bekwel][ɛgɥija], *se laver*; νгo̅γϵι[bekwel][ŋgɥi:], *chef*; ϵгo̅γιν[bekwel][ɛgɥín], *le pus*; гo̅γнм[bekwel][gɥem], *silence*; гo̅γнс[bekwel][gɥés], *soleil, soif*; гo̅γнс[bekwel][gɥěs], *os, arête*

Ainsi, nous avons les oppositions suivantes: ϵгo̅γⲁ[bekwel][ɛgɥa], *regarder* ≠ ϵгογⲁ[bekwel][ɛgwa], *entendre*, *comprendre;* ϵкo̅γⲁλ[bekwel][ɛkɥal], *écrire* ≠ ϵкογⲁλ[bekwel][ɛkwal], *mordre*.

Z z [z]. Lettre *Zēta*. Ex. zωoν[copte][zoɔn], *animal*; zωк[bekwel][zok], *éléphant*; zωкоγ[ikota][zoku], *éléphant*; zокоγ[samayi][zɔku], *éléphant*; zⲁ[bekwel][za], *faim*; zн[bekwel][ze], *chemin*; zнλ[bekwel][zel], *barbe*; мнzоγк[bekwel][mizuk], *souffrance*; ϵzϵм[bekwel][ɛzɛm], *bruit*; zоγωм[bekwel][zwom], *buffle*; Nⲇⲁⲁмι [ndzaami][latege], *Créateur*; Nⲇιⲁмι [ndziami][ndumu], *Créateur*; Nⲇⲁмι [ndzami][mbede], *Créateur*; Nzιϵм ~ Zιϵм[koonzime], *Créateur*; Nzⲁмн[fang], *Créateur*; Nzⲁмвн[lingala], *Créateur*; Nzⲁмвн[ikota], *Créateur*; Nzⲁмвι[kongo], *Créateur*; Nzⲁⲁмвι[wandji], *Créateur*; Nzⲁⲁмвι[vili], *Créateur*; Zⲁмвⲁ[ewondo], *Créateur*; Zⲁмвн[ikota], *Créateur*; Zⲁмвн[swo], *Créateur*; Zⲁмвι[ikota], *Créateur*; Zϵмв[mpumpong], *Créateur*, Zϵмвι[makaa], *Créateur*; Zϵϵв[bekwel], *Créateur*

o̅ . En copte, la *surligne combinante* indique qu'un mot a été abrégé ou contracté. Ex. п̅н̅ⲁ[copte] pour пнϵγмⲁ[copte], *esprit*; х̅с̅ pour Хριсτос (« Christ »).

Pour des raisons d'économie linguistique, nous utilisons la surligne pour indiquer certaines variantes consonantiques, en l'occurrence le [b̰], le [d̰] et le [g̰], écrits bh, dh et gh par Akoula & Garyzas (2020). Ainsi, le macron contractera deux consonnes produisant un seul son. Ex. ⲇ̄ⲏⲙ^{bekwel}[d̰em] pour ⲇϩⲏⲙ^{bekwel}, *frère*; ⲃ̄ⲓ^{bekwel}[b̰i] pour ⲃϩⲓ^{bekwel}, *pluie*; ⲇ̄ⲟⲟ^{bekwel} pour ⲇϩⲟⲟ^{bekwel}, *noir.* Dans ce dernier mot, comme le ⲇ reçoit déjà un macron, contraction de ⲇ [d] et ϩ [h], nous ne voyons pas l'utilité de contracté les deux ⲟⲟ, car cela rendrait la graphie peu attrayante (ⲇ̄ⲟ̄) du point de vue visuel.

Nous préférons donc écrire ces sons digraphes (bh, dh, gh) avec la *surligne*, qui contracte la seconde lettre, car nous trouvons ces digrammes trop lourds visuellement. Ex. ⲃϩⲓⲉ^{bekwel}, *chien*, ⲅϩⲱⲓ^{bekwel}, *panthère*, ⲉⲇϩⲟⲩⲟⲩ^{bekwel}, *bosse* ~ ⲃ̄ⲓⲉ^{bekwel}, *chien*, ⲅ̄ⲱⲓ^{bekwel}, *panthère*, ⲉⲇ̄ⲟⲩⲟⲩ^{bekwel}, *bosse*.

Nous avons choisi d'écrire ces lettres (avec une *surligne*) comme *allographes* (variantes orthographiques) avec les polices *Arial* et *Times New Roman* (polices utilisées dans la plupart des écrits). Ainsi, comme la majorité des éditeurs exige un format textuel avec l'une des polices mentionnées, et que les programmes standards d'édition (notamment *Google Documents*) ne reproduisent pas certains diacritiques sur des caractères coptes (le programme *LibreOffice Writer* permet cette application), nous avons décidé de proposer deux manières d'orthographier les consonnes [b̰], [d̰] et [g̰]: une *surligne* avec les polices *Arial* et *Times New Roman* (ⲃ̄, ⲇ̄, ⲅ̄) et un *point souscrit* avec la police *Antinoou* (ⲃ̣, ⲇ̣, ⲅ̣). À la fin de ce document nous présentons la traduction bekwel d'un conte mpumpong (DJIAFEUA,1989). Nous avons écrit ce conte en trois versions: *version 1* (écrite avec les lettres coptes et la police *Arial*), *version 2* (écrite avec les lettres coptes et la police *Antinoou*), *version 3* (écrite avec les lettres latines et la police *Arial*). Nous présentons ci-dessous (image 2) quelques lettres supplémentaires (et l'application des diacritiques à l'aide de la police *Antinoou*).

Image 2: lettres supplémentaires

Lettres supplémentaires

Ⱁ ⱁ [d̥]. ⱁⲁ [d̥a]^{bekwel}, « petit-enfant, descendant »

Ï ï [i, j]. ϭⲃⲟï [ʧ.bɔj]^{copte} « main »; ϩⲁï [haj]^{copte} « époux, mari »; ⲅ̣ⲱï [g̥oj]^{bekwel} « léopard »; ⲙⲁï [mą́j]^{bekwel} « chat ».

Ⲅ̣ ⲅ̣ [g̥]. ⲅ̣ⲱⲓ [g̥oj]^{bekwel}, « léopard, panthère »

Ⱁ ⱁ, Ⲍ ⲍ, [d͡z]. Le français québécois transforme le **d** en [d͡z] lorsqu'il est suivi par une voyelle antérieure. Ex. *adulé* se prononcera [ad͡zyle], *du* [d͡zy] en français québéquois;; *day* [ˈd͡zeˑɪ̯], dans les dialectes anglais du Broad Cockney, New York, Scouse; *zat* [d͡zad] (« buffle ») en Tyap; *zic* [d͡zɨk] (« dire ») en roumain; *zero* [ˈd͡zɛːro] (« zéro ») en italien. Ex. Ⲛⱁⲁⲁⲙⲓ, Ⲛⲍⲁⲁⲙⲓ [nd͡zaami]^{latege} (« Créateur »); Ⲛⲍⲁⲙⲏ [nzamə]^{fang} (« Créateur »).

Considérant la lettre *Shima* ⱁ /c/, du copte ancien, laquelle ressemble, du point de vue graphique, au *Dalda* ⱁ [d, t], nous proposons cette lettre dans l'alphabet bekwel, et par extension, l'alphabet des langues éthiopiennes, pour rendre compte du phone [d͡z], afin d'orthographier les mots étranger ayant ce son. Étant phonologiquement semblable à *Qima* ϭ /c/ qui, lui est allophone de *Janja* ϫ /č/, il apparaît évident que [d͡z] est un allophone de [d], [ɟ], [ʤ], et [t]. Par conséquent, orthographier [d͡z] avec la lettre *Shima* nous semble viable, car la ressemblance graphique avec les lettres *Dalda* et *Janja* faciliterait le processus d'étymologisation et de reconnaissance, du point de vue visuel, des cognats.

Ÿ ÿ [ɥ]. Ex. ⲕÿⲏⲗ [kɥîl]^{bekwel} (« tortue »)

Ż ż [ʒ]. Ex. ⲉżⲉ [ɛ.ʒɛ]^{bekwel}, ⲉⲍⲉⲓⲉ [ɛ.zjɛ]^{bekwel} (« venir »). Comp. żona /ˈʐɔ.na/, [ˈʒɔ.na]^{polonais} (« femme, épouse »).

Ⲫ ⲫ, Ϥ ϥ [p͡f]. En copte, ⲑ correspondait à la suite de consonnes ⲧϩ, soit /th/ (ⲑⲉ = ⲧϩⲉ /the/), ⲯ pour ⲡϩ /ps/, ⲭ pour ⲕϩ /kh/ et ⲝ pour ⲕⲥ /ks/. Ex. ⲑⲟⲩⲝ = ⲑⲟⲩⲕⲥ; ⲝⲟⲩⲣ = ⲕⲥⲟⲩⲣ; ⲯⲓⲧ = ⲡⲥⲓⲧ; ⲯⲟⲗⲥⲉⲗ = ⲡⲥⲟⲗⲥⲉⲗ. Ex. ⲕⲟⲩⲙⲁ [kuma]^{bekwel} « riche »; ⲫⲟⲩⲙⲁ [p͡fuma]^{kwasio} « riche ».

Notre choix pour ce graphème pour rendre compte du phonène /p͡f/ s'inspire également de l'italien: *infatti* [iŋˈp̪͡fät̪͡t̪i]^{italien} « en effet » (dans quelques dialectes italiens du centre-sud).

Ⲃ̣ ⲃ̣ [b̥]. ⲃ̣ⲱⲛ [b̥ón]^{bekwel}, « candidat à la circoncision »

Ⲃ̱ ⲃ̱ [g͡b]. Ex. *n-leq̄evēn* [n.lɛ^{ŋm}g͡b^{w}ɛβɪn]^{volow} « femme »; ⲛⲁⲃ̱ⲁ [na.g͡bá]^{bekwel} « grenouille ».

Ⲃ̈ ⲃ̈ [b͡v]. Notre choix pour ce graphème (ⲃ avec un *tréma*) pour rendre compte du phonène /b͡v/, puisque en copte ⲃ possède déjà les deux valeurs phonétiques [b, β] et [v]. Nous nous somme également inspirés de l'italien: *in vetta* [iŋˈb̪͡vet̪t̪ä]^{Italien} « au sommet » (dans quelques dialectes italien du centre-sud). Ex. ϣⲓⲗⲉⲃ̈ⲟⲩ [ʃileb̪͡vu]^{tsonga} « menton ».

Ⲕ̇ ⲕ̇ [k͡p]. Ex. *pápá* [k͡pák͡pá]^{yoruba} « champ »; *lúc* [luk͡pɬ˥]^{vietnamien} « temps »; ⲉⲕⲟⲩⲁ [ɛ.kwá]^{bekwel}, ⲉⲕ̇ⲁ [ɛ.k͡pá]^{bekwel} « mot, parole ».

En parcourant les alphabets copte et de l'ancien nubien, j'ai trouvé nécessaire de ressusciter les lettres du copte ancien et de l'ancien nubien[13] pour les faire revivre dans les langues éthiopiennes (africaines) modernes, le bekwel, l'une de mes langues maternelles, étant parmi les précurseurs de ce nouveau projet. Nous rappelons que ceci est une ébauche de proposition orthographique. Par conséquent, nous sommes conscients qu'elle contient des lacunes (en tant qu'initiative que l'on pourrait qualifiée de pionnière).

Orthographe à partir des lettres latines

Nous savons que les lettres latines proviennent de l'alphabet *étrusque* ou *phénicien* (HUBERT & MAVOUNGOU, 2010), qui est également à l'origine de l'alphabet grec. D'après Diop (1954 apud MbocK, 2014, p. 179), "Ce sont les Étrusques qui ont apporté tous les éléments de la civilisation égyptienne sur la presqu'île italique: art, religion, art divinatoire." Lods (1933, p. 474-475), quant à lui, pose cette question: "D'où venait cet *alphabet hellénique*? Les Grecs n'avaient pas la prétention de l'avoir inventé. Ils avaient conservé le souvenir d'avoir reçu leur système d'écriture des *Phéniciens*. Ils donnaient à leurs caractères les noms de *φοινικικά* ou *φοινικήϊα*, « lettres phéniciennes »". Mbock (2014, p. 22) va dans le même sens en disant que, "L'alphabet grec est issu des lettres phéniciennes, elles-mêmes dérivées des *mdw ntr*". Ainsi, nous déduisons qu'une bonne partie de l'écriture moderne à une origine éthiopienne, ce qui fait de ce travail une réappropriation de l'héritage éthiopien (africain).

Dans cette proposition orthographique, nous étudierons uniquement certaines lettres qui suscitent notre intérêt. Par exemple, le A ne fera pas partie de ce corpus, car il ne pose pas de problème; c'est une lettre basique présente dans la plupart des langues.

Pour l'orthographe à base des lettres latines du bekwel, nous nous sommes inspirés en partie des travaux de Akoula & Garyzas (2020), qui ont publié un manuel d'alphabétisation en bekwel, de l'Alphabet des langues du Gabon (HUBERT & MAVOUNGOU, 2010), ainsi que des orthographes d'autres langues éthiopiennes (africaines) et du monde.

13 "Tel a été le sort du Copte, dans les livres de dévotion & d'église, les seuls connus où il existe, les Prêtres et les Moines ne l'entendent plus; & en Égypte comme en Syrie, Musulman ou Chrétien, tout parle Arabe, & n'entend que lui (VOLNEY, 1785, p. 78)

Pour écrire le son [b̰] (CHEUCLE, 2012; 2014), nous utilisons la lettre B̰, c'est-à-dire un B avec un *anneau* ou *rond souscrit* (diacritique), semblable au *point souscrit* ou *nuqtā* (diacritique) des lettres Ẹ [ɛ], Ọ [ɔ] et Ṣ [ʃ] du yoruba du Nigéria. Pour ce son, Akoula & Garyzas (2020) proposent l'orthographe bh dans leur manuel d'alphabétisation en bekwel. L'*Alphabet Phonétique International* utilise l'*anneau souscrit* pour marquer les consonnes sourdes ou non voisées. Ainsi, b̰ est une variante sourde de b. C'est un son intermédiaire entre b [b] (sonore) et p [p] (sourd). Ex. ɛb̰ap[bekwel][ɛb̰ap], *aile* ~ empabaa[koonzime][èmpàbàá], *aile*, ampabɔ[mpiemo][àmpàßɔ̃], *aile*; b̰yɛ[bekwel][b̰jɛ], *chien* ~ mpye[koonzime][mpjê], *chien*, mpi[mpiemo][mpĩ], *chien*, mpwe[njem][mpwê], *chien*; b̰e[bekwel][b̰e], *marmite* ~ mpe[mpiemo][mpe], *marmite*, mpɨ[njem][mpɨ̃], *marmite*.

Dans son travail descriptif de la langue bekwel, Cheucle (2008) fait correspondre le son [ɓ] dans les mots suivants: 'ɓi', *pluie*; 'ɛɓil', *charbon*. Toutefois, il y a une certaine irrégularité ou variation dans la transcription de ce son, car elle le transcrit également dans les mots tels que 'ɛˈɓɛ', *porte*, 'ɛɓɪl', *sein*, qui, généralement se prononcent avec un [b] simple. Plus tard, Cheucle (2012; 2014) transcrit les mots 'b̰i', *pluie*; et 'ɛb̰il', *charbon* avec le son [b̰], et les mots 'ɛbɛ', *porte*, 'ɛbel', *sein*, avec le son [b].

Certaines langues utilisent l'*anneau suscrit* (å) pour produire certains sons: Ex. cåt[picard][kɒt, kat, kot], *chat*; tchvå[wallon], *cheval*; djåzer[wallon][d͡ʒɔːˈze], *parler*. C'est pourquoi, nous avons choisi d'adopter l'*anneau souscrit* (a̰) pour orthographier certaines consonnes spécifiques bekwel.

Dans le site *Reflex*, où elle recense le lexique bekwel, Cheucle (2012) utilize le son [b̰] pour transcrire le b sourd. Et, comme Akoula & Garyzas (2020) se sont penchés sur la question de l'orthographe bekwel, nous avons vérifié comment ils écrivent les mots transcrits par Cheucle avec les sons [b], [ɓ] et [b̰].

Bouka (1995): byê, *chien*

Cheucle (2008): bje:r, *voix* (pluriel); ɛɓil, *charbon*; bjɛ, *chien*; ɓi, *pluie*; ba:z, *côte*; bum, *fruits*; bɪt, *poitrines*; seɓa:β, *grand-père*; ɲeba:β, *grand-mère*; ɓo:β, *visage*; bwo:, *cheveu*

Cheucle (2012): b̰wà, *mortiers*; b̰èk, *semence*; b̰yéd, *voix* (pluriel); b̰yén, *fesses*; b̰óz, *flaques d'eau*, *mares*; b̰àzá, *flèches*; b̰âm, *détonation* (*fusil*); èb̰íl, *charbon*; b̰yê, *chien*; b̰ě, *marmite*; b̰í, *pluie*; b̰íì, *palmier*; b̰àz, *côte*; b̰àm, *cicatrices*; b̰ŭm, *fruits*; b̰êt, *poitrines*; b̰yân,

colobes guereza; b̰în, *doigts*; séb̰áb, *grand-père*; ɲéb̰áb, *grand-mère*; b̰wób, *visage*; b̰îs, *derrière*; b̰wòò, *cheveu*

Cheucle (2014): b̰jê, *chien*; b̰í, *pluie*; b̰àm, *cicatrices*; b̰ūm, *fruits*; b̰wà, *mortiers*; b̰êt, *poitrines*; b̰ján, *colobes guereza*; b̰jád, *pistes*; b̰în, *doigts*; b̰àːz, *côte*

Akoula & Garyzas (2020): bhwak, *mortiers*; bhek, *semence*; bhieed, *voix* (pluriel); bhen, *fesses*; bheez, *mares*; bhaaza, *flèches*; bham, *cicatrices*; bhum, *fruits*; bham, *détonation* (*fusil*); bhyɛ, *chien*; bhí, *pluie*; bhî, *palmier*; bhaaz, *côte*; bhwoob, *figure* (*visage*); bhet, *poitrines*; bhe, *marmite*; bhis, *après*

Wycliffe Bible Translators (2020): bhaab, *père*, *grand-père*, *ancêtre*; bhwoob, *visage*; bhis, *derrière*, *après*

Cheucle (2008): ɛˈɓiː, *voir*; ɓɔn, *enfants*; ɓok, *hanche*; ɓut, *les gens*; ɛˈɓɛ, *porte*; ɛˈɓɛ, *planter* (cultiver); ɛɓɪl ~ ɓêl, *sein*; ɓɔːɣ ~ ɓéɣ, *mâchoire*; iˈɓa, *deux*; ɓum, *fruit*; ɓit ~ bɪt ~ ɓɪtʰ, *poitrine*; ɓjaː ~ ɓjàkʰ, *épaule*; ɛɓɔ̃ŋ ~ ɓóŋ, *genou*

Cheucle (2012): ɛ̀bɛ̀ɛ̀, *voir*; bón, *enfants*; bôk, *hanche*; bôt, *les gens*; ɛ̀bɛ̂, *porte*; ɛ̀bɛ̀, *planter;* ɛ̀bêl, *sein*; bóg, *mâchoire*; íbá, *deux*; bŭm, *fruit*; byà, *épaule*; ɛ̀bóŋ, *genou*

Cheucle (2014): bôt, *les gens*; bóːɣ, *mâchoire*; būm, *fruit*; bêt, *poitrine*

Akoula & Garyzas (2020): ɛbee, *voir*; bok, *hanche*; bot, *les gens*; ɛbɛ, *porte*

Wycliffe Bible Translators (2020): ɛbee, *voir*; bɔn, *enfants*; bot, *les gens*; ɛbɛ, *porte*

Cheucle (2008): ɛbja, *accoucher*; bwõː, *peur*; ɛbɪla, *trouver*; ɛbula, *retourner*, *revenir*; mbɔ ~ ɓô, *main*

Cheucle (2012): ɛ̀byâ, *accoucher*; bwóɔ́, *peur*; ɛ̀bɛ̀là, *trouver*; ɛ̀búlà, *retourner*, *revenir*; mbɔ̂, *main*, *bras*

Akoula & Garyzas (2020): ɛbya, *accoucher*; ɛbɛla, *trouver*

Wycliffe Bible Translators (2020): ɛbya, *accoucher*; bwoo, *peur*; ɛbɛla, *trouver*

Le son [b] est une consonne *occlusive bilabiale voisée*, alors que [ɓ] est une consonne *occlusive injective bilabiale voisée*. D'un autre côté, [ḅ] est une consonne *occlusive injective bilabiale sourde*, ce qui fait de [ḅ] une consonne *occlusive bilabiale sourde*.

Après cette exposition, nous préférons finalement écrire le son [ḅ] avec la lettre ḅ au lieu du *digramme* bh proposé par Akoula & Garyzas (2020).

Ḅ ḅ [ḅ]. Ex. ɛḅap[bekwel][ɛḅap], *aile*; ɛḅil[bekwel][ɛḅil], *charbon*; ḅyɛ[bekwel][ḅjɛ], *chien*

B b [b, ɓ]. Ex. ɛbee[bekwel][ɛbeː, ɛɓeː], *voir*; bok[bekwel][bok, ɓok], *hanche*; bot[bekwel][bot, ɓot], *les gens*

Pour écrire le son [ḍ], nous utilisons le Ḍ (d avec un *anneau souscrit*). Ce phone [ḍ] est une variante sourde de [d]; c'est un son intermédiaire entre d [d] (sonore) et t [t] (sourd). Ex. ḍa[bekwel][ḍa], *petit-enfant* ~ nta[koonzime][nta], *petit-enfant*; ḍɛn[bekwel][ḍɛn], *écrit, lettre (correspondance), connaissance* ~ nten[fang][nten], *livre*; ɛḍuu[bekwel][ɛḍuː], *bosse* ~ entuo[koonzime][èntúó], *bosse*

Bouka (1995): èɗàː, *passer*

Cheucle (2008): ɗjeːβ, *petit frère*; diri, *autre*; ɛɗaː, *surpasser* (dépasser); mɛɗik, *forêts*; naːi ˈɗim, *aveugle*; ɗim, *frère*; ɗɔː, *noir*; mɔːɗaː, *petit-fils, petite-fille*;

Cheucle (2012): ḍyěb, *petit frère*; ḍìdî, *autre*; èḍàà, *surpasser* (dépasser); mèḍík, *forêts*; náàìḍìm, *aveugle*; ḍém, *frère*; ḍìwà, *arc-en-ciel*; ḍɔ̀ɔ́, *noir*; ḍèbè, *mouton*; móóḍà, *petit-enfant*

Cheucle (2014): ḍém, *frère*; ḍìwà, *arc-en-ciel*; ḍɔ̄ː, *noir*; ḍèbè, *mouton*

Akoula & Garyzas (2020): dhyeeb, *petit frère*; dhiiti, *autre*; ɛdhaa, *passer* (dépasser); mɛdhik, *forêts*; dhɔɔ, *noir*;

Wycliffe Bible Translators (2020): dhiiti, *autre*; dha, *petit-enfant*

Cheucle (2008): ˈɗis, *oeil*; ɛɗu, *suivre*; ɛɗuma, *tomber*; ɗo, *cuisse*, *jambe*; ɗo, *nez*; ɗɛːs, *menton*; ɗin ~ în, *nom*

Cheucle (2012): dîs, *oeil*; èdû, *suivre*; èdùmà, *tomber*; dô, *nez*; dês, *menton*; dò, *jambe*; dîn, *nom*

Wycliffe Bible Translators (2020): ɛdu, *suivre*

Le son [d] est une consonne *occlusive alvéolaire voisée*, alors que [ɗ] est une consonne *occlusive injective alvéolaire voisée*.

Dans le site *Reflex*, Cheucle (2012) transcrit le son [ḍ] pour la variante sourde de d. Ainsi, nous préférons écrire le [ḍ] par le monogramme ḍ (un d avec un *anneau souscrit*) au lieu du digramme dh.

Ḍ ḍ [ḍ]. Ex. ḍyeb[bekwel][ḍjeb], *petit frère*; ḍiri[bekwel][ḍiri], *autre*; ɛḍaa[bekwel][ɛḍaː], *passer*, *dépasser*, *surpasser*; ḍa[bekwel][ḍa], *petit-enfant*; ḍɛn[bekwel][ḍɛn], *écrit*, *lettre (correspondance)*, *connaissance*; ɛḍuu[bekwel][ɛḍuː], *bosse*

D d [d, ɗ]. Ex. dis[bekwel][dis, ɗis], *oeil*; ɛdu[bekwel][ɛdu, ɛɗu], *suivre*; ɛduma[bekwel][ɛduma, ɛɗuma], *tomber*; do[bekwel][do, ɗo], *nez*; dɛs[bekwel][dɛs, ɗɛs], *menton*; do[bekwel][do, ɗo], *jambe*; din[bekwel][din, ɗin], *nom*

Pour écrire le son [ʧ], nous utilisons le C, lettre déjà utilisée par certaines langues éthiopiennes: hausa, ciluba, swahili. Pour le son [ʧ], Akoula & Garyzas (2020) écrivent ts.

Lia (1999): eci, *interdits*;

Cheucle (2008): itʃal, *mensonge*; tʃik, *vie*; ɛtʃel, *sauter*; ɛtʃeːɣ, *éviter*; ɛˈtʃɪːr ~ ɛkɪːr, *envoyer*; tʃʊ̃ŋ, *cou*

Cheucle (2012): icál, *mensonge*; cìk, *vie*; ècél, *sauter*; écég, *éviter*; ècèd, *envoyer*; cóŋ, *cou*; cíd, *rive*; ècîm, *crier*; cì, *interdit* (ìcì, *interdits*);

Cheucle (2014): cíːr, *rive*; ècîm, *crier*

Akoula & Garyzas (2020): etsal, *mensonge*; ɛkyeed, *envoyer*; tsuŋ, *cou*

Wycliffe Bible Translators (2020): tsi, *interdit* (etsi, *interdits*); ɛtsim, *crier*;

Proposition orthographique: ci, *interdit* (ici, *interdits*); ɛcim, *crier*;

C c [ʧ]. Ex. Cina^{italien}[ˈtʃiːna], *Chine*; ciambella^{italien}[tʃamˈbɛlla], *donut*; čuođi^{se}[ˈtʃuo̯ðiː], *cent*; ɛcak^{bekwel}[ɛʧak], *être sauvé*; cik^{bekwel}[ʧik], *vie*, *salut*; ɛcel^{bekwel}[ɛʧel], *sauter*; ɛcer^{bekwel}[ɛʧer], *envoyer*; cú^{ngiemboon}[tʃú], *profondeur*; cʉ́ŋ^{ngiemboon}[tʃɯ̋ŋ], *très acide*; ical^{bekwel}[itʃal], *mensonge*; cuŋ^{bekwel}[tʃuŋ], *cou*; cir^{bekwel}[tʃir], *rive*; ɛcim^{bekwel}[ɛtʃim], *crier*

Pour écrire le son [ɟ], nous utilisons le J, lettre déjà utilisée par certaines langues éthiopiennes (africaines): swahili, luba. Pour l'orthographier, Akoula & Garyzas (2020) proposent le digraphe dj.

Cheucle (2008): ɛˈdjɛ, *dent*; djem, *langue* (organe); ɛdjek, *apprendre*; djemɛn, *demain*; ɛdjaw, *loin*; nadʒɛndʒao, *grand* (taille); ɛˈdjao / ɛˈdjaw, *long*; ndʒaw, *maison*; ɲdʒa, *boyaux*; ɛ'dʒɛ / ɛ'djɛ, *donner*;

Cheucle (2012): ɛ̀jɛ̀, *dent*; jêm, *langue* (organe); ɛ̀jêk, *apprendre*; njɛ̀, *chute*; ɛ̀jàò, *loin*; nǎjɛ́njàw, *grand*; ɛ̀jàw, *long* (grand); njáw, *maison*; jân, *colobe guereza*; njâ, *boyaux*; ɛ̀jɛ̀, *donner*; ɛ̀jóò, *appeler*;

Cheucle (2014): ɛ̀ɟɛ̀, *dent*; ɟôŋ, *étranger*; ɲɟáw, *maison*; ɟàn, *colobe guereza*; ɟád, *piste*; ɟǐn, *doigt*; ɛ̀ɟòː, *aiguiser*;

Akoula & Garyzas (2020): ɛdjɛ, *dent*; djem, *langue* (organe); ɛdjek, *apprendre*; ndjɛ, *chute*

Wycliffe Bible Translators (2020): ɛdjek, *apprendre*; ndjaa, *maison*; ndja, *boyaux*; ɛdjɛ, *donner*; ɛdjoo, *appeler*

Ceci nous amène à proposer et adopter la lettre J:

J j [ɟ]. Ex. jicho^{swahili}[ɟiʧo], *oeil*; maji^{swahili}[maɟi], *eau*; ɛjɛ^{bekwel}[ɛɟɛ], *dent*; jem^{bekwel}[ɟem], *langue* (organe); ɛjek^{bekwel}[ɛɟek], *apprendre*; njɛ^{bekwel}[ŋdʒɛ], *chute*; jɛmɛn^{bekwel}[ɟɛmɛn], *demain*; ɛjaw^{bekwel}[ɛɟaw], *loin*

Pour écrire le son [ʤ], nous utilisons J̥ (j avec un *anneau souscrit*). Ce phone [ʤ] est une variante (allophone) de [ɟ]. Pour l'orthographier, Akoula & Garyzas (2020)

proposent le trigramme djh. Ce son [ʤ] est considéré être une consonne *affriquée palato-alvéolaire voisée*, alors que le son [ɟ] est une consonne *occlusive palatale voisée*.

Cheucle (2008): ɛdʒe:β, *sourcil*; dʒʊ̃:, *mouche*

Cheucle (2012): èɟ̣éb, *sourcil*; ɟ̣òŋ, *mouche*; ɟ̣ìl, *gorille*

Cheucle (2014): èɟ̣éb, *sourcil*; ɟ̣òŋ, *mouche*; ɟ̣ìl, *gorille*

Ceci nous amène à proposer et adopter la lettre ◌̣ (avec un anneau souscrit):

Ɉ̣ ɟ̣ [ʤ]. Ex. adjectif[français][adʒɛktif]; adjoint[français][adʒwɛ̃]; ɟ̣uŋ[bekwel][ʤuŋ], *mouche*; ɟ̣il[bekwel][ʤil], *gorille*

Pour écrire le son [ʃ], nous utilisons le Š, lettre utilisée pour la translittération hiéroglyphique du glyphe M8, qui donne la lettre Ⲱ [ʃ] copte. Cette lettre est présente dans certaines langues du monde: tchèque, slovaque, serbe, croate, slovène, lituanien, sotho du Nord (sepedi), songhaï. En bekwel, le son [ʃ] est une variation dialectale de [sj] (dialecte du Congo). Pour orthographier le son [sj], Akoula & Garyzas (2020) proposent le digraphe sy.

Cheucle (2008): ɛʃimsa, *penser*; ɛʃilal, *finir*; ɛˈʃiː, *écraser à la meule*; ɓɛˈʃɛ, sable; ʃin, *cent*

Cheucle (2012): èʃímsà, *penser*; èʃílàl, *finir*; èʃìì, *écraser à la meule*; bèʃé, *sable*; ʃìn, *cent*

Cheucle (2014): èʃílàl, *finir*; èʃìː, écraser

Akoula & Garyzas (2020): bɛsyɛ [bɛsjɛ], *sable*

En bekwel, le [s] est parfois une variante de [ʃ]:

Lia (1999): ɛsiye, *la mort*;

Cheucle (2008): ɛʃje, *la mort*; ɛ'ɗiʃi ~ ɛ'ɗisi, *s'asseoir*

Cheucle (2012; 2014): ʃìʃím, *silhouette*, *âme*; èʃʸèè, *la mort*; èʃílàl, *finir*;

Wycliffe Bible Translators (2020): sisim, *esprit*, *âme*; ɛsyee, *la mort*; ɛsik, *s'arrêter*; ɛsilal, *finir*;

Proposition orthographique: šišim ~ sisim, *esprit*, *âme*, *silhouette*; ɛšyee ~ ɛšee, la mort; ɛdi ši ~ ɛdi si, *s'asseoir*; ɛšik ~ ɛsik, *s'arrêter*; ɛšilal ~ ɛsilal, *finir*;

Ceci nous amène à proposer et adopter la lettre Š pour le dialecte bekwel du Gabon:

Š š [ʃ]. Ex. ɛšes[bekwel][ɛʃes], *jeune fille*; ɛšimsa[bekwel][ɛʃimsa], *penser*, ɛšilal[bekwel][ɛʃilal], *finir*; šum[slovaque][ʃum], *bruit*; bakšiš[tchèque]['bakʃɪʃ], *pourboire*; šupa[sepedi][ʃupa], *sept*; ašariya[songhaï], *loi*, *règle*; boŋšanda[songhaï], *têtu*; thušo[sepedi], *aide*; mošupologo[sepedi], *lundi*; šweu[sepedi], *blanc*; pešana[sepedi], *poulain*; [š][Egyp], *étang*, *lac*, *bassin*; ɯнı[copte][ʃei], *puits*, *citerne*, *fosse*, *bassin*; ɛšim[bekwel][ɛʃim], *endroit le plus profond de la rivière ou du fleuve*; [š‘y][Egyp], *sable*; ɯω[copte][ʃo], *sable*; šɛ[bekwel][ʃɛ], *sable*; bɛšɛ[bekwel][bɛʃɛ], *sable*

Pour écrire le son [ʒ], nous utilisons le Ž, lettre présente dans des langues telles que: bosnien, croate, estonien, finnois, letton, lituanien, same, serbe, slovaque, slovène, tchèque, turkmène, wakhi, biélorusse, songhaï, sotho du Nord. Ce son [ʒ] est une variation dialectale de [zj] (dialecte du Congo). Pour orthographier le son [zj], Akoula & Garyzas (2020) proposent le digraphe zy.

Cheucle (2008): ɛʒeː, *venir*

Cheucle (2012; 2014): èʒè, *venir*

Akoula & Garyzas (2020):

Wycliffe Bible Translators (2020): ɛzyɛ [ɛzjɛ], *venir*

Ceci nous amène à proposer et adopter la lettre Ž pour le dialecte bekwel du Gabon:

Ž ž [ʒ]. Ex. až[tchèque][aʒ], *jusqu'à*; ɛžɛ[bekwel][ɛʒɛ], *venir*; Žuda[songhaï], *Juda*; alaažab[songhaï], *extraordinaire*

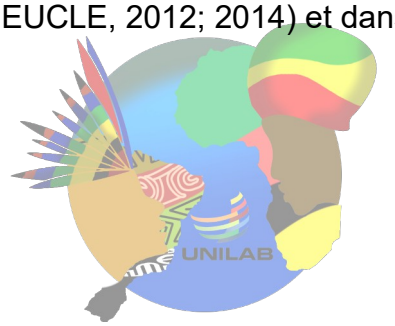
L'orthographe des langues du Gabon écrit le digraphe gh pour le son [ɣ]. Akoula & Garyzas (2020) proposent ce digraphe gh pour le son [g̊] (CHEUCLE, 2012; 2014) présent dans des mots bekwel tels que *ghaa* (devin, médecin traditionnel), *ghɛl* (fusil). Nous

remarquons que certaines langues éthiopiennes (ahanta, aja-gbe, dagbani, éwé, gen, ikposso, kabiyé, siwu, waci, kpèllé, dinka) utilisent le monographe ɣ, issue de la lettre gamma grecque (γ), dans leur système orthographique.

Ewé: ɣeyiɣi, *temps*; ɣleti, *mois*, *lune*

Kpèllé: Eberaɣɛ̃ɛ, *Abraham*

En 1989, l'*Alphabet Scientifique des Langues du Gabon* propose la lettre ɣ pour rendre compte du son [ɣ]. En 1999, il effectue une révision et propose le digramme GH pour le même son [ɣ] (HUBERT & MAVOUNGOU, 2010). Le gamma majuscule grec (Γ) a été emprunté par le copte (Γ ɾ) pour rendre compte du son [g], ce qui fait de ce *gamma* une variante de G [g]. Ainsi le gamma latin (ɣ), issu du gamma minuscule grec (γ) est un allophone de [g] en bekwel (CHEUCLE, 2012; 2014) et dans d'autres langues.



nyɛg^{bekwel}[ɲɛg] ~ [ɲɛɣ], *mère*

bɔg^{bekwel}[bɔg] ~ [bɔɣ], *mâchoire*

sɔgɔ^{bekwel}[sɔgɔ] ~ [sɔɣɔ], *puits*

ɛḍeg^{bekwel}[ɛḍeg] ~ [ɛḍeɣ], *secouer*

ɛsɛg^{bekwel}[ɛsɛg] ~ [ɛsɛɣ], *rassembler*

sɛg^{bekwel}[sɛg] ~ [sɛɣ], *père*

pɛ i sɛg^{bekwel}[pɛ i sɛg] ~ [pɛ i sɛɣ] ~ [pɛ i sɛʁ], *à droite*

dɔgɔ^{mpiemo}[dɔ̀ɣɔ̄], *grenier*

hăɠa^{guerzé}[hàɣà], *natte*

jóɠomûŋ^{guerzé}[ʤóɣómúŋ̀], *chef d'initiation d'hommes*

vàɠavaɠa^{guerzé}[vàɣàvàɣà], *balai*

agûb^{ngiemboon}[àɣûp̄], *publique*

éfege^{ngiemboon}[éfəʁè], *être léger*

Bouka (1995): ge:, *panthère*; gà:, *guérisseur*;

Cheucle (2008): goj, *panthère*; gwo:z, *fer*; gɛl, *fusil*; ɛgɛ, *soulever*; ɛˈgotˈ ~ getʰ, *nuque*; gõmogomul, *gorge*;

Cheucle (2012): g̣òy, *panthère*; g̣wôz, *fer*; g̣aa, *guérisseur*, *nganga*; ègɛ́è, *soulever*; ègôt, *nuque*; g̣òŋògóŋól, *gorge*; g̣éŋ, *chef de guerre, guerrier*

Cheucle (2014): g̣òj, *panthère*; g̣áá, guérisseur; g̣êl, *fusil*; g̣wôz, *fer*

Akoula & Garyzas (2020): ghee, *panthère*; ghaa, *devin*, *guérisseur*; ghɛl, *fusil*

Wycliffe Bible Translators (2020): ghaa, *prêtre*; ghéŋ , *seigneur*

Proposition orthographique: g̣oy, *panthère*; g̣woz, *fer*; g̣aa, *devin*; g̣ɛl, *fusil*; ɛg̣ɛɛ, *soulever*; ɛg̣ot, *nuque*; g̣oŋog̣oŋol, *gorge*; g̣ɛŋ, *chef de guerre, guerrier*

Bouka (1995): èɠwì:, *laver*; èɠô, tuer;

Cheucle (2008): ɛ'gụi, *laver*; ɛˈɠo, *tuer*; igo, *miel*; ɠɔ, *sommeil*; ɠuk, *trou*; ɛɠutuk, *obscurité*; ɠụes ~ ɠẅés ~ ɠụès, *os*; ɛɠɔ, *rire*

Cheucle (2012): ègụì, *laver*, *désherber*; ègô, *tuer*; igò, *miel*; gô, *sommeil*; gúk, *trou*; ègútúk, *obscurité*; gụěs, *os*, *arête*; ègɔ̀, *rire*

Cheucle (2014): ègô, *tuer*; góò, *sommeil*; gúk, *trou*; ègútúk, *obscurité*; gụěs, *os*; ègɔ̀, *rire*

Proposition orthographique: ɛgẅii, *laver*, *désherber*; ɛgo, *tuer*; igo, *miel*; gɔ, *sommeil*; guk, *trou*; ɛgutuk, *obscurité*; gẅes, *os*, *arête*; ɛgɔ, *rire*

Bouka (1995): ɠõ, *champignon*;

Cheucle (2008): ŋgulu, *cochon domestique*; ngomɔ:n, *gendre*; gɔ; ŋgõm, *mari*;

Cheucle (2012): ngúlù, *cochon*; ngómôn, *gendre*; gɔ̌, *champignon*;

Cheucle (2014): ngúlù, *cochon*; ngómôn, *gendre*; gɔ̌, *champignon*

Wycliffe Bible Translators (2020): ngom, *mari*;

Proposition orthographique: ngulu, *cochon*; ngomɔn, *gendre*; gɔ, *champignon*; ngom, *mari*;

Cheucle (2008): sɛːɣ, *père*; ɛtʃeːɣ, *éviter*; ɓɔːɣ, *mâchoire*; ɲɛːɣ, *mère*

Cheucle (2012): sɛ́g, *père*; ɛ̀cég, *éviter*; bɔ́g, *mâchoire*; ɲɛ̌g, *mère*

Cheucle (2014): sɛ́ːɣ~ sɛ́g, *père*; bɔ́ːɣ, *mâchoire*; ɲɛ̌g, *mère*

Wycliffe Bible Translators (2020): sɛɛg, *père*; nyɛɛg, *mère* ;

Proposition orthographique: sɛg, *père*; ɛceg, *éviter*; bɔg, *mâchoire*; nyɛg, *mère*

Pour l'écriture des langues du Gabon, nous avons la proposition suivante:

Hubert & Mavoungou (2010): abëghë^{fang}[àbəɣə], *porter*; ghaba^{yipunu}[ɣaba], *partage*

Nous réalisons que le digramme gh [ɣ] proposée par Hubert & Mavoungou (2010) ne rend pas compte du son [g̥] bekwel (CHEUCLE, 2012; 2014), écrit gh par Akoula & Garyzas (2020). Ce gh [ɣ] de Hubert & Mavoungou (2010) semble être un allophone de [g] (AMBOUROUE, 2007), comme dans les mots bekwel 'sɛg'[sɛg] ~ [sɛɣ], *père*, 'taga'[taga] ~ [taɣa], *européen*, allophone [ɣ] qui se rapproche du [ɰ, ʁ] français, comme dans [pɛʁ] ou [pɛɰ], *père*. Ce sont ces sont [ɣ, ɰ, ʁ] que nous rencontrons généralement dans le digramme gh des langues gabonaises (GALLEY, 1964; HUBERT & MAVOUNGOU, 2010). Déjà dans le dictionnaire fang de Galley (1964, p. 36), une note est faite sur le digraphe gh fang: « gh, son guttural doux, est un peu le r français grasseyé, mais il est plus guttural ».

Ex. Ɣⲁⲣ^{copte}[gar], *car*, *parce que* ~ Ɣᾰ́ρ^{grec}[ɣar], *car*, *parce que*; ɾⲁⲣ^{copte}[gar], *car*, *parce que* ~ γᾰ́ρ^{grec}[ɣar], *car*, *parce que*; ɾɛʙ^{copte}[gɛːb], *Geb*, *dieu égyptien*; Ɣάμα/γάμα^{grec}[ˈɣama], *gamma*

Récapitulons:

Galley (1964): gh [ʁ, ɰ]

Hubert & Mavoungou (2010): gh [ɣ]

Cheucle (2008; 2012; 2014): g̰ [g̰]; g [g, ɠ, ɣ, ʁ]

Akoula & Garyzas (2020); **Wycliffe Bible Translators (2020)**: gh [g̰]; g [g, ɣ]

Le son [g] est une consonne *occlusive vélaire voisée*, alors que [ɠ] est une consonne *occlusive* ***injective*** *vélaire voisée*. Quant à [ɣ], c'est une *consonne* ***fricative*** *vélaire voisée*, allophone (variante) de [ʁ] français.

Après ces résultats, nous optons pour la lettre Ḡ (g avec un *anneau souscrit*). Ce phone [g̰] est une variante sourde de [g]; c'est un son intermédiaire entre g [g] (sonore) et k [k] (sourd). Ex. g̰oy^{bekwel}[g̰oj], *panthère* ~ nkœœ^{koonzime}[nkɔ̀ɛ̀ɔ̀], *panthère*, nkœœ^{njem}[nkɔ̀ɛ̀ɔ̀], *panthère*; g̰ɛl^{bekwel}[g̰ɛl], *fusil* ~ nkɛl^{koonzime}[nkɛ̂l], *fusil*, *arme*, nkɛl^{njem}[nkɛ̂l], *fusil*, nkali^{mpiemo}[ŋkālī], *fusil*; g̰wom^{bekwel}[g̰wom], *tambour* ~ nkom^{koonzime}[nkòm], *tambour*, nkom^{njem}[nkòm], *tambour*; g̰aa^{bekwel}[g̰aː], *devin*, *guérisseur*, *médecin*, nkaa^{koonzime}[nkàà], *docteur*, *guérisseur*, nkaŋ^{mpiemo}[ŋkə̀ã], *guérisseur*, *devin*, *chaman*.

Comme nous le savons, l'orthographe d'une langue est une convention, donc arbitraire, et notre proposition ne se soustrait pas à la règle. Par exemple, le j en tant que phone représente un [i], alors que le j en tant que lettre produit un [ɟ] ou un [dʒ]. Et, le gamma minuscule grec γ [ɣ], est employé en copte (Ⲩ γ) pour produire le glide [w], alors que le gamma majuscule grec Γ [ɣ], en copte (Ⲅ ⲅ), sert à rendre compte du son [g]. Une fois de plus, ceci n'est qu'une proposition basée surtout sur notre notre appréciation des lettres (systèmes d'écriture, leur économie et esthétisme).

Ex. jambo^{swahili}[ˈd͡ʒɑ.mbɔ], *problème*; jambo^{ikota}[dʒambo] ~ [ɟambo], *problème*, *histoire*; jóɠomûŋ^{guerzé}[dʒóɣómúŋ̀], *chef d'initiation d'hommes*; ɛjem^{bekwel}[ɛɟem], *se réveiller*; ɛbyaz^{bekwel}[ɛbjaz], *épervier* (*oiseau*); nation^{français}[na.sjɔ̃], *communauté humaine*; naye^{bekwel}[naje], *grand-mère*

Ḡ g̰ [g̰]. Ex. g̰oy^{bekwel}[g̰oj], *panthère*; g̰ɛŋ^{bekwel}[g̰ɛŋ], *chef*; g̰aa^{bekwel}[g̰aː], *devin*

G g [g, ɠ, ɣ, ʁ]. Ex. sɛg^{bekwel}[sɛg, sɛɣ, sɛʁ], *père*; ɛceg^{bekwel}[ɛʧeg, ɛʧeɣ, ɛʧeʁ], *éviter*; bɔg^{bekwel}[bɔg, bɔɣ, bɔʁ], *mâchoire*; nyɛg^{bekwel}[ɲɛg, ɲɛɣ, ɲɛʁ], *mère*; taga^{bekwel}[taga, taɣa, taʁa], *européen*; ɛgo^{bekwel}[ɛgo, ɛɠo], *tuer*; igo^{bekwel}[igo, iɠo], *miel*; gɔ^{bekwel}[gɔ, ɠɔ], *sommeil*;

guk^{bekwel}[guk, ɠuk], *trou*; ɛgutuk^{bekwel}[ɛgutuk, ɛɠutuk], *obscurité*; gẅes^{bekwel}[gɥes, ɠɥes], *os*, *arête*; ɛgɔ^{bekwel}[ɛgɔ, ɛɠɔ], *rire*

Pour la plupart des lettres consonantiques, nous préférons les écrire en monographes (ḅ, ḍ, c, j, j̣, š, ž, g̣), pour des raisons d'économie orthographique, afin de laisser le texte moins encombrant et plus attrayant visuellement.

En 1999, l'alphabet des langues du Gabon avait proposé la lettre ẉ (W diacritée d'un tréma souscrit) pour orthographier le son [ɥ], laquelle fut abandonnée par la suite. Pour notre part, nous l'écrirons avec le W tréma suscrit (ẅ), un peu comme le ü français dans l'orthographe antérieure des mots tels que *argüer* [aʁgɥe], *ambigüité* [ãbigɥi.te]. Raponda-Walker (1932) l'avait déjà proposé pour l'alphabet des idiomes gabonais. Aujourd'hui, cette lettre est présente dans quelques langues du monde (ngiemboon, ngomba) pour écrire la consonne *spirante labio-palatale voisée* [ɥ].

Raponda-Walker (1932): ẅisi^{eshira}, *jour*, *journée*; eẅilo^{mpongwè}, *travail*, *ouvrage*; ẅi^{fang}, *là*, *à cet endroit*; yẅosi^{tègè}, *tout*

Cheucle (2008): kɥil, *tortue*; ɛˈgɥɛ, *mourir*; ɛkɥal, *écrire*; ɛɥiz, *lécher*; ɛkɥɛs, *se dépêcher*; ɠɥes ~ ɠẅés ~ ɠɥès, *os*; ɛ'gɥi, *laver*;

Cheucle (2012): kɥîl, *tortue*; ègɥè, *mourir*; èkɥèl, *aimer*; èkɥàl, *écrire*; èkɥîl, *arriver*; kɥĭd, *stérile*; kɥékɥén, *étoile*, *luciole* (ìkɥékɥén, *étoiles*, *lucioles*); èɥîz, *lécher*; èkɥés, *se dépêcher*; gɥěs, *os*, *arête*; ègɥâ, *regarder*; gɥìl, *force*; èkɥìt, *échapper*, *faire tomber quelque chose*; ègɥì, *laver*, *désherber*; ègɥê, *pleur* (mègɥê, *pleurs*);

Cheucle (2014): kɥîl, *tortue*; èkɥàl, *écrire*; ngɥèl, *flamme*; èkɥêz, *balai*; èkɥàl, *abattre* (un arbre); ègɥek, *mesurer*; kɥékɥén, *étoile*

Akoula & Garyzas (2020): kwil, *tortue*; ɛgwyɛ, *mourir*; ɛkwɛl ~ ɛkwyɛl, *aimer*; ɛkwal, *écrire*; ɛkwil, *arriver*; bɛkwel ~ bɛkwyel, *bekwel*

Wycliffe Bible Translators (2020): ɛgwyɛ, *mourir*; ɛkwyɛl, *aimer*; ɛkwyal, *écrire*; kwyiid, *stérile*; ekwyikwyén, *étoiles*; ɛgwyak, *regarder*; ghwyil, *force*; ɛkwyit, *tomber*; ɛgwyii, *laver*; mɛgwyê, *pleurs*;

Proposition orthographique: kẅil, *tortue*; ɛgẅɛ, *mourir*; ɛkẅɛl, *aimer*; ɛkẅal, *écrire*; ɛkẅil, *arriver*; bɛkẅel ~ *bekwel*; kẅir, *stérile*; kẅikẅin, *étoile*, *luciole*; ɛẅiz, *lécher*; ɛkẅɛs, *se dépêcher*; ɛgẅa, *regarder*; g̊ẅil, *force*; ɛkẅit, *tomber*; ɛgẅii, *laver*; ɛgẅɛ, *pleur* (mɛgẅɛ, *pleurs*);

Ẅ ẅ [ɥ]. Ex. kẅil[bekwel][kɥil], *tortue*; kẅidi[samayi][kɥidi], *tortue*; ésẅaga[ngiemboon][ésɥàʁà], *avoir trop d'eau*; ésẅé'e[ngiemboon][ésɥəʔé], *manger*; ésẅete[ngiemboon][és:ɥete], *chatouiller*

Maintenant, nous présentons quelques lettres proposées par Akoula & Garyzas (2020) que nous conservons, puisqu'elles sont présentes dans bon nombre des langues éthiopiennes:

Ɛ ɛ [ɛ]. Semblable au è [ɛ] français. Ex. ŋ̀ɛm[basaa][ŋ̀ém], *cœur*, *milieu*; nyɛg[bekwel][ɲɛg], *mère*; Ɛzɔrɔŋ[kpelle], *Esron*; ŋwɛ̌ni[guerzé][ŋwɛ̀nì°], *oiseau*; ɲínɛ[guirzé][ɲíné], *souris*

Ɔ ɔ [ɔ]. O ouvert comme dans *mort* [mɔʁ]. Ex. ŋɔti[ewe], *nez*; nyɔ[mpiemo][ɲɔ̃], *serpent*; lɔ́[guerzé][lɔ́], *entrer*; nyɔŋ[koonzime][ɲɔ̀ŋ], *mère*; mɔn[bekwel][mɔn], *enfant*

Ɲ ŋ [ŋ]. Ex. ŋan[bissa][ŋan], *placenta*; nyɔŋ[koonzime][ɲɔ̀ŋ], *mère*; ŋ̀ɛm[basaa][ŋ̀ém], *cœur*, *milieu*; nsaŋ[njem][nsǎŋ], *pièce d'argent*; myaŋa[bekwel][mjaŋa], *argent*; ŋɔti[ewe], *nez*; hɛ̌ŋ[kpelle], *chose*; ŋwɛ̀ni[guerzé][ŋwɛ̀nì°], *oiseau*; baanyoŋ[songhaï], *action de guérir*

NY ny [ɲ]. Ex. nya[mpiemo][ɲã], *griffe*; nya[bekwel][ɲã], *ongle*; nyɔŋ[koonzime][ɲɔ̀ŋ], *mère*; nyɛg[bekwel][ɲɛg], *mère*; nyangɔ[mpiemo][ɲàŋgɔ̀], *mère*; nyɔ[mpiemo][ɲɔ̃], *serpent*; nyu[bekwel][ɲu], *serpent*; nyʉa[koonzime][ɲʉ́à], *serpent*

Nous terminons cette section avec une note de Volney (1785):

> Mais en revenant à l'Égypte, le fait qu'elle rend à l'histoire offre bien de réflexions à la philosophie. Quel sujet de méditation, de voir la barbarie et l'ignorance actuelle des *Coptes* issus de l'alliance du génie profond des *Égyptiens* et l'esprit brillant des Grecs, de penser que cette race d'*hommes noirs*, aujourd'hui notre esclave et l'objet de notre mépris, est *celle-là même à qui nous devons nos arts, nos sciences et jusqu'à l'usage de la parole*, d'imaginer, enfin, que c'est au milieu des peuples qui se disent les plus amis de la liberté, de l'humanité, que l'on a sanctionné le plus barbare des esclavages et mis en problème si les hommes noirs

> ont une intelligence de l'espèce de celle des hommes blancs ! (VOLNEY, 1785, p. 73-78)

Ainsi, les témoignages et documents montrent que la civilisation du monde provient en grande partie de la culture éthiopienne (DIOP, 1979).

Exemple de texte

Date: 1989

Pays: Cameroun

Ville: Yokadouma

Village: Gola 20

Langue: mpumpong

Conteur: Oscar Mwapanj

Traduction en bekwel d'un extrait de conte mpumpong raconté par Oscar Mwapanj, transcrit, et traduit en français par Djiafeua (1989) dans son *Esquisse phonologique du mpumpuŋ (parler de Yokadouma)*. Cette traduction bekwel est écrite à l'aide des alphabets copte et latin (digraphie).

Mpumpong

Jaal

I á bɛ na á, Zɛmb á bá mumá. A báa Mɛjẅind. Ɛ́ bú zi byáa Jáal. ɛ bú nwoŋ Jáal, ɛ gbá ɛ tí mɛtond. Botóom bɛ bú zye na á bɛ́ zyée nwoŋ Jáal. Dakɛ bótóom bɛ́ á zye na á bɛ́ zyeé nwoŋ Jáal íkɛ́, gbanj ídíim ɛ bú kɛ́ tyah.

Jáal ɛ̀ bú lɛ́y na á: Zɛɛ́mb, sáŋg wam éh! Ndóm aám ɛ tɛ́ɛ zye, mot wa á bɛ na á, zyeé bá mɛ́ ɔ. Dɛ é gbanj ídim a kúul íkɛ́, ɛ bú lɛ́y na á: Zɛmb éh, ɛ zyeé wak zí nwoŋ mwán ɔ. Mɛ tɛ́ɛ kpɛl ébáa múmá ɔ́ɔ.

Mumá, ú kpɛ̀l mótóm éh? Nyɛ na á: ɛh, mí kpɛl ɛ́ɛ. Ɛ́ bú lɛ́y naá: ɛh, í a bɛ́ɛ tɔp. Í bɛ na á, ú kpɛlɛ́, nákɛ́ ba a la ka. Dɛ bɛ́ a zi báa a íkɛ́, mótóom é́ bú lɛ́ɛy nɛ mumá na á: ni tó bɛ dɛl áam.

Bɛkɔ̄ŋl (version 1)

Ɛba ɛ Jal, ɛšes ɛ Zɛɛb

I ná bɛ ɛ náá, Zɛɛb náa ba muma. Nyɛ náa ba Mɛžind, Mɛžind zɛ bya Jal. Zɛɛb zɛ nɔɔ Jal, ɛwah nyɛ tɔ bwoo. Botom náa žɛ; bɔɔ náá, bɛ žɛ ɛ zɛ nɔɔ Jal. Da botom ná žɛ náá, bɛ žɛ ɛ zɛ nɔɔ Jal i, ngwaz dim ɛtyaw.

Jal zɛ lɛɛ náá: Zɛɛb, sɛgam ɔ! Ngomam, nyɛ tɔ žɛ, mut waabɛ náá, nyɛ aažɛ zɛ ba mɛ ɔ. Da ngwaz dim ná kẅil pɛ nɛh, nyɛ zɛ lɛɛ náá: Zɛɛb ee, mɛ žɛ wak ɛ zɛ nɔɔ mɔnɔ. Mɛ tɔ kẅɛl ɛba muma nɔh.

Bɛkẅel (version 2)

Ɛba ɛ Jal, ɛšes ɛ Zɛɛb

I ná bɛ ɛ náá, Zɛɛb náa ba muma. Nyɛ náa ba Mɛžind, Mɛžind zɛ bya Jal. Zɛɛb zɛ nɔɔ Jal, ɛwah nyɛ tɔ bwoo. Botom náa žɛ; bɔɔ náá, bɛ žɛ ɛ zɛ nɔɔ Jal. Da botom ná žɛ náá, bɛ žɛ ɛ zɛ nɔɔ Jal i, ngwaz dim ɛtyaw.

Jal zɛ lɛɛ náá: Zɛɛb, sɛgam ɔ! Ngomam, nyɛ tɔ žɛ, mut waabɛ náá, nyɛ aažɛ zɛ ba mɛ ɔ. Da ngwaz dim ná kẅil pɛ nɛh, nyɛ zɛ lɛɛ náá: Zɛɛb ee, mɛ žɛ wak ɛ zɛ nɔɔ mɔnɔ. Mɛ tɔ kẅɛl ɛba muma nɔh.

Bɛkɔ̄ŋl (version 2)

Ɛba ɛ Jal, ɛšes ɛ Zɛɛb

I ná bɛ ɛ náá, Zɛɛb náa ba muma. Nyɛ náa ba Mɛžind, Mɛžind zɛ bya Jal. Zɛɛb zɛ nɔɔ Jal, ɛwah nyɛ tɔ bwoo. Botom náa žɛ; bɔɔ náá, bɛ žɛ ɛ zɛ nɔɔ Jal. Da botom ná žɛ náá, bɛ žɛ ɛ zɛ nɔɔ Jal i, ngwaz dim ɛtyaw.

Jal zɛ lɛɛ náá: Zɛɛb, sɛgam ɔ! Ngomam, nyɛ tɔ žɛ, mut waabɛ náá, nyɛ aažɛ zɛ ba mɛ ɔ. Da ngwaz dim ná kẅil pɛ nɛh, nyɛ zɛ lɛɛ náá: Zɛɛb ee, mɛ žɛ wak ɛ zɛ nɔɔ mɔnɔ. Mɛ tɔ kẅɛl ɛba muma nɔh.

Muma, wu kẅɛl motom ee? Nyii náá: Hɛɛ, mi kẅɛl nyɛ. Zɛɛb zɛ lɛɛ náá: Hɛɛ, i tok nɛ tɛp. I bɛ náá, wu kẅɛl nyɛ ɔ, zo ka bakil ka. Da bɛ ná zi bakil tin i, motom zɛ lɛɛ nɛ muma náá: Ɲok ɛtɔ pɛ dɛlam.

Français

Mariage de Jal, fille du Créateur

Autrefois, le Créateur épousa une femme du nom de Mɛjẅind. Ils eurent de cette union, une fille, Jal qu'il aimait tant. Les hommes vinrent demander sa main; parmi eux, un jeune fantôme.

Dès que Jal le vit, elle déclara: Créateur, mon père, mon fiancé arrive, celui avec qui, nous allons nous marier. Sitôt venu, ce fantôme émit son vœu: Je tiens à épouser cette femme.

Le Créateur demanda à sa fille: Aimes-tu cet homme? Elle répondit: Oui, je l'aime. Il conclut: Si tu l'aimes, mariez-vous!. Sitôt dit, sitôt fait; et les deux époux partirent au village des fantômes.

Português

Casamento de Jal, filha do Criador

O Criador se casou uma vez com uma mulher chamada Mɛjẅind. Dessa união, tiveram uma filha, Jal, a quem ele amava tanto. Os homens vieram pedir por sua mão; entre eles, um jovem fantasma.

Assim que Jal o viu, ela disse: Criador, meu pai, meu noivo está vindo, aquele com quem vamos nos casar. Assim que chegou, o fantasma fez seu pedido: Eu quero casar com esta mulher.

O Criador perguntou à filha: Você ama este homem? Ela respondeu: Sim, eu o amo. Ele conclui: Se você o ama, casem-se! Assim que se casaram, os dois cônjuges foram para a aldeia de fantasmas.

Considérations finales

Nous avons observé que l'égyptien ancien (et son descendant immédiat le copte) est intimement lié aux langues éthiopiennes (africaines) modernes, car ayant une ascendance commune. Ce constat ne nous laisse pas indifférent, mais nous incite à nous intéresser de près à cette civilisation négro-égyptienne, ainsi qu'à son système d'écriture

qui, comme la plupart de ses coutumes, est d'origine éthiopienne. Les exemples élaborés à l'aide de la *Méthode Kuma* ont illustré l'inscription des idiomes éthiopiens dans les *mdw nṯr*. Ces résultats nous amènent à considérer les hiéroglyphes comme un système orthographique alternatif des langues éthiopiennes modernes. Son insertion dans les manuels d'alphabétisation en Afrique devrait se faire au fur et à mesure que l'égyptologie éthiopienne avance. Le présent texte est une ébauche de son utilisation comme option viable de l'écriture des concepts philosophiques éthiopiens. Ce système est inclusif, car il sollicite plusieurs idiomes dans une seule graphie (Plotin en a parlé), ce qui permettra l'unification linguistique éthiopienne.

Le lien entre le copte (descendent de l'égyptien ancien) et les autres langues de l'Éthiopie (Afrique) nous a amené à adopter les graphies coptes pour écrire le bekwel et les autres idiomes éthiopiens, afin de permettre un rapprochement graphique qui faciliterait la lecture des textes coptes lors du processus de lecture des *mdw nṯr* par le sujet éthiopien (africain). En d'autres termes, la familiarité avec les lettres coptes présentes dans sa propre langue permettrait une meilleure transition pour la lecture du copte, et surtout de la vocalisation adéquate des signes hiéroglyphiques, car le copte et d'autres langues éthiopiennes sont les témoins d'une évolution naturelle de la langue parlée par les anciens habitants de l'Afrique. Se rendre compte que *nṯr* se lie ⲛⲟⲩⲧⲉ (dieu) en copte, mais aussi ʎнʎɑ (engendrer, enfanter) en luba, est un résultat que seule une linguistique comparée philosophique assidue peut révéler.

Enfin, un troisième système orthographique est maintenu, système formé à partir des lettres latines. Comme ce système existe déjà pour écrire le bekwel et d'autres langues du monde, nous avons procédé à une révision orthographique. Ainsi, le présent projet propose un système *polygraphique* ou *multigraphique* de la langue bekwel, mais aussi des langues éthiopiennes (en incluant les hiéroglyphes, et l'alphabet copte), en général.

Références

AKOULA, G., GARYZAS, M. E. (2020). Djhoka laa nɛ ɛkwal tó Bɛkwel (Lisons et écrivons en Bekwel). Ouesso: SIL-Congo.

AHMED, Sohair S. (2013). Glossary of Arabic Terms written in Coptic Script. BSAC LII.

AMBOUROUE, O. (2007). Éléments de description de l'orungu Langue bantu du Gabon (B11b). Thèse de doctorat, Faculté de Philosophie et Lettres, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 409 p.

BALOKA NGHOUBOU, S. (2004). Esquisse phonologique du kandè, langue bantu du Gabon (B.32). Mémoire de maîtrise, mémoire de maîtrise, Département des Sciences du Langage, Université Omar Bongo, Libreville, 83 p.

BIBLE. (2020). Mɔɔ pes mɛkana mɛ ɛbhɛŋ ɛ na bes tɔ Bɛkwyel (Portion du Nouveau Testament en Bekwel. Ouesso: Wycliffe.

BILOLO, M. (2011). Vers un dictionnaire cikam-copte-luba: Bantuïté du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et dˈObenga. Publications Universitaires Africaines. Germany.

BINGOUMOU, J. (2005). Esquisse phonologique du Ntumbidi parlé à Rebe. Rapport de licence, rapport de licence, Département des Sciences du Langage, Université Omar Bongo, Libreville, 26 p.

BITON, A., ADAM, J. (1969). Dictionnaire ndumu-mbede-français et français-ndumu-mbede. Petite flore de la région de Franceville (Gabon). Grammaire ndumu-mbede. Archevêché de Libreville, Bar-le-Duc, Imprimerie St Paul.

BOUKA, L. Y. (1995). Structures phonologiques et structures prosodiques (le modèle bekwel). Thèse de doctorat, Tervuren, Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.

BROWNE, G. M. (1982). Griffith's old Nubian lectionary. Roma: Papyrologica Castroctaviana.

BROWNE, G. M. (1996). Old Nubian dictionary. Lovanii: In Aedibus Peeters.

BUDGE, E. A. W. (1913). The Rosetta stone. London: British Museum.

BUDGE, E. A. W. (2003). Egyptian Hieroglyphic Dictionary. Vol.1 and II. Kessinger Publishing, LLC. New York, NY.

CHEUCLE, M. (2008). Vers une description de la langue bekwel (A85b): approche synchronique, approche diachronique. Mémoire de Master 2, Sciences du langage, Université Lyon 2, 156p.

CHEUCLE, M. (2014). Étude comparative des langues makaa-njem (bantu A80) : phonologie morphologie, lexique, Vers une reconstruction du proto-A80. Thèse de doctorat, Sciences du langage, Université Lyon 2. 614p.

ČERNÝ, J. (1976). Coptic Etymological Dictionary. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press.

CHERIX, P. (1986). Les variantes coptes non sahidiques classiques attestées dans le Codex Cairensis Gnosticus VI. 327 p

CRUM, W. E. (1939). A Coptic Dictionary. Oxford: The Clarendon Press.

de VARTAVAN, C. (2016). Vocalised Dictionary of Ancient Egyptian. SAIS. London.

DIODORE DE SICILE. (1851). La Bibliothèque Historique. Trad. M. Ferd. Hoefer. Paris: Adalphe Delahays.

DIOP, C. A. (1977). Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langue négro-africaines: processus de sémitisation. Les Nouvelles Éditions Africaines. Ifan-Dakar.
DIOP, C. A. (1979). Nations nègres et culture. Paris: Éditions africaines.
DJIAFEUA, P. (1989). Esquisse phonologique du mpumpuŋ (parler de Yokadouma). Mémoire présenté en vue de l'obtention de la maîtrise en linguistique - Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Yaoundé, Yaoundé.
EDZANG-ESSONO, L. (2004). Description phonologique de l'osamayi. Mémoire de maîtrise, mémoire de maîtrise, Département des Sciences du Langage, Université Omar Bongo, Libreville, 106 p
EKOUKOU, B. M. (2015). Description de l'Ikota (B25), langue bantu du Gabon. Implémentation de la morphosyntaxe et de la syntaxe. Linguistique. Université d'Orléans.
FAULKNER, R. O. (1962). A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Griffith Institute, Oxford.
EVERSON, M.; EMMEL, S. (2004). Revision of the Coptic block under ballot for the BMP of the UCS. ISO/IEC JTC1/SC2/WG2.
GALLEY, S. (1964). Dictionnaire, fang-français et français-fang. Neuchatel, Editions Henri Messeiller.
GAMILLE, L. (1998). Ethnotextes Kota pour une étude des variations linguistique et culturelle. Mémoire de maîtrise, Département des Sciences du Langage, Université Omar Bongo, Libreville, 89 p
GARDINER. A. H. (1957). Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs,3rd edition. Friffith Institute Oxford. Cambridge.
HARRISON, C.; GREENSMITH, A. Birds of the world. London: New York: Dorling Kindersley; Boston: Distributed by Houghton Mifflin, 1993.
HOMBERT, J.M. (1986). Development of nasalized vowels in the Teke language group. In *The Phonological Representation of Suprasegmentals*, Bogers et al, K. (ed), Dordrecht, Foris Publications, pp. 359-379
HOMBURGER, L. (1928). Les noms égyptiens des parties du corps dans les langues négro-africaines. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 72e année, N. 4. pp. 371-375
HOMBURGER, L. (1929). Étude des langues négro-africaines et de l'égyptien. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 73e année, N. 3. pp. 252-253
HOMBURGER, L. (1955). L'Inde et l'Afrique. In: Journal de la Société des Africanistes, tome 25. pp. 13-18
HOMBURGER, L. (1964). Les sonantes en sindo-africain. In: Journal de la Société des Africanistes, tome 34, fascicule 2. pp. 281- 298
HUBERT, J. & MAVOUNGOU, P.A. (2010). Ecriture et Standardisation des Langues Gabonaises. Stellenbosch: AFRICAN SUN MeDIA

IDIATA, D. (1998). Développement de la morphologie verbale chez l'enfant: le cas des extensions du verbe en isangu (Bantou, Gabon), *Iboogha*, 2, pp. 25-54

KONOSHENKO, M. (2019). « Dictionnaire kpele de la Guinée (guerzé) – français avec un index français – kpele », Mandenkan, no 62, p. 3-164

LIA, C. (1999). « Les bekwil de la Ngoko-Sangha: approche anthropologique de ECI “interdits” ». Thèse de doctorat, Bruxelles, Belgique: Université Libre de Bruxelles.

LODS, A. (1933). Les origines de l’alphabet. Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses, pp. 473-487

MALLON, A. (1956). Grammaire copte: bibliographie chrestomathie et vocabulaire. Beyrouth: Imprimerie catholique.

MBOCK, D. (2013). Kongo .(French Edition). Édition du Kindle.

MBOCK, D. (2014). Km.t: les voies du retour. (French Edition). Édition du Kindle.

MBOCK, D. (2015). Tata Nzambi. Angeli Editions.

MBOCK, D. [Video Sun Art]. *Les hiéroglyphes égyptiens et les langues africaines modernes #1*. YouTube, 19 jan. 2019. https://www.youtube.com/watch?v=L56dkeyGjFY&list=FLjlaJrTKgXv2LOaEL4QVz_w&index=8&t=765s

MBOCK, D. [Video Sun Art]. *Les hiéroglyphes égyptiens et les langues africaines modernes #2*. YouTube, 22 jan. 2019. https://www.youtube.com/watch?v=C7rOvBsM0-w&list=FLjlaJrTKgXv2LOaEL4QVz_w&index=3&t=593s

MEKINA, E. N. (2012). Description du Fang-Nzaman, langue bantoue du Gabon: phonologie et classes nominales. Thèse de doctorat, U.F.R Sciences du langage, Université de Lorraine, 339 p.

MELANÇON, J. (1992). Les Métaphores de la culture. Sainte-Foy: Presses de l’Université Laval.

MOKRANI, S. (2005). Éléments nouveaux en vue de la description de la langue samayé (B25): éléments de phonologie et de morphologie. Mémoire de master 2, Sciences du Langage, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 150 p.

NUBANTOOD, K. (2018). A brief description of the Nobiin language and history. Nubian Language Society, 5 p.

OBENGA, T. (1993). Origine commune de l’égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines. Introduction à la linguistique historique africaine, Paris, L’Harmattan.

PIRON, P. (1990). Eléments de description du kota, langue bantoue du Gabon, B25. Mémoire de licence spéciale 3ème cycle, Département des Sciences du Langage, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles.

RAPONDA-WALKER, A. (1932). L’alphabet des idiomes gabonais, Journal de la Société des Africanistes 2 (2), pp. 139-146.

RAPONDA-WALKER, A. (1936). Eléments de grammaire Gisira. Libreville: Mission Catholique Sainte-Marie.

RAPONDA-WALKER, A. (1996). Éléments de grammaire ghetsogho. Libreville: Fondation Raponda Walker.
RAPONDA-WALKER, A. (1996). Éléments de grammaire ébongwé. 2ème édition, Libreville: Fondation Raponda Walker.
ROBERT, P. (2002). Le nouveau petit Robert. Paris: Dictionnaires Le Robert.
SAMPSON, G. (1985). Writing Systems: A Linguistic Introduction.
SIMA MVE, J. B. (1999). Éléments de phonologie du Mahongwè (langue bantu du Gabon B20). Mémoire de maîtrise, Département des Sciences du Langage, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 75 p
SNOWDEN, Frank M. (1970). Blacks in antiquity; Ethiopians in the Greco-Roman experience. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
SOUMAHO DITOUBILIANOU, P. (2001). Esquisse d'une phonologie fonctionnelle du Galwa. Mémoire de maîtrise, Département des Sciences du Langage, Université Omar Bongo, Libreville, 97 p.
TAKÁCS, G. (2007). Etymological Dictionary of Egyptian. Volume 3, Leiden: Brill.
van de Walle B. ; Vergote, J. (1943). Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon. CE 18, p. 39-89 et 199-239.
VERGOTE, J. (1973). Grammaire copte. Louvain: Édit. PEETERS.
VOLNEY, C. F. (1785). Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785. T. 1. Paris: Volland et Dessenne.
VYCICHL, W. (1983). Dictionnaire étymologique de la langue copte. Leuven : Peeters.
WORRELL, W.H. (1934). Coptic Sounds. Ann Arbor: University of Michigan Press, 186 p.

Sitographie

Bambara
http://bambara.org/index.htm
Bible.com (YouVersion)
https://www.bible.com/en-GB/
Bible.is
https://www.faithcomesbyhearing.com/audio-bible-resources/bible-is
Dictionnaire ciLuba
http://www.ciyem.ugent.be/ (Français)
Bibliothèque historique
http://remacle.org/bloodwolf/historiens/diodore/index.htm
e-Bantous
https://e-bantous.com/accueil

Plotin - Ennéades, t. III.

https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Plotin_-_Enn%C3%A9ades,_t._III.djvu/178

Reflex – Reference Lexicon

https://sites.google.com/site/referencelexicon/

Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon

http://asklepios.chez.com/horapollo/horapollon.htm

Webonary

https://www.webonary.org/

Wiktionary

https://en.wiktionary.org/wiki/Wiktionary:Main_Page

Recebido em: 06/07/2022

Aceito em: 05/08/2022

Para citar este texto (ABNT): EDOUHOU, Peresch Aubham. Pour une polygraphie éthiopienne: le cas du bekwel. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.158-214, jun./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): EDOUHOU, Peresch Aubham Edouhou. (dez.2022). Pour une polygraphie éthiopienne: le cas du bekwel. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 158-214.

Njinga & Sepé: https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape

Njinga & Sepé: https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | v.2, nº 2 | p.215-229 | jul./dez. 2022.

O crioulo cabo-verdiano: língua de resistência das ilhas e do mar

Geni Mendes de Brito *
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-0585-3515

Resumo: Este artigo trata da língua cabo-verdiana, o crioulo, que surge a partir da necessidade de comunicação de diferentes povos que participaram do processo de povoamento do Arquipélago de Cabo Verde, afirmando-se como um dos principais símbolos da identidade crioula. Aborda o conceito de línguas crioulas, formulado a partir de uma visão sociolinguística e geopolítica, refletindo o cruzamento entre o português como "língua do poder" e o crioulo como "língua subalterna". Objetiva conhecer os importantes processos que envolveram o desenvolvimento do crioulo, denominada mais tarde de "língua cabo-verdiana", desde a sua origem à sua atuação e interferência na questão da constituição da língua nacional e oficial em todo o Arquipélago. Tem por base pesquisadores cabo-verdianos para discutir as questões culturais e linguísticas das ilhas, como Dulce Almada, Gabriel Mariano, Manuel Ferreira, Manuel Veiga, Manuel Brito Semedo; e, para os estudos relacionados ao temas da "subalternidade", os postulados dos autores Spivak Gayatri e Walter Mignolo. Aborda a historiografia cultural e linguística de diferentes autores sobre "o crioulo de Cabo Verde" como principal metodologia para desenvolver este trabalho. Assim, conclui que a língua cabo-verdiana ultrapassou as fronteiras das ilhas e do mar e tornou-se a língua da diáspora, da resistência e da identidade do cabo-verdiano.

Palavras-chave: Crioulo; Língua Cabo-Verdiana Resistência; Ilhas; Mar.

Créole cap-verdien: langue de résistance des îles et de la mer

Cet article traite de la langue capverdienne, le créole, qui découle de la nécessité de la communication des différents peuples qui ont participé au processus de colonisation de l'archipel du Cap-Vert, s'affirmant comme l'un des principaux symboles de l'identité créole. Il aborde le concept de langues créoles, formulé à partir d'une vision sociolinguistique et géopolitique, en reflétant l'intersection entre le portugais en tant que « langue du pouvoir » et le créole en tant que « langue subalterne » Il vise à connaître les processus importants qui ont impliqué le développement du créole, appelé plus tard « langue capverdienne », de son origine à son action et à son ingérence dans la question de la constitution de la langue nationale et officielle dans tout l'archipel. Il est basé sur des chercheurs capverdiens pour discuter des questions culturelles et linguistiques des îles, tels que Dulce Almada, Gabriel Mariano, Manuel Ferreira, Manuel Brito Semedo; et, pour les études liées aux thèmes de la « subalternité », les postulats des auteurs Spivak Gayatri et Walter Mignolo. Il aborde l'historiographie culturelle et linguistique de différents auteurs sur le « créole cap-verdien » comme méthodologie principale pour développer ce travail. Ainsi, il conclut que la langue capverdienne a traversé les frontières des îles et de la mer et est devenue la langue de la diaspora, la résistance et l'identité du capverdien.

Mots-clés : Créole; Langue Capverdienne; Résistance; Iles ; Mer.

* Doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, professora de Literatura portuguesa, brasileira e investigadora sobre a literatura e cultura de Cabo Verde. Atualmente é estagiária como pós doutoranda pela Universidade de Coimbra- Portugal em que desenvolve pesquisa com o tema " O retrato das Ilhas e da Insularidade na literatura cabo verdiana". E-mail: debritogeni@gmail.com

Kriolu di Kabu Verdi - Lingua di rezisténsia di ilhas ku di mar

Rizumu: Lingua kabuverdianu, kriolu, surji pamodi nisisidadi di kumunikason di diferentis povu ki partisipa na prusesu di povuamentu di Arqipélagu di Kabu Verdi y ki afirma komu un di kes prinsipal sínbulu di identidadi kriolu. Nes artigu, ta ben tratadu konseitu di línguas kriolu, furmuladu a partir di un vizon sosiolinguístiku y geopolitiku, ki ta rifleti kruzamentu di purtugês enkuantu “língua di puder” y kriolu komu "língua subalternu". Ten obijetivu di konxi kes prusesus inportanti ki involve dizenvolvimentu di kriolu ki más tardi txomadu di “lingua kabuverdianu” dezdi si orijen ti si atuason y interferênsia na kiston di konstituison di lingua nasional y ofisial na tudu Arkipélagu. Konsiderandu piskizadoris kabuverdianu pa diskuti kistons kultural y linguistiku d’ilhas, ba buskadu Dulce Almada, Gabriel Mariano, Manuel Ferreira, Manuel Brito Semedo. Pa studus rilasionadu ku tema di “subalternidadi”, lansadu mó di obras di autoris sima Spivak Gayatri y Walter Mignolo. Kel studu ligadu a istoriografia kultural y linguistiku di autoris sobri “kriolu di kabu Verdi sirbi komu prinsipal metodolojia pa dizenvolve es artigu. Des manera, nu ta konklui ki ofisializason di língua kabuverdianu leba-l ta ultrapasa fronteras di ilhas y di mar y e pasa ta ser língua di diáspura, di rizistênsia y di identidadi kabuverdianu.

Palavra-Txabi: Krioulu. Língua kabuverdianu. Rezisténsia. Ilhas; Mar

1 Introdução

> A língua cabo-verdiana [...] é a doce língua da mãe, das estórias, dos provérbios, dos pensamentos mais íntimos, da poesia em verso ou em prosa, que se diz ou escreve. (PEREIRA, 2001, p. 153).

Este artigo discorre sobre o conceito de línguas crioulas, formulado a partir de uma visão sociolinguística e geopolítica, refletindo o cruzamento entre o português como ‘língua do poder” e o crioulo – como ‘língua subalterna’. Veremos também como o crioulo interfere na questão da constituição da língua nacional e oficial em Cabo Verde.

O objetivo maior deste estudo é compreender o processo que envolve a língua crioula cabo-verdiana, desde a sua gênese à sua afirmação na identidade nacional. Especificamente, busca-se por primeiro retratar as diferentes definições para o termo ‘crioulo’, para em seguida, apresentar a sua origem, a formação e a evolução do crioulo falado nas ilhas, que mais tarde denominou-se “língua cabo-verdiana” considerando os aspectos históricos e culturais dos diferentes povos que povoaram o Arquipélago desde o período colonial.

A escolha do tema “o crioulo cabo-verdiano: língua de resistência das ilhas e do mar” justifica-se porque pretende mostrar ao leitor que o crioulo falado em Cabo Verde é uma língua que resistiu à censura colonial portuguesa, nasceu e afirmou-se com a origem

do povo cabo-verdiano. O crioulo é, portanto o resultado da união de diferentes povos trazidos às ilhas pelo mar. O mar é o lugar que simboliza as transformações e os renascimentos das realidades. Por ter nascido no contexto colonial português, o crioulo passou por um processo sociolinguístico até tornar-se a língua Materna cabo-verdiana, que hoje busca um lugar de reconhecimento nas ilhas e nas comunidades diaspóricas.

A importância desta pesquisa está em alargar a discussão sobre esta temática, a partir das relações estabelecidas entre os dados encontrados, e também em suscitar outras reflexões que ajudem novas buscas e entendimentos. Como percurso metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa, através de uma revisão bibliográfica baseada principalmente em autores como: António Carreira (1905-1988), Manuel Ferreira (1917- 1992), Gabriel Mariano (1928-2002), Dulce Almada Duarte (1933-2019), João Lopes Filho (1943), Manuel Veiga (1948), Manuel Brito Semedo (1952), dentre outros. Nesse plano, esse artigo lança um olhar sobre a historiografia cultural e linguística de diferentes teóricos sobre o crioulo de Cabo Verde.

2. Incursões históricas sobre a língua cabo-verdiana

Língua;
Língua da fala;
Língua recebida lábio
A lábio; beijo
Ou sílaba;
Clara, leve, limpa;
Língua
Da água, da terra, da cal;
Materna casa da alegria
E da mágoa;
Dança do sol e do sal;
Língua em que escrevo;
Ou antes: falo.
(ANDRADE, 1992, p. 1)

A língua cabo-verdiana é considerada o principal traço de identidade crioula, que nasce da necessidade de comunicação e compreensão mútua entre europeus e africanos desde a colonização do arquipélago. O crioulo, que mais tarde passou a denominar-se “língua cabo-verdiana”, “é, antes de tudo, a língua de expressão da alma cabo-verdiana” (MOURÃO, 1986, p. 422), isto é, a melhor forma de o povo se expressar, mostrar a sua alegria, a sua dor, os seus anseios, os seus sonhos. Além disso, “comprova o triunfo generalizado, em Cabo Verde, de expressões mestiças de raízes afro-negras” (GOMES, 2012, p. 4).

Devido à necessidade de se estabelecer a comunicação entre os habitantes locais, deu-se origem ao que foi denominado de *os línguas*, tradutores africanos levados pelos portugueses para ensinar a língua lusitana aos escravizados e, assim, facilitar a comunicação entre os dois grupos: colonizadores e colonizados. A oficialização da profissão dos *línguas*, segundo Carreira (1982, p. 52), deu-se "em resposta aos movimentos de resistência das populações africanas, que não aceitavam aprender nem a língua europeia, nem mesmo a língua cabo-verdiana". Conforme os estudos de João Lopes Filho (1997, p. 14),

> Pelo fato do colonizador não ter conseguido impor a sua língua no seu relacionamento com o escravo nos primórdios do povoamento, aconteceu um processo de aproximação através da utilização comum, embora limitada, de versões simplificadas de ambas as línguas. [...] foi esse *pidjin* que o tempo se encarregou de aperfeiçoar que terá dado origem à atual língua cabo-verdiana.

Esse encontro entre as duas culturas deu origem a uma "crioulização" (GLISSANT, 1997, p. 37), que se "insere no âmbito do encontro de várias culturas ou de elementos heterogêneos de culturas distintas", resultando daí uma *performance* nova, imprevisível, por relação à soma ou à simples síntese desses elementos.

Vale lembrar que, conforme fatos históricos, na segunda metade do século XV, Cabo Verde foi ocupada pelos portugueses entre 1460 e 1462, tornando-se a primeira sociedade escravocrata da era das descobertas marítimas. Esse fator histórico foi confirmado até mesmo por Jorge Barbosa (1956, p. 1), conhecido poeta cabo-verdiano, que reconstitui em seus versos "Prelúdio" a saga da descoberta de Cabo Verde:

> Quando o descobridor chegou à primeira ilha
> Nem homens nus
> Nem mulheres nuas
> Espreitando
> Inocentes e medrosos
> Detrás da vegetação.
> […]
> Havia somente,
> As aves de rapina
> De garras afiadas
> As aves marítimas
> De voo largo
> As aves canoras
> Assobiando inéditas melodias.
> […]
> Quando o descobridor chegou
> E saltou da proa do escaler varado na praia
> Enterrando
> O pé direito na areia molhada
> E se persignou. Receoso ainda e surpreso

> Pensando n'El-Rei
> Nessa hora então. Nessa hora inicial.
> Começou a cumprir-se
> Este destino ainda de todos nós.

Meio século depois, o arquipélago se transformou em um importante entreposto de escravos trazidos da África e enviados posteriormente para a América do Sul, e acabou por ser um importante "laboratório" de língua e de aculturação (LOPES FILHO, 2003, p. 81). Esses fatores favoreceram as condições do seu povoamento e a sua vida econômica, social e cultural.

3. Língua cabo verdiana: "seiva pura de uma autêntica cultura nova"

> O crioulo é a metáfora da alma, da plasticidade, da singularidade, do diálogo crítico e do efeito assumido de globalização, no ser, no estar e no sentir do ilhéu cabo-verdiano. Simboliza a sua tolerância e o sentido de complementaridade presentes no seu humanismo (VEIGA, 2019, p. 207).

A língua cabo-verdiana é, então, uma mistura de várias tradições, fruto das diásporas africana e europeia, que buscam nas suas reminiscências uma coexistência possível. "Língua de emergência e resistência". É como Simone Caputo Gomes (2012, p. 4) trata a língua cabo-verdiana, e acrescenta:

> A língua materna dos cabo-verdianos criou-se desde muito cedo como língua de emergência, para ser usada como instrumento de comunicação entre os escravizados de diferentes etnias transportados para o arquipélago e também entre essa maioria e os portugueses colonizadores. Língua de mestiçagem, mas também de resistência, o crioulo dava suporte às diferentes manifestações negras e mestiças de Cabo Verde, como o batuque, executado à noite no terreiro por mulheres, depois do trabalho forçado, constituindo um ritual matrilinear de canto e dança, de liberação e de crítica ao colonizador, preservado até hoje na ilha de Santiago.

Desde o período colonial, a Língua Portuguesa, devido a seu prestígio cultural, seu reconhecimento oficial e sua legitimação como língua do poder, era concebida como superior à língua cabo-verdiana, e esta, mais tarde, constituiu um instrumento de peso, na divulgação da cultura daquele povo, seja dentro das ilhas, seja fora delas. Atualmente, parte-se do princípio de que a língua cabo-verdiana nasceu na ilha de Santiago (CERRONE, 1996, p. 73; PEREIRA, 1996, p. 552), tendo sido uma tentativa bem-sucedida de reelaborar uma língua, a partir, não somente do português, como também das línguas maternas dos africanos. Por causa desse último aspecto, a cultura que

nasceu em Cabo Verde como uma língua das mais originais foi sempre condenada ao preconceito e ao menosprezo.

Segundo Benilde Justo Caniato (2002, p. 130), “o aparecimento dos crioulos se deveu a necessidade de comunicação entre portugueses e povos das costas africanas e regiões da Ásia, a partir das primeiras descobertas do século XV”. O termo “crioulo” é designado para nomear uma língua derivada de um idioma europeu, como o português, o francês e espanhol, com a língua nativa africana.

Mignolo (2003, p. 326) nos aponta que o termo “crioulo” tem diferentes interpretações e sentidos. Por exemplo, enquanto que no Caribe espanhol o termo “crioulo” remete a um determinado grupo de indivíduos descendentes de europeus que falam espanhol, no Caribe francês, especificamente nas ilhas de *La Martinique* e *Guadalupe*, e no Caribe inglês, como Suriname, crioulos são os descendentes diretos e indiretos de escravos. Já em Cabo Verde e no Haiti, o crioulo é uma língua nacional. Nos países ameríndios, como a Bolívia e o México, crioulos são os mestiços que detém o poder na política e que, culturalmente, adotaram a cosmologia ocidental. Mignolo (2003, p. 327) informa ainda que no Caribe o termo “crioulo” é o nome de uma língua subalterna.

Em Cabo Verde, o crioulo, enquanto língua, foi uma importante contribuição para que o escravo trazido da África pudesse recuperar a palavra perdida. Nas palavras de Dulce Almada (1961, p. 93),

> As ilhas de Cabo Verde foram as primeiras colónias onde os escravos trazidos do Continente Africano puderam reelaborar as suas línguas pela formação de outra: o crioulo. A língua crioula foi, em Cabo Verde, o centro do universo sociocultural no qual o escravo chegado da África se refugiou para resistir culturalmente a capacidade de se comunicar, a capacidade de transmitir e de reelaborar os seus valores, de conceber um pensamento e uma filosofia própria de acordo com o seu novo habitat.

Muitas denominações foram apresentadas sobre as línguas “crioulas” ou a “crioulização”. Para Silva Neto (1957, p. 435), o termo crioulo foi descrito como “Modificações que as línguas cultas da Europa sofreram em terras extra europeias, na boca dos povos de civilização inferior”. Porém o linguista Cândido Figueiredo, citado por Semedo (2006) inclui a palavra no seu dicionário significando o “dialeto ultramarino que resultou a partir da adaptação de uma língua europeia na boca dos colonizados, quer africanos quer asiáticos”.

Orlandi (2001, p. 20) descreve diferentes denominações que foram apresentadas sobre a língua crioula tais como: “transformações que as língua cultas europeias sofreram

em terra denominadas extra europeias na boca dos povos considerados inferiores; a língua crioula é um meio tosco de intercomunicação; considerada língua vulgar".

Largamente falada em todo o arquipélago, a língua cabo-verdiana ganhou desenvoltura e uma força telúrica na sua comunicabilidade após a independência de Cabo Verde. É importante salientar que, durante muitas décadas, o colonialismo não permitiu a fixação oficial do crioulo. As instituições oficiais não tinham interesse em divulgar a cultura local, e a língua cabo-verdiana era malvista pelo poder político, por isso era proibida nos serviços públicos. Mas, ainda assim, ela surge como um elemento importante de identificação. Para o antropólogo cabo-verdiano Brito-Semedo (1995, p. 5), "a língua cabo-verdiana fundamenta a identidade do país, pois se encontra em consonância com a sua importância na cultura e na política nacional".

Para a antropóloga Dulce Almada (2003), o crioulo cedo se tornou a língua de comunicação em Cabo Verde. Foi inicialmente a língua materna dos escravos e seus descendentes, mas, no decorrer dos tempos, passou a ser meio de comunicação dos cabo-verdianos o elemento de resistência à comunidade opressora. Assim, pode-se afirmar que a língua crioula é uma das manifestações mais marcantes da identidade cultural do povo cabo-verdiano. Como língua materna, preservada de geração em geração, ela uniu o cabo-verdiano no passado e continua unindo, desde a diáspora, e, por isso, ela é a língua das relações sociais, familiares e afetivas, que narra a história do povo do arquipélago: Ela nasce no contexto colonial português, o que possibilitou a sua passagem por um processo sociolinguístico e, consequentemente, com marcas visíveis na sua estrutura linguística (LIMA, 1992, p. 24-25). Sobre o surgimento da língua cabo-verdiana, Dulce Almada (2003, p. 35) discorre:

> O crioulo, língua nacional do povo cabo-verdiano, emergiu de uma situação histórica e social que tem por nome o colonialismo […] o crioulo aparece como língua de tipo específico, produto do encontro de várias línguas, em que uma delas, europeia, se assume como dominante, e as restantes, africanas, passam à condição de dominadas.

A história da língua cabo-verdiana é a história da escravatura, do "regime de plantação", do colonialismo, da dominação, mas também da resistência (VEIGA, 1994, p. 203). Ela constitui um idioma comum a todas as ilhas e a todas as camadas sociais; é o fruto da criatividade do cabo-verdiano e, talvez por isso, o seu principal elemento. Como afirma Dulce Pereira (2001, p. 153), a língua cabo-verdiana é

> A doce língua da mãe, das estórias, dos provérbios, dos pensamentos mais íntimos, da poesia em verso ou em prosa, que se diz ou escreve conforme se pode ou a nova lei manda: língua de todos os cabo-verdianos sem excepção, mesmo dos que falam português.

Já Manuel Ferreira (1973, p. 115) enxerga, na língua cabo-verdiana, um fator distintivo da cultura das ilhas:

> Desde cedo nos impressionou este fenômeno tantas vezes por estranha bizarria vituperada como se tratasse de um acto de insuportável rebeldia: o crioulo de Cabo Verde, afinal seiva pura de uma autêntica cultura nova: a cultura cabo-verdiana, simultaneamente garantia de uma transculturação de adaptação e quiçá a mais extraordinária prova a que a língua portuguesa já foi submetida pelas cinco partidas do mundo.

Com exceção da poesia popular e da Morna, o aproveitamento da língua cabo-verdiana enquanto instrumento de expressão literária à disposição dos escritores cabo-verdianos surgiu de forma lenta. Conforme mostram as pesquisas de Sara Alexandre Patrício Silva (2011, p. 71-72), três razões são apresentadas para tal fenômeno. A primeira: o uso da língua cabo-verdiana era considerado subversivo e nativista pelas instituições colonialistas. No entanto, com o surgimento da revista *Claridade*, excepcionalmente no seu primeiro número, a poesia em língua cabo-verdiana ganhou espaço com a apresentação de uma *Finaçon*, o que serviu para enaltecê-la e dar-lhe prestígio enquanto forma de expressão.

A segunda razão está relacionada à eficácia do uso da língua portuguesa como instrumento de divulgação dos acontecimentos sociais, políticos e culturais em Cabo Verde. A terceira razão diz respeito à ideia de alguns críticos de que a língua cabo-verdiana deveria ser o veículo preferencial de expressão literária. Essa afirmação foi contestada, pois se defendia que para esse objetivo deveria ser utilizada a língua portuguesa (PATRICIO SILVA, 2011, p. 71).

Ressaltamos que os poetas Pedro Monteiro Cardoso (1902-1971) e Eugénio Tavares (1867-1930) são apontados como os que tiveram a iniciativa de dar à língua cabo-verdiana “dignidade de língua literária”. Mas é com a língua portuguesa que autores cabo-verdianos vêm construindo uma literatura nacional, “radicalmente cabo-verdiana” (FERREIRA, 1973, p. 132). Além de Pedro Cardoso, poeta bilingue que reivindicava o uso preponderante da língua cabo-verdiana, outros poetas, como Januário Leite e Guilherme Dantas, deram importante contribuição para o reconhecimento da língua cabo-verdiana.

Pedro Cardoso (1933, p. 3) defende-a quando brada, em plena vigência do Estado Novo e da intensificação das políticas coloniais portuguesas: “como o milho, como a

grama, o maldito crioulo resistirá ao sirôco, e, evolucionando, viverá [...] enquanto existir Cabo Verde e se cantar a Morna".

Segundo Manuel Veiga (2002, p. 26), a tradição oral do povo cabo-verdiano foi o refúgio principal da sua língua nos tempos de triste memória em que ela era o objeto dos mais diversos anátemas. A partir do século XIX, com a introdução do ensino oficial em Cabo Verde, a língua cabo-verdiana passou a ser objeto de ataques cerrados, em que puristas lançavam maldição ao crioulo nesses termos: "idioma perverso, corrupto, imperfeito, gíria ridícula, composto monstruoso de antigo português e das línguas da Guiné, miscelânea sem regras de gramática e que constitui um atentado à unidade do império" (LIMA, 1844).

Essas denominações referentes à "língua crioula" e "crioulo", consequentemente, permitiu-nos estabelecer relação entre essa materialidade linguística e a propagação de uma memória histórica, no caso, a de que a "civilização" europeia é "superior" e radicalmente diversa da "civilização" indígena, habitante das terras extra europeias, e, logo, "inferior"; donde se conclui que essa língua misturada, apesar de língua culta europeia modificada, é uma língua considerada "vulgar", "tosca" (MARIANI, 1996, p. 67).

Retomando Mignolo (2003), esse teórico nos afirma que o crioulo é um modo de ser, de pensar e de escrever em uma língua "subalterna", na perspectiva "subalterna" e usando e incorporando uma língua hegemônica. Aqui a expressão "subalterno" se refere a perspectivas de pessoas de regiões e grupos que estão fora do poder da estrutura hegemônica. Daí o conceito de subalternidade exigir um espaço territorial definido e demarcado, bem como aqueles que se encontram fora do pensamento hegemônico (MIGNOLO, 2003, p. 331).

A indiana Gayatri Spivak (2010) postula que a "condição de subalternidade é a condição do silêncio, ou seja, o subalterno carece necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado". Spivak (2010, p. 15-16) apresenta o termo "subalterno" não apenas como uma palavra clássica para denominar o oprimido, mas como representação dos que não conseguem lugar em um contexto globalizante, capitalista, totalitário e excludente, no qual o "subalterno" é sempre aquele que não possui voz ativa, que não pode falar por si mesmo, mas através dos intelectuais que constroem uma identidade do "outro", ou seja, do subalterno e colonizado.

Os europeus, especificamente os portugueses, levaram, contudo, a convicção de que as línguas crioulas têm uma origem comum, que é o *pidgin afro-português*, nascido do contato das línguas do Oeste africano com a língua portuguesa. Os efeitos de memória

provocados pelo nome “crioulo” remetem a sentidos que circulam ainda nesse imaginário constitutivo do nome da língua, como o de língua de escravo, de povo dominado, subjugado, subalterno (MARIANI, 1996).

A palavra crioulo na grande maioria de dicionários monolíngues, antes da acepção de crioulo” como língua, trazia crioulo como indivíduo, o sujeito determinado pela raça e procedência. É a partir do indivíduo que esses lexicógrafos passam a definir a língua. Na maior parte dos dicionários, o indivíduo é branco, nascido nas colônias intertropicais e descendente de europeus. No caso dos dicionários brasileiros, há a inclusão da definição do indivíduo também como “negro”.

Apesar da rejeição, a língua cabo-verdiana resistiu em vários tipos de expressão, como as cantigas de trabalho, as práticas religiosas (como as cerimônias de casamento e da morte), a medicina tradicional e a educação informal. Carlos Delgado (2009, p. 76) argumenta que “em Cabo Verde, a língua identifica o cabo-verdiano tanto do ponto de vista linguístico como cultural”. É a língua da identidade coletiva, que permite ao cabo-verdiano reconhecer-se entre si e ser reconhecido pelos outros.

Conforme a reflexão da pesquisadora Ana Josefa Gomes Cardoso (2005, p. 39), a língua cabo-verdiana é o instrumento fundamental não só da comunicação, como também da própria vivência do ilhéu; ela foi uma das maiores formas de resistência do povo cabo-verdiano, na luta pela independência, visto que aqueles que lutaram para a libertação (Amílcar Cabral e os seus companheiros de luta) falavam quase sempre “em crioulo” nas suas reuniões e no seu convívio.

A defesa da língua cabo-verdiana foi efetivada, ainda no século XX, quando um grupo de escritores e trovadores começou a reivindicá-la como suporte principal da cabo-verdianidade. Foram escritores como Eugénio Tavares (1916), Napoleão Fernandes (1920), Baltasar Lopes (1957), Ovídio Martins (1962), Manuel Veiga (1998), Tomé Varela (1980) os que contribuíram para o “fincar os pés no chão” da língua crioula, pois, desde sempre, estiveram dispostos a defendê-la (CARDOSO, 2005, p. 44).

Já na década de 1920, frente aos confrontos e restrições impostas pelo regime colonial, Eugénio Tavares e Pedro Cardoso, corajosamente, defendem a língua cabo-verdiana, que começa a ganhar prestígio com a publicação do importante estudo intitulado “Dialecto crioulo de Cabo Verde”, de Baltasar Lopes (1956). A publicação evidencia o reconhecimento, aos poucos notáveis, da caboverdianidade pela manifestação em língua nacional, em conjunto com a presença da Língua Portuguesa. Tal fato auxiliou na elaboração da consciência e da afirmação de uma literatura nacional.

Os poetas Eugénio Tavares, Pedro Cardoso e José Lopes foram os pioneiros que se empenharam na valorização da língua cabo-verdiana nas primeiras décadas do século passado. Eugénio Tavares se destacou, porque sempre retratou isso em suas obras dispersas pelos jornais, panfletos, e, sobretudo, em suas Mornas. Segundo Eugénio Barbosa (2000, p. 4), escritor de renome, no panorama literário cabo-verdiano, "ninguém como ele foi tão expressivo como tipo de uma raça, ninguém como Eugénio viveu tão intensamente pela sua terra, ninguém pode medir com ele no grau atingido de caboverdianismo". Para Simone Caputo Gomes (2008, p. 98), a língua cabo-verdiana:

> Constitui o elemento cultural que mais assume, fixa e expressa os valores cabo-verdianos, a cultura cabo-verdiana enquanto comunidade de memória, com um sentimento de identidade que conjuga todo o arquipélago e se estende à diáspora, gerando uma consciência de grupo bem demarcada.

A língua cabo-verdiana, pouco a pouco, ganhou raízes e se tornou um dos mais importantes elementos da cultura e da identidade cabo-verdiana, que nasceu e se afirmou como a origem do povo cabo-verdiano e em situações experimentadas por indivíduos provenientes de diferentes grupos étnicos que foram postos em contato uns com os outros, dando origem a uma língua de comunicação.

Manuel Veiga (2002, p. 7) diz que "a língua cabo-verdiana é a nossa bandeira cultural e um dos elementos mais significativos do nosso cartão de identidade". Como língua materna, ela é considerada o veículo e o suporte do modo de ser, de viver e de agir do ilhéu. Já para Gilberto Freyre (2001, p. 30), a língua cabo-verdiana é "tão radicada na terra como o homem crioulo, e todo aquele que tentasse e, por impossível, conseguisse a sua erradicação, mutilaria irremediavelmente a alma do homem cabo-verdiano. Seria uma das formas de crime de genocídio".

Nascida das bocas de negros e de mulatos, a língua cabo-verdiana se alastrou por todo o arquipélago, "impondo-se como o facto mais eloquente e mais decisivo da nossa especialização cultural" (MARIANO, 1991, p. 69). Sobre o tema, Peixeira (2003, p. 162) ressalta que

> O crioulo é realmente o suporte insubstituível da identidade cabo-verdiana: na comunicação corrente, na vivência de hábitos e costumes rurais como citadinos. Mas também numa aproximação aos ritmos tradicionais de texto, música e dança; para captação e expressão de emoções estéticas tanto no campo da poética como da narrativa.

Mantendo-se, até os dias atuais, a língua cabo-verdiana, desde cedo, começou a ser usada como língua literária, num processo que se foi intensificando e se mantém até

hoje. Para além de Eugénio Tavares, outros nomes, como Pedro Cardoso, Manuel Veiga, Kaoberdiano Dambará, Sérgio Frusoni, Ovídio Martins, Tomé Varela da Silva, Eurídes Rodrigues, Kaká Barbosa ou Kaliostro Fidalgo, escrevem e compartilham suas obras na língua nacional cabo-verdiana.

A língua não é apenas um veículo de transmissão de informação, mas sobretudo, instrumento de poder. E esse poder da língua, acrescenta Mignolo (2003, p. 303), envolve o problema da formação do cânone, a forma como os valores nacionais e ocidentais vêm sendo entrelaçados para produzir os mapas linguísticos, as geografias históricas e paisagens culturais do sistema mundial/colonial.

Mignolo (2003, p. 309) ainda afirma que a literatura colonial será sempre considerada inferior, quando confrontada com a prática definida e exemplificada pelo cânone literário da metrópole. Isso acontece porque o modo como a língua é constituída e assumida por um povo revela seu modo de expressar e de conceber uma dada visão de mundo construído. Aquele que subjuga outros povos acaba por tentar regular mecanismos linguísticos expressivos da cultura oponente para resignificar a realidade de outra forma, entretanto observa-se a todo instante um movimento de resistência, fazendo com que a língua não permaneça imóvel diante dos falantes que as transformam.

4 Considerações finais

A partir do que foi discutido, a língua crioula é um elemento estruturante da identidade da Nação cabo-verdiana. Surge com o nascimento do povo cabo verdiano e da necessidade de comunicação entre colonizadores e colonizados, entre senhores e escravos; ultrapassa fronteiras unindo os que permaneceram no arquipélago e os que se distanciaram na diáspora. Sua construção intervém nas manifestações históricas e culturais do ilhéu e desempenha um papel de extrema importância para sua identidade. Em sintonia com o português, a língua cabo-verdiana é frequentemente mais falada, bastante valorizada enquanto a língua do coração, da cultura e da identidade. Para os cabo-verdianos,

> A língua crioula constrói o imaginário da Nação e da identidade nacional, é a língua da oralidade e da informalidade que narra a sua história e compõe as músicas que interpretam fielmente o seu quotidiano (MADEIRA, 2013, p. 84).

Falar a língua cabo verdiana é assumir a identidade de ilhéu, é mostrar a afetividade entre o sujeito e a ilha. Portanto, a língua cabo verdiana é o espelho da alma do ilhéu, é a língua do lar, das conversas entre familiares, amigos, vizinhos, é a língua do

amor, da emoção e da tristeza, do canto e da prece, das declarações por meio da Morna, é a língua do choro e da despedida, a língua nacional do cabo-verdiano que emergiu de uma situação histórica e social, desde o colonialismo, que incutiu neles a ideia de pertencimento a uma nação e a um povo.

Referências

ALMADA, Maria Dulce de Oliveira. *Bilinguismo ou Diglossia?* As relações de força entre o Crioulo e o Português na Sociedade Cabo-verdiana. Praia: Spleen Edições, 2003.

ALMADA, Maria Dulce de Oliveira. *Cabo Verde*: contribuição para o estudo do dialecto falado no seu arquipélago. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1961.

ANDRADE, Eugénio de. *Língua dos Versos.* Retalhos da língua Portuguesa. In: Rente ao Dizer, 1992.

BARBOSA, Eugénio. Tópicos de uma monografia. *Revista de Educação, Ciência e Cultura Artiletra*, Praia, n. 34 e 35, jun./jul. 2000.

BARBOSA, Jorge. "Prelúdio". *In*: BARBOSA, Jorge. Caderno de um ilhéu. Poemas, 1

BRITO-SEMEDO, Manuel. *Caboverdianamente ensaiando*. 1. ed. v. 1. Cabo Verde: Ilhéu Editor, 1995.

CANIATO, Benilde Justo. Língua Portuguesa e línguas Crioulas nos países africanos. *Via Atlântica*, nº 5, p.129-138, 2002.

CARDOSO, Ana Josefa Gomes. *As interferências linguísticas do cabo-verdiano no processo de aprendizagem do português*. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais), Universidade Aberta, Lisboa, 2005.

CARDOSO, Pedro Monteiro. *Folclore Cabo-verdiano*. Paris: Solidariedade Cabo-verdiana, 1933.

CARREIRA, António. *O crioulo de Cabo Verde*: susto e expansão. Lisboa: Europam, 1982.

CERRONE, Federico. *Cabo Verde*: cruzamento do Atlântico Sul. Mindelo: Rádio Nova, 1996.

DELGADO, Carlos Alberto. Crioulos de Base Portuguesa como factores de identidades em África: o caso de Cabo Verde. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2009.

FERREIRA, Manuel. *A aventura crioula*. 3.ed. Lisboa: Plátano, 1973.

FREYRE, Gilberto. *Aventura* e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

GLISSANT, Edouard. *Traité du tout monde*. Paris; Gallimard, 1997.

GOMES, Simone Caputo. Cabo Verde: literatura, culinária e música. *In*: Seminário Internacional Acolhendo As Línguas Africanas – SIALA. *Africanias, Imagens e Linguagens*. Salvador-BA, UNEB, 2012.

LIMA, Mesquitela. *A poética de Sérgio Frusoni*: uma leitura antropológica. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

LIMA, José Joaquim Lopes de. *Ensaio sobre a estatística das ilhas de Cabo Verde no Mar Atlântico e suas dependências na Guiné Portugueza ao norte do Equador*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1844.

LOPES FILHO, João. *Cabo Verde, subsídios para um levantamento cultural*. Lisboa: Plátano editora, 1997.

LOPES FILHO, João. *Introdução à Cultura Cabo-verdiana*. Praia: Instituto Superior de Educação de Cabo Verde, 2003.

MADEIRA, João Paulo. *A língua cabo-verdiana como elemento da identidade.* Revista de Letras, II, nº 12, p.77-85, 2013.

MARIANI, Bethânia. Linguagem e história (ou discutindo a linguística e chegando à análise do discurso). *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, vol.12, nº2, p.13-23, 1996.

MARIANO, Gabriel. *Cultura cabo-verdiana*: ensaios. Lisboa: Ed. Veja, 1991.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais*: colonialidade, saberes Subalternos e pensamento liminar. Trad.de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ORLANDI, Eni. Apresentação. *In*: ORLANDI, Eni. (Org.). *História das ideias linguísticas*: construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional. Campinas, SP & Cárceres, MT: Pontes & UNEMAT Editora, 2001.

PATRICIO SILVA, Sara Alexandra. *Como construir uma literatura nacional*: as antologias “henriquinas” de Baltasar Lopes e Jaime Figueiredo e a produção do cânone da literatura cabo-verdiana. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa), Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2011.

PEIXEIRA, Luís Manuel de Sousa. *Da Mestiçagem à Cabo-verdianidade*: registros de uma sociocultural. Lisboa: Colibri, 2003.

PEREIRA, Dulce. Fala Crioulo Papia Português. *Revista Kultura: Revista de Estudos Caboverdianos*, Praia, Instituto Nacional de Investigação e Cultura, nº Especial, p. 153-165, set. 2001.

PEREIRA, Dulce. O crioulo de Cabo Verde. *In*: FARIA, Isabel Hub; PEDRO, Emília Ribeiro; DUARTE, Inês; GOUVEIA, Carlos A. M. (Org.). *introdução linguística geral e portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1996. p. 551-560.

SEMEDO, Joaquim Q. Cardoso. *Enriquecimento do léxico da língua cabo verdiana*: variante de Santiago. Instituto Superior de Educação, Cabo Verde, 2006.

SILVA NETO, Serafim da. *História da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Presença, 1957.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VEIGA, Manuel. "*Metáfora do Mar e do crioulo*, do milho e da morna na idiossincrasia do ilhéu cabo verdiano". In: O ilhéu de Cabo Verde. Universidade Católica Editora, 2019.

VEIGA, Manuel. *O Cabo verdiano em 45 Lições*. Praia: INIC, 2002.

VEIGA, Manuel "*O crioulo de Cabo Verd*e – emergência e afirmação". in:
Arquivo Histórico Nacional (Cabo Verde) Descoberta das Ilhas de Cabo Verde,
Praia / Paris, AHN / SÈPIA, 1998.

VEIGA, Manuel. *A Sementeira*. Lisboa: ALAC-África, Literatura, Arte e Cultura Lda, 1994.

Recebido em: 11/08/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): BRITO, Geni Mendes de. O crioulo cabo-verdiano: língua de resistência das ilhas e do mar. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº2, p.215-229, jul./dez.2022.

Para citar este texto (APA): Brito, Geni Mendes de.. (jul./dez.2022). O crioulo cabo-verdiano: língua de resistência das ilhas e do mar. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 215-229.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | v.2, nº 2 | p.230-238 | jun./dez. 2022.

Entrevista

Nsamu ya nkinkulu kye Soyo: yetu moko ye maduki

Eugénia Emília Sacala Kosi *
ORCID iD https://orcid.org/0000-0001-5818-9115

Resumo: E nsamu yayi nsamu twa zaya e mpila e nkikulu kye Soyo, nxi ya Zaire, muna nxi ya Ngola, y jingidilwanga. Twa zaya e dituki dya nsolongo twa vovana ye maduki matatu o ku Soyo: tato Tomás Paulo, tato Paulo Pedro, yo tato Estevão Nvemba. Muna dikanda dya nsolongo, yo muna dikanda dya Bantu, maduki yantu a nkuma, be yikilwanga zayi benawu ba fete longa muna mavata mawu . Zevo, Eyindu yayi tu sanga o vuvu muna valor ya *tradição* tu monanga yo : minvovo yantu y vanikanga o zayi. Akuluntu twa vovesa ba kabinsa eyantu ba wacika edikanda dye Soyo dya Nxi, muna Kinkulu kya Mbanza Kongo. O zevo muna nsamu yayi tu lendi bakwisa e yana ma nkentu awevi ba monekwanga muna dituki dye Soyo ye valor benawu muna dilanda dyau.Yo nsamu yayi, e *modelo* ya *entrevista não estruturada*, twa mona e malongi tu fete bakwisa muna vovo ya maduki mye Soyo: o nkuma ya *tradiçao* ya vovo muna *construçao* ya *identidade* ya nsolongo.

Vovo ya nfunu: Nsolongo; Yana ma nKentu; Malongi.

Narrativa de origem do Soyo: uma entrevista com mais velhos

Resumo: A presente entrevista tem como objetivo conhecer a forma como são apresentadas as narrativas de origem do município do Soyo, na província do Zaire, norte de Angola. Para tanto, entrevistamos no município três mais velhos: senhor Tomás Paulo, o senhor Paulo Pedro e o senhor Estevão Nvemba. O mais velho é considerado na cultura *nsolongo* e na cultura bantu de sábio, ou seja, uma biblioteca viva que passa os seus ensinamentos para as gerações posteriores. Tomamos, com isso, a ideia de que pela tradição oral se recebe a herança de conhecimentos. Os mais velhos entrevistados discorrem sobre as personagens envolvidas na formação da província do Soyo, no antigo reino do Kongo, a partir de descendentes de Mbanza Kongo, a capital do reino. A partir destas personagens, notamos que a figura feminina se impõe pelo seu papel na construção dessa etnia. Nesta entrevista não estruturada, de forma a permitir uma maior liberdade aos entrevistados, observamos o papel da tradição oral na construção da identidade *nsolongo*.

Nsamu ya ntete yo tato Tomas
Yuvula
U tu kamba e nkikulu kya nsolongo. Edikanda dyadi akwevi ya tuka?
Tato Tomas

* Doutoranda em Educação na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Pesquisa sobre o estudo do discurso oficial sobre língua e ensino de língua e os seus desdobramentos nas comunidades locais. Investiga, também, a língua e história da comunidade nsolongo da província do Zaire, Angola. É mestre em psicopedagogia pela Uniba adstrita à Universidade de Barcelona, especialista em Linguística Aplicada pela Castelo Branco e graduada em Letras pela Universidade Veiga de Almeida. E-Mail: eugeniakossi@usp.br

Os mussorongo *entra* muna kinkulu kya Mbanza eKongo, *mas* e nkikulu kya Mbanza e Kongo, *a gente não tem a ver*. Mbanza e Kongo. M*as o quer dizer* Mbanza e Kongo? *Nao sei*...konso una be mwenanga. *Agora, tem aqui dois nomes*: Mbanza e Kongo: Mbanza e Kongo. *Agora* owijidi Sao Salvador. *Anticamente*, *aquele não é* Mbanza e Kongo *porque a gente pode dizer assim*: O Ntotela *é uma pessoa, ele nasceu o filho dele* Kongo. *Há muitos que não sabem disso*. O Ntotela *veio nascer* eKongo. *Já viram? Então*, o Ntotela mbanza andi a kalandi. O Ntotela a vovelanga emambu mamonsono vana mbanza. O Ntotela, nfumu a kala, o si no vangidi edyambu: muntu a vondele, ngeye mpe o fete vondwa. Muntu a zengele, vavana a nzengele o fete zengwa. *Então, anticamente*, wawuna o mundele ka ka lwaka ko, *ainda não chegou o branco*, yandi Ntotela a vana o nswa vo muntu na vonda o muntu yandi mpe o fete vondwa; o muntu na zenga o muntu o nzengelo, o yandi o fete tezwa, va nzegelo mpe yandi. Owilo? *É assim* kya kala. No kaxi kala vo nkaza a ngani o wambidisi, o mwana ndiyona ne wutwa, o mwana ndyona o fete xiwa muna su o tucilu. *Já viram?* ewawu dya kadilanga.

Mas que agora, o Ntotela a kala... o Ntotela wijidi fwa. O Ntotela na fwidi, o Kongo owijidi vingana. O mwanandi wijidi vingana e ki nfumu: o Kongo. *Então*, e mambu mama ma vovela, akwevi tu kwenda? Twenda kuna mbanza e Kongo, e mbaza yayina ye Kongo y vovelwanga e mambu ma monsono. *Já viram? Agora* e mindele ne myejidi *vem dizer* Mbanza e Kongo. O wanga? E mindele ne myejidi ba kaka ba yika São Salvador. Mbo, mwamuna Mbaza Kongo mwa telelwanga Nsansala, mu Nsansala. E nkumbu yayina ya telelwanga: mu Nsansala. Yawu xi mbaza ekongo xi Nsansala. Xi Nsasala. *Agora*, o Kongo muntu, nkumbu a muntu, e mbanza yawu ba vovelanga yawu jinfumu, ya vovelwanga e mambu kuna. Kwakuna Mbanza. *Nós aqui temos* Mbanza...

Yuvula

Ke wawuna, vuma kaka ba vanga para kwenda tela emambu?

Tato Tomas

C'est ça! Yayina i telelwanga mbaza ki nfumu, mbanza yayina ya onsono be vovelanga emambu vana. Agora vem dizer mbanza e kongo. Akwevi, vo, e ndonga awonsono ewunu dyadi kwakuna mbanza eKongo tu kala...y fundixilwanga e mambu... mbanza ya kinfumu. Twenda tuna e mbaza ya ki nfumu, tu vovele e mambu, tu tela o nkanu. Já viu? então, é isso. *Agora, naqueles tempo*, e ne nkunvu a bandu, yandi Ntotela wijidi fwa, ovinganena yandi Kongo. Kumbu a muntu. E kongo kumbu a muntu. O wanga wo? O Kongo o vinganena e kinfumu kya tatandi. *Já viram*? O mwene eba mena? *Agora*,

o Kongo na vinganene e kinfumu kya tatandi, o Kongo a yika: vo *não*, mono o mwana ame a caji ndyoyi uname yandi o kala e ki nfumu kya masodi mamonso. O nkumbu nani? Nejinga. O Nenjinga wijidi kala e nfumu kya masodi mamonsono, quase general... Nenjinga. Então wawuna lwa wanga Nejinga, yandi wa vonda o nkaza wa gwandi a ncaji, a tala o mwana a kwevi a tadidi ku masasaka vo ku vumu... *ele o* Nejinga, o mwana wa kala e nci ya nkulu: o Nejinga, yandi a kala general. Yandi nejinga yandi a tumanga emasodi mamonsono. Mas wawuna wa kala e nxi a nkulu, então, oyandi kongo a lumbidi, *já é velho*, a kwela o nketu a ntabuji. *Então,* wawu a kwela o nkentu a ntabuji, *o que é que está*? o yandi Nenjinga a wiyanga o nkazandi a ngwandi a kaji. Una bele ndegana o kuna, o kala bele ndegana o kuna...o nkaza wa ngudi a ncaji ka wimitanga ko...

Yantu

A wimici...

Tato Tomás

Wawu veza e fu kyaki vo “boxi ko muntu ndyona o wimicisa o nkaza a muntu nvodwa e nvodwa”. *Já viu? Agora* i vava beza jikila vo “o Nenjinga a nvoda nkaza a ngwadi a nkaji para tala o mwana akwevi o talanga ku masakasa a vo ku vumu”. *Sabe onde foi?* O zayidi kwaku e dyambu dyadi? Agora e mpila ka mpyosi yezela vava. O Nenjinga nkaza a ngwadi a ncaji a kalandi a wambidisanga. Mas o nkaza a ngwandi a nkaji wijidi wimita, wawu eza wimita *para* yandi Nenjinga keza fwa, a nvoda o nkaza a ngwadi a nkaji. Dya kwiza vovela “vo *não*, o yandi Nenjinga a vangidi nkaza a ngwadi a vondele a zaya o mwana a kwevi etalanga kumasakasaka a vo ku vumu e talanga, e nduji yandi”. *Entao*, Yandi Nekongo a kamba “lu baka o Nejinga lwa vonda, *porque* yandi a nvodele o nkazame, yandi mpe o fete fwa”. *Então*, e masodi ba yika “não, o muntu etu ndyoyi, muntu a biza. *Agora*, o ku tu nvodela awevi? *Bom, vamos*...”. Ba baka o Nenjinga, ba baka e nkombo, ba bonga e nkombo ba zenga edilaka, ba bonga e menga ba sa muna bola, ba kwenda “vo hem, o Nenjinga ntu... ntu nvondele”. Agora, ba kamba “o nge Nenjinga o zawula”, enkwuiza ezanga kwaku. Agora, ewunu dyadi owanga vo hem “quem que manda? Mbanza Kongo”, mas e Mbaza e kongo awe e ku tumina? Se yandi Nenjinga zawula a zawula akwuizanga kwaku, akwaku ka zayidi ko ke onsono? wevi wijila bakila o ntoto a natina kwakukuna ngwadi a nkaji vo kwakuna endele ntoto a biza ya ndega? Hem? Kadi yandi mbaza e kongo, yandi etuma yetu kwaku, agora awevi a bakila o ntonto eza kwakuna, a bakila o ntoto a nata kuna mbaza e kongo, a kamba o ngwadia ncaji: - e ngo ncaji e, tala e diambu ya dengele? edye, ya baka o ntonto, talanga o ntoto? Owe. Vo “ah,

sim senhor, mwana ame a ncaji". *Agora,* yandi Nenjinga nkyama a lenda vondela? Yandi ngudi ya nkaji na mwene o Nejinga, yandi a vondele o nkazandi, nkyama a lemba nku vonda? O mundele nejidi vava, wawu a lwaka kwaku soyo, wawu a eza, nvita ya kala ko, nwana ba nwananga...

Nsamu we zole yo tato Pedro Paulo, yo tato Estevão

Tato Paulo

Mono e nkumbu wame i Pedro Paulo. O Paulo kyaki, o tatame Nvika Nvumbi, mu mbutandi, mas Nvika Nkenge e Dyenge, muna Nyoxi. Nkenge Dyenge, Lawu kya Dyenge. E Nkenge Dyenge jizole za kala: e yaka Nkenge, yayi a wuta o tatandi o nbutaku, e yaka Nkenge, yawu a wuta mono. Ngudi moxi e se dimoxi, kuna Nyoxi. *Agora*, o kwiza o Kidilu e kingwame kwakuna tu kalanga, kingwame kina. Mas vava tu kalanga, tu tunganga vana, mas e mambu meto ma monsono, ke nlendi ta diambu ko xim o tatetu va kedi mu kanda ko... Pedro kya Mayonga ma Nkuci e Komba...nkumbu ame yiina.

Yuvula

Nkumbu a kisolongo?

Tato Paulo

Nkumbu a kisolongo... E nkumbu a kisolongo Mpaka... *Agora* e dyambu o tombanga e tuki dya nsolongo, okwakuna ba tuka e dikanda dya yetu nsolongo , yetu a onsono e makanda mama quase musolongo kwawu ma tuka. *Então* ne ba lwaka kuna Mbanza e Kongo ke ba mwangana, o uma ba telelwanga nsolotu. Nsolotu. Ekanda dya nsolongo e tuki dyandi nsolotu. Ki mwanganene: yaka nsansala. Nsansala xi Mbanza Kongo. E yaka mi mboma. Mi mboma, Noki. E yaka xi Nzento, *mas* o Nzento ke Nzento ko. E Nzento eyi yezela, o mwana ndyona wa... o mwana nkaji a Nekongo, wawu a vonda o nkaza...o nkazandi a ngwadi a nkaji a zaya o mwana kwevi a talanga wana kalanga muna vuma, yandi weza se e nkumbu a Nzento, e nkumbu a Nzento i kwijila wuwu, *mas* o nzento muntu yo mpalanga, e dituki dya nzentu, muntu yo mpalanga. Wawu yandi ke tambula wawu awevi eza zetelanga o ndyona a nvonda o ngwadi a nkaji... a ciniswa. O tambula ngeye.

Tato Estevão

Mbom, yetu tu vutudi e matondo kuna mwana etu, nzambi a sambula e sambilo a dyambu. Mono nvovanga e kumbu ame Nkwelu a Nzombo, o muna...mu kanda mya luyalu Estevão Nzombo Nvemba. Mono muxi Vinda, muna lumbu a Nkenge, i mwana Nzombo a Nkwelu vana e Vinda, i mwana a Nkala e Landu Dyebwisa dya Gungi vana Nsumba. E vava tu vovanga, o mono kimbuntame kuna Nsumba, o nkakaku a wuta o tataku, tia o tia, yetu ya yetu, dyawu tu tomene yangalala mu nsamu wawu tu vovanga vava. *Então*, o kandu unetu muna preparara, wayu tu vova. E dina ke tu ze dyo ko ke tu lendi dyo vana ko, twa vilakana, ke dya biza ko. *Antão*, wawu o wilu wawu o nsolongo akwevi ba tuka, dya onsono e dikanda dyadina dya tuka kwakuna evo, kuna be vovelanga vo kwevi ba tuka vo kuna babilo vo wevi, wawu bezanga nsoloto kaka ba telelwanga. Antão, wawu beza lwaka kwaku ba vasana; e mavata metu mamonsono kwaku vava e Soyo va telelwanga Soyo dya Nxi. Antã, o Nsumba mpe wa kala kwandi kala ka telelwanga Nsumba ko. Nku ntwala ngatu dyaka ya toma ku kamba e nkumbu a Nsumba. *Mas* e nkumbu a sumba yezela yana makentu ba kwelwa ba tuka muna mavata makaka ba kwenda kwelela vavana, ba bindanga e masa, muna nkulu ke ba twanga masa muna moaji ko, mu su. *Antã*, ba twanga e masa ba yika: “eh, no wiza kwelela muna e vata dyadi sumba ejidi a sumbwa” *antão*, ba sona Nsumba. *Ya*, *mas* mavata ba kala kwandi kala. Maduki ma tadidi mamonsono kwakuna mavata beni. *Antã*, twijidi vutuka vava dyambu dyadi. E *publicidade* ki toma kwiza wawu twa zayakanwa. Koso yandi ayikidi o Nenjinga ya Nekongo, mwana nkaji a Nekongo, yandi wa tombwa o zaya o mwana akwevi e talanga, ngoloko kuna ngudi a nkaji o venenge o nxiku: nkoso uno vonda o muntu yandi mpe o fwanikinu ovondwa.

Agora, yandi wijidi kometera muna nkaza a ngwadi a nkaji, o muntu a vana o nxiku. Então o ngudi a nkaji ka zola ko o mwanandi a nkaji a vondwa, a nku cinisa. Wawu eza a cinanga, nkentu wezangandi. Na lweke vana muntu mpalanga. Vana Nzeto wawu. Ne ba wivuxixi bene yantu, e yantu ba yika “ke tu ze ko”. Entã, yandi a sa kwandi Nzeto. Yandi weza tayanga. Evavana mpe ka ntodwa ko, ka kala vo ko. o nketu mpe a nkubika, ndyona ezangandi yandi, a kala ye mpupa yandi kwandi kaka. Então, eza diyatanga, wijidi lwaka ve soyo. O wanga e saka dya soyo? Vava, na lweke, a vanwa e tereno. Yantu kwandi eza denga vava, e jinfumu za nxi eza denga. *Agora*, e hola zajina, e tempu zajina eza lwaka, e nfumu ya nxi ya tumanga e Disoyo dya dyonsono wawuna a fwa. A bika e *viúva.* Mwana nkentu wa wutwa muna Sengue kya Ntandi. *Antã,* wawu a lwaka, a toma tambuka, e moral yayina ya kalandi, e ki ngundu kya kalandi. Maduki ba yika “Ah, ndyoyi o lemba kwiza uno nkentu, e nvumpa i xidi vava i sofelelanga, ke be jinga ki twandi ko, twandi

malunda, eyi. Ba kwelana yo nketu ndiyona. Wijidi uta Nfucila, mwana nketu. Wa ntete una. A katuka, e vava e jicomerciante beza sumbanga e tabaku porque tuka cini e *negócio* vangama kwandi ba vangamanga, *porque* yetu tu jibantu. Mindele saka bezanga mamonsono denga beza ku tu denga: nkele, sangala a onsono, jisengu ba fulanga, nkele ba vanganga, kayi ba vanganga, mayonga ba vanganga, ye jimbele, *ainda* ke minlele mya nkuma ko, *mas* minkondo mi moxi ba... nci wa nkondo, o nkondo. Yayu ba vanganga e dikusu, ba vanganga tipo nlele, ba formaranga e minlele ba njiganga... E zevo, o yetu a solongo saka kwandi emindele miezanga, *déjà* yetu o tuvya *déjà* lamba tu lambanga, ke dede dymoxi ko yo semibantu beza dengelwa vo ke ba kala dyambu onsono ko. *Entã*, wawu bezanga kwaku, ba wacikidi o dyata. Yawu beza kitanga, ba... a mona o nkuta “vo pede mono ne bakamwa ku Mbanza e Kongo vonda vondwa. Ba cina, a katuka vava e Soyo, a kwenda kuna Kidilu. Neza kuna Kidilu, wijidi wuta, o nkanzadi wijidi wuta mwana ezole. A te nkumbu Dilu, mwana nkentu. O nkuluntu Nfuntila, owa landa Dilu. Lwaka vana...evata dyaku dyadina dya Nyonxi wa wutwa, e xi Mbanza e Kongo ba wacika o kwenda muna ebubu, ba wacika kwenda sumba e nsunga. *Anta*, yandi ka lendi monekwa ko *porque* kuna Mbanza e Kongo tomba e tombwanga. Na bakamenwa kaka, vonda e vondwa *porque* o ngwandi a nkaji yandi a vanwa o nxiku. *Antã*, a tuka kwakuna Kidulu, a kwiza zawulanga, a lwaka vava ekombe dya Nganda, a kota kuna Kyabala. A vayika, *até* unu lumbu, e zunga kyakina ba dila, e wunu lumbu i telwanga Yuma. I vavana ba diila e yuma. Ba kota kuna mpaga a maza. Mwawu *déjà* mu kampu, mwamuna ke mya dyatanga yantu ko. Mwamuna ejidi wuta o mwana a nsuka, mwana e yakala, a te dijina dyandi Njinga a Nzinga. Antã, wawu ba vwandanga, emaduki metu *telemóvel* za kalangawu, ba yikilanga cici kya mpinda, *não sei*, *comunicação* lwa ba vavananga. Antã, yandi ngundi ya nkaji na mwene e minvu mi viyokele, a yika “mono mwana ame a nkaji o fete vutuka”. Yandi ne ka tala wawuna. *Antã* a ku nvana e *comunicação*: “owiza, mono nkombo ya bakidi, ya vonda e nkombo, ya bonga emanga ma nkombo, ya sa muna bola” porque e *chero* ya menga ma nkombo ye menga ma muntu mpile moxi ina a yika “e divata, otala o tandu tuka a volele o nkanu, kaxi nge ki ngumba, ke twa lenda nku baka ko, kaxi owawu mono ya mbakidi, antâ, para mono ya nvayikisa vava meso meno lwa mona, vo pede una e vidila nki zaya yo ko, entã wawu ya nku nvondele, tala e manga mandi, eme”. *Então,* ba tambudila, yawu a onso ba ntoda “ o mwana ndi ya nkaji o bongele fwa, a fwidi.” Ba viyokele e mi nvu, boxi a nku tumisa “Kaxi wiza o fuku”. A bika e ntatu yandi ya yana: miolo yana makentu, yo moxi mwana ye yakala eva mpanga a maza. A dyata lwa malu,

njila ya diyatwanga o vyokele e Nyoxi wele lwaka...nkyama yayi...e pedra...edivata dya ndyoyi...

Tato Paulo

Mpwelo.

Tato Estevão

Mpwelo. Vana Mpwelo wawuna wa kala e nzonza ba sawukilanga ba kwenda ku Mbanza Kongo. A kwenda. Wenda lwaka una fuku, ba mana mokanga “e mwana nkaji, e mambu mama mene mo kwame? O vwanda kwaku? Mas elumbu yayi ku viki monekwa ko”, “ekaji, mono ko nki nkwiza dyaka kwaku ko. A solongo yawawa ba katuka koko, nxi a poto ba baka, kimvwama kinavo”. Entã, o ngudi a nkaji, “antã, bika twa vanga e *ministério*[1]”. Ba vanga e *ministério*, ba nku vana e poderu, a yika “wenda, kaxi no lwaka, o tumisa e jinfumu zajina ba vwidi o wele wa onsono”. Konso ke vata, nfumu kwandi ya kalanga vo, konso ke vata, konso ka zunga, nfumu, “o vanga wawu, o vangisa e festa wa presentala emambu konsko ko ngeye ku *província*...ku kinfumu kya zunga o tuka”. E Mbanza e Kongo ke vata dya muntu ko, ayna capital ya reino do Kongo, ya yadilanga e jinfumu za onsono. Antã...a mana vanwa meyini...o kwaku e yana ba sala, o Nfuntila yo Dilu “Ah, o papa e cini kingi a kwenda, yandi kwakuna nkanu a vola. O papa langa a vondelo kwandi wawu. Ngeye mwana ye yakala, seme um nleke, kaxi ngeye umwana e yakala, twenda twa landa papa, twenda zaya vo a fwuidi vo ka fwidi”. “Ah, yandi a zaya nkanu andi a vola, nkyama endele? ki nkwenda kwame vuma ko”. Ba kwendela *duas vezes*... viaje jizole, ye tatu ba yika “O zevo, ngeye o saala kwaku”. Yawu ba kwenda yayo a dewole. Nkentu yo nkentu. Ba nkwenda...ba kwenda sawuka vana...ba viyokele vana Mpwelo, ba lweke vana nzonza. Lwaka be kwenda lwakanga, ba tala e tipoyo, e tipoyo nkyama o um kimputu?

Yantu

Tipóia

Tato Paulo

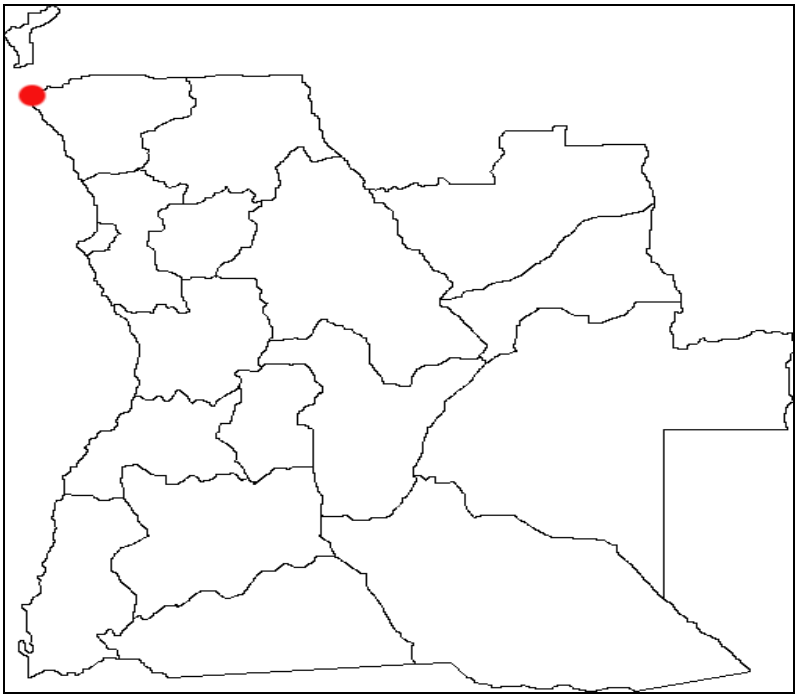
Lwanda mu kisolongo.

Tato Estevão

[1] Swekama mu kisolongo. Kyima ke tu zayidi ko.

O lwanda lu kwiza natwanga. Allé, e yana ba wacika o dila “o mwene, twa yika lo kwetu, o papa a vondelo kwandi wawu, papa, eh”. O fukidilu, o yele wawu, zevo e nduji yandi ki lendi dyaka mona konso ka muntu ko, ne kutu tangwa, ki lendi tala ntagwa ko. E yantu beza natanga o lwanda ba yika “lu pitama, ka fwuidi ko, lu pitama. Lu kala kuku, ke lu sawuka ko”. Yayu ba sawuka, ba tuka e Mbaza e Kongo, ba kwiza, na ba lweke kwakuna a fukula o lose, a tala “ah, Nfucila”, “Hem”, “oyi Dilu?”, “Hem”, “Kaci o Njinga?”, “o, viaje tatu twendele tu landila, o xidi kwandi” ke ba funda kwawu ko vo manga a manga. “O xidi kwandi”, “ke dyambu ko”. Ba kwiza te ba kwenda lwaka bana va kala, vana mpanga a maza, a vanga e *convite:* e zuga kyaki kya onsono, owunu tu yikanga Municipio do Soyo, zunga kya kya onsono ve Soyo, yetu kaka a solongo, wawu o wanga e divisão, tune e xi Nzento, tune mi Nsasala, tune ba mboma, *mas*... yetu a onsono wizana tu wizananga...*mas* mune jipalavras jine diferente. Yetu twa solongo. Aonsono ba kwenda nkokana kwakuna ki ko kyandi, kuna Senge kye Ntadi. Ate unu lumbu e xi ntadi kwakuna, xi Sengue Kya Ntadi, ne kwenda o muntu o yikidi “avevi badyila?” bena kuna eyantu kamba be kwenda kamba “a vuma ba diila eve”. Avangisa e manifestação a poto, a ku songa vo o yandi wawu...wele. Kaxi wawu ba dia a bonga e masa. Mu malonga ma nci ba diilanga. A bonga e masa, a lukula vana nxi. A kamba “e masa maama, o Nfucila yo Dilu, yenu lu dya e masa maama”. Yana makentu ba yika “oh, papa, keleka, mano Njinga muna e longa, e ndonga onsono malonga ma nci, yetu tu dya e masa va nxi?”, “Lu dya!”. Bena tempo ayina ke vena muntu ko omanga ko. Ba wacika o dya. Mas eyuma mu elonga ma nci akala, emasa vonxi. Ne ba meene, e manifestação i vwidi, a vana e lukoji. E ndoga aonsono ba pitama, ayika “Lu wanga? Lu zaydi a dye vangidi wawu?”, “Vo, pede", "nfwidi mbaji, nfwidi mene, e nxi yayi, nxi ya ngana ya Nfucila, yo Dilu”. Yawawa ba vene e puderu kuno o tatawu para wawu ba yala e nzunga kyaki kya onsono. Ba mwangana kwawu. Ba kwenda kwawu a vutukisa. *Agora* wawu ba vutukisa kwakuna, o Nfucila u kolele. Mwana nkentu no nwuta, no nsasa, na kola kaka, o fete ku ndila e nkada a bongo. O Nfucila wele kwandi a kwedi, o ki nfumu ka lendi ko nata ko. Ki xidi. Vwanda, vwanda, vwanda, o Dilu o kolele, wele kwandi a kwedi. E ki nfumu ki xidi. *Entã*, i vava vezela e ngana “o mwana nketu, e ngadu vonda kwandi, o sayila mpaka”. *Entã*, ke ba lendi nata puderu ko ya ki se ko kwakuna bena kwelela. *Entã*, o Nfucila kwakuna enda kwelela a wucila ku ntandu, a wucila ku yanda, duas partes. O yetu twina kuna Nsumba, ye xi Soyo, Nfucila kune yanda.

Mapa 1: Localização de Soyo



Soyo (ponto vermelho no mapa) é uma cidade da República de Angola localizada ao Norte fazendo limite com o Congo Kissacha. A cidade possui cinco comunas. A região de Soyo pertence ao reino de Congo. A sede é uma cidade industrial e portuária, conhecida pelo importante porto do Soyo, e pelos terminais petrolíferos da Barra do Cuanda. O porto do Soyo, localizado próximo à foz do rio Congo, tornou-se um importante entreposto comercial do Congo no século XVI. A comunidade de portugueses aí radicados utilizava esse porto para o comércio de escravos, marfim e cobre. Um inquérito real do Congo de 1548 revelou que mais de 4.000 escravos saíram do porto do Soyo para a colônia ilha de São Tomé, e depois para o Brasil a cada ano. (Fonte: Wikipédia: Enciclopedia livre)

Recebido em: 11/05/2022

Aceito em: 10/09/2020

Para citar este texto (ABNT): KOSI, Eugénia Emília Sacala. Nsamu ya nkinkulu kye Soyo: yetu moko ye maduki. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.230-238, jun./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): KOSI, Eugénia Emília Sacala. (jul./dez. 2021). Nsamu ya nkinkulu kye Soyo: yetu moko ye maduki. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 230-238

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol. 2, nº 2 | p.239-241 | jul./dez. 2022.

Artigo de Opinião

Liberdade de expressão e o exercício jornalístico na Guiné- Bissau

Seco Camará*
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-0865-030X

Resumo: O texto apresenta uma opinião sobre a liberdade de expressão na Guiné-Bissau. A Constituição da República da Guiné-Bissau no artigo 56 defende: 1. É garantida a liberdade de imprensa. 2. As estações de rádio e televisão só podem ser criadas mediante licença a conferir nos termos da lei. 3. O Estado garante um serviço de imprensa, de rádio e de televisão, independente dos interesses económicos e políticos, que assegure a expressão e o confronto das diversas correntes de opinião. 4. Para garantir o disposto no número anterior e assegurar o respeito pelo pluralismo ideológico, será criado um Conselho Nacional de Comunicação Social, órgão independente cuja composição e funcionamento serão definidos por lei. O estatuto do jornalista defende a: liberdade de criação e de expressão do seu pensamento; garantia de acesso às fontes oficiais de informação; garantia do sigilo profissional; salvaguarda da independência; livre utilização de equipamentos e demais material afecto ao exercício da sua profissão, liberdade de acesso e exercício de funções em qualquer local público onde a sua presença seja exigível; participação, através dos comités de redacção, na orientação do órgão de comunicação social em que preste funções (Estatuto do Jornalista, art. 8.º e ss.; LLI, art. 6.º).
Palavras-chave: Liberdade; Expressão; Jornalista; Guiné-Bissau

Liberté d'expression et exercice journalistique en Guinée-Bissau

Résumé: Le texte présente une opinion sur la liberté d'expression en Guinée-Bissau. L'article 56 de la Constitution de la République de Guinée-Bissau défend : 1. La liberté de la presse est garantie. 2. Les stations de radio et de télévision ne peuvent être créées qu'avec une licence à accorder selon les termes de la loi. 3. L'Etat garantit un service de presse, de radio et de télévision, indépendant des intérêts économiques et politiques, qui assure l'expression et la confrontation des différents courants d'opinion. 4. Afin de garantir les dispositions du numéro précédent et d'assurer le respect du pluralisme idéologique, il sera créé un Conseil National de la Communication Sociale, organe indépendant dont la composition et le fonctionnement seront définis par la loi. Le statut du journaliste défend : la liberté de création et d'expression de sa pensée ; garantie d'accès aux sources officielles d'information; garantie du secret professionnel ; sauvegarder l'indépendance; libre usage des équipements et autres matériels liés à l'exercice de leur profession, libre accès et exercice des fonctions dans tout lieu public où leur présence est requise ; participation, par l'intermédiaire des comités éditoriaux, à l'orientation de l'organe médiatique au sein duquel ils exercent leurs fonctions (Statut des journalistes, art. 8 et suivants ; LLI, art. 6).
Mots clés : Liberté ; Expression; Journaliste; Guinée Bissau

Vamos por partes. O termo ‘liberdade de expressão" é evidente que não está a ser usado como deve ser no seu verdadeiro sentido,e enquanto que o "exercício jornalístico"

* Guineense, Graduando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. E-mail: cseco421@gmail.com

que é um dos pilares básicos da democracia não está sendo também bem exercido na Guiné-Bissau assim como demanda o artigo 56[1] da constituição da república.

Quero aqui começar com o conceito que poderá ajudar os meus leitores a perceber o interesse de certas pessoas de modo a tirar os seus dividendos pessoais, econômicos e políticos. Meus queridos leitores, a minha inquietação não é com o atual ou posterior governo, qualquer que seja o governo que se encontra a governar o país, instalado no país.

Como sabem, a Guiné-Bissau quando se torna notícia internacional é na maioria dos casos pelas piores razões, ou seja, golpe de Estado, espancamentos dos civis, perseguições políticas, derrube dos governos e tráfico de drogas. O conceituado jornal norte-americano CNN 'colocou o arquipélago dos Bijagós da Guiné-Bissau, um dos melhores destinos do mundo para visitar em 2022'. Em 1 janeiro de 2021, a Guiné-Bissau foi considerada pela Organização das Nações Unidas como o décimo segundo país do mundo com mais mulheres ministras em cargos ministeriais no mundo, atrás da França, estudo feito com 119 países' (Jornal Folha de São Paulo, 20 Junho 2021). Mas os órgãos de comunicação social do país não deram muita ênfase nas notícias por causa da boa imagem da Guiné-Bissau. São pouquíssimos os que exercem muito bem a atividade jornalística na Guiné-Bissau, alguns só criticam o governo devido a ideologia política que o impede de realizar um bom trabalho jornalístico, outros através do ódio dos seus profissionais e outros são incentivados por quem os patrocinam nas suas atividades.

Nos últimos anos, os profissionais dos órgãos de comunicação social do país perderam relevância diante dos cidadãos por não ficarem distantes dos assuntos políticos, não souberem ser profissionais e contribuíram de forma muito negativa na conscientização da sociedade guineense. As últimas eleições do ano 2019, onde houve duelo entre os candidatos suportados pelo PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde), Domingos Simões Pereira, e Umaro El Mokhtar Sissoko Embaló, de MADEM-G15 (Movimento para Alternância Democrática) na segunda volta das eleições trouxe a luz forma mais evidente do exercício jornalístico guineense, em que as rádios constituem meios de propagandas políticas dos partidos políticos, até chegar num determinado momento em que as rádios difundiam notícias com tamanha gravidade, e os apoiantes de Movimento para Alternância Democrática (MADEM G-15) defendiam as notícias da rádio África FM como melhor, de igual modo que os apoiantes do Partido

[1] **Artigo 56:** 1- É garantida a liberdade de imprensa.

Africano para Independência da Guiné e Cabo-verde (PAIGC) defendiam a rádio Capital FM.

De uma maneira geral o jornalismo guineense, e como cidadão acredito que é justamente esse péssimo jornalismo que obviamente prejudica a imagem do país…custa-me acreditar que o fato de haver jornalistas com péssimo trabalho na Guiné-Bissau, ainda são capazes de denegrir a imagem do país. Portanto o papel das orgãos de comunicação social deve ser informar,educar e conscientizar os cidadãos.

Camará/2022

Mais notícias sobre a liberdade de expressão estão disponíveis no DW: 1.https://www.dw.com/pt-002/liberdade-de-express%C3%A3o-na-guin%C3%A9-bissau/t-55318480

2.https://www.dw.com/pt-002/guin%C3%A9-bissau-persegui%C3%A7%C3%A3o-aos-jornalistas-parece-ter-m%C3%A3o-obscura-do-presidente/a-56881368

3.https://rsf.org/pt-br/pais/guin%C3%A9-bissau

4. https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/2074/1/RFerreira.pdf

5. https://www.imvf.org/wp-content/uploads/2017/12/mediaguinebissau_net.pdf

Referências

FERREIRA, Rosa pamela Lourdes. **Panorama do jornalismo em Guiné-Bissau: liberdade de imprensa sob Estado autoritário.** Universidade Federal Do Rio De Janeiro Centro De Filosofia E Ciências Humanas Escola De Comunicação. Rio de Janeiro, 2008.

GUINÉ-BISSAU. **Constituição da República.** Bissau, assembleia Nacional.

LOPES, António Soares. **Os media na Guiné-Bissau.** Bissau, 2015.

Recebido em: 02/08/2022

Aceito em: 12/09/2022

Para citar este texto (ABNT): CAMARÁ, Seco. Liberdade de expressão e o exercício jornalístico na Guiné- Bissau. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.239-241, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Camará, Seco (jun./dez.2021). Liberdade de expressão e o exercício jornalístico na Guiné- Bissau. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 239-241.

Njinga & Sepé: https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p. 242-249| jul./dez. 2022.

RESENHA

Resenha do livro "A linguagem rural da Região de Major Porto, Município de Patos de Minas (MG): uma visão linguístico-ecossistemica"

Alexandre António Timbane*

ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-2061-9391

A obra em resenha é da autoria do Professor Emérito da Universidade de Brasília, linguista, docente com longa experiência no ensino, na pesquisa e extensão em diversas universidades. Nesta obra, o professor Couto traz a linguagem e as memórias da História da região onde nasceu - Capelinha de Chumbo, hoje Major Porto. A intenção da obra no seu todo é de buscar uma análise linguístico-ecossistémico à partir da memória, lembranças e História no seu verdadeiro sentido da palavra. O livro tem uma capa dura, estampada por uma foto que mostra uma casa com paredes não rebucadas, construída de tijolos de fabrico local, uma janela de onde se vê um homem posando para a foto. O personagem na foto é o próprio autor que nos sugere comparação entre aquela foto da capa com a foto da orelha. Como não poderia faltar, o meio ambiente por fora da casa se observa um arbusto florido que embeleza o quintal da casa. O telhado deixa a ideia de que se trata de uma casa antiga. No verso da capa se observa uma fazenda, rodeada da natureza e um cerco de proteção para animais. A foto é sobreposta de um breve texto de apresentação do Professor Pere Comellas-Casanova, da Universidade de Barcelona (Catalunya). Já as orelhas, para além de apresentar a minibiografia do autor mostra uma lista de obras publicadas pelo autor. O prólogo foi escrito para professora Teresa Moure da Universidade Santiago de Compostela (Galiza). Os agradecimentos da obra mostram a interação permanente entre o autor e a população local, amigos de infância e familiares. Esta obra é dirigida para acadêmicos e a todos aqueles que se interessam pela temática. O autor dá liberdade para que o leitor leia a parte (capítulo) que lhe interessa. Para além da introdução e conclusão, o livro apresenta 9 partes:

* Docente da Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Pós-doutorando na Universidade Federal de Sergipe, Doutor em Linguística e Língua Portuguesa (2013) pela UNESP-Brasil, Mestre em Linguística e Literatura moçambicana (2009) pela Universidade Eduardo Mondlane-Moçambique.E-mail: alextimbane@gmail.com

A primeira parte: “bases teóricas”, o autor inicia desconstruindo a ideia de que a língua é um “instrumento” argumentando que ela não é “instrumento de comunicação”, mas sim a própria comunicação e o núcleo da língua são as regras interacionais. Para ilustrar, o autor apresenta extratos da fala real que ocorrem naquele contexto. Ainda neste primeiro capítulo, o livro debate os conceitos de “ecossistema social”, “mental” e natural que constituem a linguística ecossistêmica. O ecossistema linguístico Major Porto é composto pelas interações entre o território + língua + povo. Já a comunidade de fala pode ser delimitada pelo investigador, pois pode corresponder a um país, a um estado, a uma cidade, a um bairro ou povoado. Ao nosso ver, a família é tão restrita que nos direciona para individualidade, o que nos leva a entender que uma família é muito menos para ser comunidade de fala no contexto. Já nas tradições africanas (em especial os povos bantu), o conceito de família como comunidade de fala faz sentido porque família não é apenas o casal e os filhos, mas sim todos aqueles que fazem parte de um circulo de relações sociais (primo, sobrinho, esposa do sobrinho, padrinhos de casamento, de rito, charas ou ainda qualquer pessoa com o mesmo sobrenome ou mesmo qualquer um que pertence a mesma etnia) que compartilham o mesmo território ou língua. Vejamos um exemplo da realidade moçambicana: um jovem da Comunidade de Fala cicopi pode casar com uma jovem da etnia cisena. Os filhos nascidos dessas relações podem ter o cisena como língua materna, mas na verdade, os filhos não pertencem à Comunidade de Fala, mas sim, à Comunidade de Fala cicopi porque a linhagem é patrilinear e os filhos pertencem ao homem. Está claro que há comunhão sem comunicação e não há comunicação sem comunhão. O adjetivo dos conceitos de língua “culta” e “padrão” são debatidos com o intuito de combater o preconceito linguístico e rebate-se perspectivos da sociolinguística variacionista. Todo uso linguístico da Comunidade de Fala é legítimo.

Nesta parte há um diálogo crítico entre a sociolinguística variacionista e a linguística ecossistêmica. Para nós, uma língua resulta da soma de “falares”, variedades, variantes e normas usadas por uma Comunidade de Fala. Essas variações não são feias ou erradas, mas sim diferentes. Está claro que toda a variedade /variante tem “padrão” que permite a intercompreensão entre os falantes. Abrimos parênteses para explicar que o grande problema não são os sociolinguistas variacionistas, mas sim a sociedade que elegeu e legitimou uma das normas intitulada de “norma-padrão”, exigida na formalidade. É uma norma com “autoridade” e é a ela que se refere a Constituição Federativa do Brasil (CFB) de 1988, no Art. 13º. As línguas indígenas ficaram contempladas no Art. 231º. A língua portuguesa referida no Art. 13º da CFB (1988) é, ao nosso ver, aquela variedade

obrigatória (gramática normativa) formalmente ensinada e exigida em situações formais. É com “norma-padrão” que se obtém emprego, que se redige documentos oficiais e esta questão é tão complexa que deveria ser resolvido socialmente e não é culpa dos sociolinguistas variacionistas. As definições de língua e linguagem na visão da linguística ecossistêmica (p.28) não ficaram claras porque não existe uma só forma de definir língua. Em muitos momentos é melhor perguntar o que é, o que não é língua para a Comunidade de Fala. O que pode ser língua para o povo tsonga pode não ser para o linguista, daí a importância de respeitar a Comunidade de Fala.

A segunda parte: “A comunidade de fala na Fazenda Capivarinha” retoma o conceito de Comunidade de Fala a partir da realidade da Fazenda Capivarinha. Apenas remarcar que nem sempre o diálogo é feito por duas pessoas. Em outras realidades pode-se ter diálogo entre 1 pessoa e uma entidade (deus ou antepassado). Os deuses e os antepassados estão intimamente ligados ao meio ambiente, à natureza e há uma relação respeitosa entre os “vivos”, “entidades” e natureza (plantas, montes, água, nuvens, animais, etc.). Em seguida, o livro oferece dados históricos gerais da Fazenda Capivarinha ligando a teoria dos conceitos de Território (T), População (P) e Língua (L), na prática e com exemplos extraídos da realidade da Fazenda. A interação pessoa-pessoa (comunhão, comunicação), pessoa –mundo (significação) carregam elementos do ecossistema cultural, descritos com profundeza nas p.52 e 53 seguido de comentários e breves considerações do capítulo. Na p.56, a foto do autor e da casa feita em 1974. Para nós, incluir o elemento espiritual, virtual no ecossistema cultural é fundamental, uma vez que a cultura está em interação com a comunidade e envolve esses elementos. Não tem como estudar a Comunidade de Fala descartando a visão do mundo que essa sociedade tem no seu imaginário.

A terceira parte: “Nomes de lugares: a microtoponímia na interação pessoa-pessoa e pessoa-mundo”. Esta parte inicia debatendo as diferenças entre a “toponímia” (estudo dos nomes de lugares e acidentes geográficos) e microtoponímia (refere-se a denominação de acidentes e fenômenos existentes em territórios de pequenas dimensões). Não ficou clara a qualidade ou qualidade da dimensão desse T. Somos de opinião que não precisa ser medido porque a medição nos levaria a uma comparação. Se tem “micro” pressupõe-se que haja “macro”. Seria interessante pensar como será medido se será pela dimensão do T ou pelo número de falantes (Comunidade de Fala) ou pelo número de falantes da Língua (L). Fica uma reflexão profunda, segundo a qual por qual razão Fazenda Capivarinha é considerada “Micro”. O capítulo oferece informações sobre

os nomes de serra, de córregos, de chácara, de moro, de árvores, etc. Este capítulo ainda aborda “os topônimos na interação referencial e na interação comunicativa”. O esquema da ampulheta da lexicalização (p.67) ajuda na explicação “interação comunicativa”. Neste capítulo ainda é possível identificar unidade lexicais próprias da Comunidade de Fala, vale apenas ler o livro para obter mais exemplos de topônimos resultantes das interações referencial e comunicativa. O capítulo conclui lamentando o desaparecimento de animais e plantas próprias do cerrado que desaparecem devido a ação humana. O desaparecimento de biomas faz com que algumas unidades lexicais sejam desconhecidas pelas novas gerações, como é o caso de “nosso corginho”, “arvinha”, “as cama” ou “oi d’água”.

Quarta parte: ‘Nomes de pessoas: apelidos”. Tal como acontece em todas sociedades, o nome na Fazenda é fundamental e liga o individuo da sociedade. O apelido tem a função principal na interação social. O apelido nos povos bantu, é mais importante do que “oficial”. Na Fazenda tem nomes curtos (Zé, Malu, Masé) longos (José, Maria Luiza, Maria José), alguns são escolhidos localmente outros são importados e ainda outros alguns adulterados. O apelido, segundo o autor é o nome real válido na Comunidade de Fala. Há que realçar a relevância da memória. A origem é portuguesa e indígena. O capítulo termina apresentado alguns pronomes relevantes para a identidade linguística da Fazenda Capivarinha.

A quinta parte: “Nomes de animais domésticos”. O território objeto deste estudo tem a cultura de animais domésticos alguns de estimação outros para a dieta alimentar dos membros da comunidade. A essa comunidade de animais, o autor designou por comunidade biológica ou biocenose. Cada boi/vaca, cada cachorro, cada porco tem nomes. Nas páginas 84 e 85, o autor apresenta alguns desses nomes que estão intimamente ligados a memória, aos lugares geográficos ou ainda para onomatopeias. O livro termina o capítulo salientando que os nomes se integram à cultura local tanto com a conformação geral quanto do ponto de vista cultural.

A sexta parte: “Nomes de plantas e etnomedicina”. Não é a primeira vez que o autor faz um levantamento de plantas desta região. O que ocupa maior parte do território são as plantas (árvores, arbustos e gramíneas) que chegam a 132, segundo o levantamento feito em 2005. Tempo depois o autor realizou uma outra pesquisa, já com apoio dos moradores da região e identificou 263 plantas. Os nomes dessas plantas silvestres são na grande maioria vindos das línguas indígenas. Os animais e as plantas alimentícias têm sido importantes para dieta alimentar da comunidade. Para além das

plantas alimentícias, há que realçar a existência de plantas medicinais que constituem uma verdadeira farmácia em céu aberto. Para estas comunidades não se interessa pelo nome científico (que geralmente está em latim) da planta ou insecto (p.94), mas sim pelo nome vulgar que está mais próximo da variedade local. Os significados dessas unidades lexicais estão ligados à cultura.

Na sétima parte “Comunicação humana-animal numa Fazenda de Major Porto” abora das relações entre o homem e os animais. O homem adapta alguns sons que permitem a comunicação com os animais domésticos: cachoro (tchi-tchi), gatos (pchiuí-pchíuí), galinhas (tchi-tchi), porcos (cuch-cuch), vacas (heem-heem), cavalos (co-cô) entre outros.Curiosamente há diferença dos sons dos bois e das vacas. Curiosamente, em Moçambique, nãos transcreveria dessa forma: cachorro(hú-hú), gatos (miau-miau), galinhas (có-có), porcos (gru-gru), vacas (mhóó-mhóó), cavalos (txiii-txiii). Isso leva-nos a concluir que a percepção dos sons dos animais e onomatopeias depende de cultura para cultura. Não significa que os moradores da Fazenda de major Porto estejam falando errado, mas sim interpretam os sons a partir da sua concepção do mundo. Os comandos para estimular, afugentar, chamar, ordem de parar e segurar, também variam e o livro apresenta essa realidade local. O capítulo procura estabelecer as relações entre o homem e os animais, assim como a importância para vida em sociedade.

O oitavo capítulo: “A memória e a existência da comunidade” apresenta os nomes ou apelidos dos habitantes e estes são criados na comunidade de fala e não na comunidade de língua. Isso acontece porque a comunidade de fala tem uma memória mais forte e é nela onde os nomes/apelidos ganham significados mais profundos. Veja-se que a memória é mental e se articula com as lembranças. O capítulo articula as reações do ecossistema integral da língua estabelecendo as relações entre a memória, a comunidade e o lugar. O autor deixa clara a ideia de que “só há comunidade (sociedade) se essas pessoas viverem por um certo tempo nesse lugar. O que desaparece da memória, segundo o autor, é uma parte do acervo linguístico-cultural da comunidade, mas que isso pode ser lembrado a depender do interesse da geração.”

A última parte: “Narrativas orais” apresenta a força da oratura nas culturas e tradições locais. As narrativas ou mininarrativas ou ainda falas cotidianas não são caóticas nem desconectadas, na opinião do autor. Elas têm significados, carregam a identidades, memórias e lembranças. Buscam o passado para compreender o presente e constituem uma fonte de inspiração. O autor caracteriza os níveis de organização das narrativas, assim como a sua função na interação e no discurso. O livro analisa essas

narrativas sob o ponto de vista da análise de discurso ecossistêmica e busca compreender a relevância dessas narrativas na nas relações ecolinguísticas com o mundo que lhes envolve.

Chegado a aqui resta-nos recomendar esta importante obra que é de suma importância para compreender as relações entre a língua e o meio ambiente que envolve um determinado povo. Tudo o que envolve os habitantes da região de Major Porto não está isolado do meio ambiente. Até a sobrevivência da comunidade depende em muitos momentos do ambiente natural e das relações entre os três elementos: língua, povo e território. Sugiro vivamente para que esta obra sirva de material importante para conhecer a cultura, a vida, a língua, o povo e o território dos habitantes da região de Major Porto, Município de Patos de Minas em Minas Gerais.

Referência

COUTO, Hildo Honório do. **A linguagem rural da região de Major Porto, Município de Patos de Minas (MG): uma visão linguístico-ecossistema.** Campinas, SP: Pontes Editores, 2021. 179p. ISBN: 978-65-5637-151-1.

Foto da capa do livro resenhado

Recebido em: 21/06/2022

Aceito em: 12/09/2022

Para citar este texto (ABNT): TIMBANE, Alexandre António. Resenha do livro “A linguagem rural da Região de Major Porto, Município de Patos de Minas (MG): uma visão linguístico-ecossistemica”. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol. 2, nº 2, p. 242-249, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Timbane, Alexandre António. (jul./dez.2022). Resenha do livro “A linguagem rural da Região de Major Porto, Município de Patos de Minas (MG): uma visão linguístico-ecossistemica”. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 242-249.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº2 | p. 250-253 | jul./dez. 2022.

Kibeze

António Marques *
ORCID iD https://orcid.org/0000-0001-5712-3712

Kubutisa maka: Oyu, mwimbu wa henda wene nga bangele ni wanji wami mu utuminu wa Ndongo . O mwimbu yu u jimbulula itangana ya kale anganji jiputu mu ixi yetu, mwene twa kexile mu kala ngo “etu mu dyetu”. Aba ima ya kifwa kya akulu-a-ndamba anga ya tatama-ku. Kiki, etu twala anji ni kazola ketu, ni henda ya xinana mu itangana yoso mwene.
Palavras-chave: Literatura; Kibeze; Ndongo

Resumo: Este é um poema de amor que na minha imaginação ocorreu no reino do Ndongo. Trata-se de tempos remotos, antes da chegada dos portugueses. Tempos quando éramos só nós entre nós, sem interferências europeias. Entretanto, as referências culturais de então ainda prevalecem entre nós, tal qual o amor que é intemporal.

Palavras-chave: Literatura;Kibeze; Ndongo

KIBEZE

O mukwa-kinyami una u lambala bana-bana
Anga wa diwabela ni wa ditekula ni ufumu we
Ni kubutikala mu kamulenge kana
Kyoso u ngi tongina ni kutonginina kuna

Ni kanganza ka maluvu bu lukwaku lwe –

Kwengi kuna, ku mulundu u kola
O jingombe jai ku mukau wa wisu
Anga kamwanyu, ji kayela o kanjila
Ni makanda ma Ngana Kabila

O mukwa-kinyami u lambala anji
Ni mahata mu dimbinza
Bwamoxi ni jinjila ja mimbu jina
Ku kinzenza kyene ki fuluka mwene
Ni jimbonja bu milundu ni matadi mana

Anga muxima wami u tumina ni kutumina
Mu katangana kaka, anga anji
O kubetwila kwa dikumbi didi

Eki, mukwa-kinyami wa waba kwinyi dia hama
Inga mwene u mwemwa kala kitulu

* É pseudónimo do poeta angolano António Marques –nascido em 1961), natural de Icolo-e-Bengo e radicado na Suécia. É tradutor especializado de inglês/português. Desde o começo dos anos 80, optou por um caminho singular na literatura Angolana: a revalorização e promoção de culturas e línguas autóctones, especificamente o Kimbundu. É um dos poetas mais sonantes de Angola.E-mail: marquesanton707@yahoo.com

Kia zanda ni kisangusangu kye
Mu kizuwa kia mbote mwene mumu

Mu ngoloxi omo, ki kwiza o kamulenge
Ka kulamana, ni kuvutulula o mbuke
O mukwa-kinyami anga wondo ditela njila
Ya kipenza ni ulumba

Ni kubekukila bana, ku kilunga kia yangu
Kamwanyu-kamwanyu, ni kuditolojola koko
Ni ndumbuxi yoso mwene, ni kinyami kye
Mbe kilumbwa kia ungana mu kindumba –

Ni jimbumba ja waba mu kimyongoto kye
Ni jingondo ja ndolo jojo
Jene ji dimonekena mu homba ye
– Homba ya dizumba dia kibuma

Anga eme kunu, ni kisuka kiami eki
Eme ngondo mu kingila kunu, koxi dia mixi eyi
Ni kuzendalala mwene bu mafu ma zanda!

AMÁSIA

A beldade lendária repousa-se meiga
E bem se apraz deslumbrosa e majestosa
Em sua calma ventura de ser
Enquanto, dessarte, contempla-me todo ali

Sobre uma taça de *maluvu* na mão –

Doutro lado do monte sagrado
O gado vai ao pasto em campo solto
Seguindo o costumeiro passadouro
Com passos pacientes de *Kabila*

A minha amásia repousa-se ainda
De pernas encruzadas no tempo
Junto às aves trinantes
Na beira do ribeiro espumante
Correndo alvo sobre o penedo escarpado

Meu coração bate chamando por ela
Neste instante que precede co'apreço
O declinar do sol solene

E ela, comovedora lindeza inigualável
Sorri afável – um sorriso frondoso
De alegre aprovação
Em sadia languidez do dia

Ao entardecer, quando o frescor sereno
Se avizinhar e a vaga retroceder
Ela vai encaminhar-se para o prado
Cheia de *ulumba*

Descendo o atalho que leva à relva
Ao de leve, gingando
Toda airosa, dengosa e bem mimosa
Com a insígnia real na *kindumba* –

Jimbumba bonitas na cintura
E colar de búzios raros
Que desce-lhe na *homba*
– Emanando um cheiro a *kibuma*

E numa impaciência louca
Eu estarei debaixo da copa do arvoredo
Deitado na folhada, esperando por ela!

Glossário

Maluvu – vinho de palmeira

Kabila – deus dos rebanhos

Ulumba – mocidade feminina

Kindumba – cabeleira Africana bem tratada

Jimbumba – tatuagem

Homba – entre os peitos

Kibuma – planta aromatizante

Recebido em: 11/07/2022

Aceito em: 10/09/2021

Para citar este texto (ABNT): MARQUES, António.Kibeze. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.1, nº 2, p. 250-253, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Marques, António. (jul./dez.2021). Kibeze. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 250-253.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.254-255 | jul./dez. 2022.

Kungatave ni kurhula

Mabjeca Tingana*

ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-9805-3121

Resumo: O escritor apresenta uma poesia escrita em língua changana, uma língua bantu falada no Sul de Moçambique, especificamente nas províncias de Maputo, Gaza e Inhambane. Mabjeca é um jovem escritor que desafia produzir seus trabalhos na língua changana e é uma forma de marcar a relevância da preservação das línguas africanas. É um fervoroso ativista cultural, defensor de educação e valorização das línguas bantu. Tem seus textos publicados em varias antologias em Portugal, Argentina, e Brasil em Changana e Bilíngue. E em jeito de chamadas de publicação de arquivos, no Brasil. Tingana tem um poema publicado em forma de índice, no livro “Lomuku” do Professor e Doutor Severino Nguenha. Em 2019 participou do Sarau de Poesia Africana, Festival 6 Continentes, e do Encontro de Educação Popular e Terapias Integrativas, no Brasil. Membro do Movimento Literário Kupaluxa, Maputo – Moçambique. É Membro da Academia Capanemense de Letras e Artes - Brasil, Membro do Movimento Para Progredir – Brasil.

Palavras-Chave: Literatura; Oratura; Changana; Moçambique

Résumé: L'auteur présente une poésie écrite en changana, une langue bantoue parlée dans le sud du Mozambique, plus précisément dans les provinces de Maputo, Gaza et Inhambane. Mabjeca est un jeune écrivain qui défie la production de ses œuvres en langue changana et est une façon de souligner l'importance de la préservation des langues africaines. C'est un ardent militant culturel, défenseur de l'éducation et de la valorisation des langues bantoues. Ses textes ont été publiés dans plusieurs anthologies au Portugal, en Argentine et au Brésil en changana et bilingue. Et sous forme d'appels à publication de fichiers, au Brésil. Tingana fait publier un poème sous forme d'index, dans le livre « Lomuku » du professeur et docteur Severino Nguenha. En 2019, il a participé à la Sarau de Poesia Africana, au Festival 6 Continentes, et à la Rencontre sur l'Éducation Populaire et les Thérapies Intégratives, au Brésil. Membre du Mouvement Littéraire Kupaluxa, Maputo – Mozambique. Il est membre de l'Académie Capanemense des Lettres et des Arts - Brésil, membre du Movimento Para Progredir - Brésil.

Mots clés : Littérature; Orature; Changana; Mozambique

* Poeta moçambicano, escritor e actor. Escreve e declama poesia em changana. É ativista cultural, defensor de educação e valorização das línguas bantu. Tem seus textos publicados em várias antologias em Portugal, Argentina e Brasil. E-mail: mabjecatingana@gmail.com

Kungatave ni kurhula

Na kaha ni kulwa hikola ka phalafeni, ni kukoxa timale
matikweni hi vito ra hina
Akurhula kungatafika svosvi…
Kahatave ni nyimpi, ni kukoxa timale hi vito ra hina.
Kambe akungatave ni kurhula.

Mundzuku kutave ni ndhambhi, ni ku hifamba hi majuvana
hifika hixwelile.
Hifamba hi majuvana hifika hibalhile,
hiva hinun'hwa nyuku hi kuvaviseka.
Kambe akungatave ni kurhula.

DZHUTINI – de Mabjeca Tingana

Recebido em: 23/07/2022
Aceito em: 02/09/2022

Para citar este texto (ABNT): TINGANA, Mabjeca. Kungatave ni kurhula. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.254-255, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Tingana, Mabjeca (jul./dez.2022). Kungatave ni kurhula *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 254-255.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.256-262 | jul./dez. 2022.

Xilahhweni xa vafi

Pastor Marcos Macamo*
ORCID iD https://orcid.org/0000-0001-5768-3656

Link do vídeo (Voz do poeta): https://youtu.be/exWxRpPgXdA

Resumo: A poesia do Pastor Marcos Macamo tem como título “No quintal dos mortos”. Trata-se de uma reflexão sobre o que acontece quando há morte nas culturas dos povos bantu e em especial no grupo étnico changana e ronga do Sul de Moçambique. A descrição das relações entre o povo e a morte apresenta subtilidades muito complexas que se ligam à cultura local. O poema está declarada em língua changana que é uma língua bantu (S53) falada em Moçambique especificamente nas províncias de Maputo, Gazae Inhambane.Tem cinco variantes: xihlaganu, xidzonga, xin’walungu, xibila e xihlengwe (Sitoe, 1996). Vale apenas ouvir o poeta e imaginar as nuances da complexidade da “morte” na cultura do povo bantu. Depois do áudio em changana, o Pastor tentou interpretar em português. Trata-se de uma interpretação porque muitos aspectos linguísticos do changana são intraduzíveis para português. Por exemplo: os ideofones.

Palavra-chave: Quintal dos mortos; Cemitério; Morte; Cultura.

Résumé : La poésie du pasteur Marcos Macamo s'intitule "Dans l'arrière-cour des morts". C'est une réflexion sur ce qui se passe quand il y a la mort dans les cultures des peuples bantous et particulièrement dans l'ethnie Changana et Ronga au sud du Mozambique. La description du rapport du peuple à la mort présente des subtilités très complexes liées à la culture locale. Le poème est énoncé en langue changana qui est une langue bantoue (S53) parlée au Mozambique plus précisément dans les provinces de Maputo, Gaza et Inhambane. Il comporte cinq variantes : xihlaganu, xidzonga, xin'walungu, xibila et xihlengwe (Sitoe, 1996). Cela vaut seulement la peine d'écouter le poète et d'imaginer les nuances de la complexité de la « mort » dans la culture du peuple bantou. Après l'audio en Changana, le pasteur a essayé de l'interpréter en portugais. Il s'agit d'une interprétation car de nombreux aspects linguistiques de Changana sont intraduisibles en portugais. Par exemple: les idéophones.

Mots-clés: Cour des morts; Cimetière; Décès; Culture.

* Mestre e estudioso em áreas tais como Teologia africana, Ciências Religiosas, Doutorando em Paz e Desenvolvimento, é um exímio poeta e declamador há dezenas de anos. Secretário-geral do Conselho Cristão de Moçambique por aproximadamente 10 anos. Neste momento é o Director da Escola Teológica do Khovo. Email: efraimacamo@yahoo.com.br

Xilahhweni xa vafi

Leee, xilahwini xa vafi
Impfitxipfitxi, mpfitxipfitxi ya maliso
Maliso la mapatseneke

Vanwana iva makholwa hikuvona
Vanwana, moya wupfotlokile
Uyo pfootloo
Mahlu wona maalakalaka
Malakalakela bhokiso leli sasekisiweke
Leee, axilahlwini xa vafi

Sviluva sva hinganyetana
Minhloti yambuweteriwa
Minhloti yinwana ya pfuta
Leee, axilahlwini xa vafi

Minhloti yinwana ya mphikisanu
Kuve yinwana yo kameriwa
Mafasitela wona yantima
Mafihla vusveti la moya
Lee, axilhwini xa fafi

Muzilo ni kunzinza svaphikisana
Kuve vumburi ni vunjinga sviyo kwaaxu
Hixivundza lexantima
Leee, axilahwini xa vafi

Pho manguvana lawa
Lifo la kucuka

Vanwana vaketa

Vanwana vahleva

Koleee, axihlwini xa vafi

Vanwan va bhongosa

Vanwana va hehla

Vanwana vutsikwana

Vanwana vanwexa

Leee, exivandleni xa vafi

Sviphatiphati

Svinyotinyoti

Svapfilunganyisa

Kona leee, axilhwini xa vafi

Dzolonga

Vumpswaka

Vukwele

Svasisimuka

Vana vo velekiwa tlaleni

Vahumelela

Njangu wa xihundla watumbuluka

Leee, axilahlwini xa vafi

Timale ta koxiwa ka mfelakazi

Kuve phakiti lifambe ni mufi

Marito yo tika makhiringa hi ririmi

Marito ya nhlambha manhlantiwa

Leee, exilalhwini xa vafi

Lomu tihandle

Svogotso svalongoloka ni mufi kheleni

Kuve mufi

Aleletiwa kuya bandza lwamutekeleke muhefemulo

Leee, axilahlwini xa vafi

Lovolo lakoxiwa eka muferiwa

Timpama tahoxiwa hixixinya

Leee, axilahlwini xa vafi

Mukhwepa yaxaxametiwa

Marito yantsutsu

Na marito ya phanga

Marito yo fufutela

Na marito yaku bhambatela

Lesvi svayendleka

Leee, axivandleni xa vafi

Kona le, axilahlwini xa vafi

Mahlo yo svurana

Milomo yo minyulana

Tinxaka tawonana

Sviviti svapfuxiwa

Leee, axivandleni xa vafi

Vafundhisi valavetela marito yo bambatela

Vanwana vaasvwela marito

Vanwana vaahlula

Kona leee, axivandleni xa vafi

Inyanyalala ya mapimu

Na timbilu ta vanhu

Ka vanwana ikutsetsa

Ka vanwana iparati

Ka vanwana imakhaaate

Minkarhi yinwana

Kona leee, axivandleni xa vafi

Kuna nkinga

Kuna mbinga

Kuna svirilo na svisolo

Lesvicholololokaka imughwanyu wa bjongo

Kona leee, axilahlwini xa vafi

Sviluva svona svapharihetana emasirheni

Mufi yena angasvivoooni

Nambi kutwa kununwela kasvona

Iwuhambekuhle-hambekuhle

Wisa khwaatsi

Leee, axivandleni xa favi

Kona leee, exivandleni xa vafi

Iwutondhoo

Mirhi waadeba

Hinchavo

Minsiha yatsemekela

Ndzili mawako makholwa

Matimphina hitinsimu ta ntsako

Kukota loko vaheleketa xigiyani tilweni

Elixakeni lale henhla

Leee, axilahlweni xa vafi

Tinghwazi iwuhomomoo

Tinhlari iwupunawunaa

Tinsika iwunghelebhete-nghelebhete

Niwukhekeeeexa

Hi mudlivela ke

Leee, axilahlwini xa vafi

Iwubha-mpfheeeee

Inyanyalala ya xitshungu

Svijuhati

Lavampshwa

Vaxisati

Vaxinuna

Vatamele mavokweni

Mati ni sviluva

Vatsongwana avasali ndzhaku

Nivana lavonyanwisiwa vahayiteriwa

Leee, exilahlwini xa vafi

Ndhuma

Vutlhari

Jiiii

Vunhenha

Vunghwazi

Tititiiiii

Impela xijoho xivange mpanyanyu henhla ka misava

Rifo ra hazisana mani

Leee, axilahwini xa vafi

Vona-ke pho nwafocholo watibhuma

Pho naxo lifo xifundze lunya

Xini mahubhela ya thlighwana

Leee, axivandleni xa vafi

Imarhambu layo woma

Maku keekee

Chumayela wena Ezekiya

Hikuva Jesu hilweyi waataa

Namina nzahata

Nyamunthla ndzijatama kwala

Pastor Marcos Macamo

Recebido em: 07/07/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): MACAMO, Marcos. Xilahhweni xa vafi. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.256-262, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Macamo, Marcos (jul./dez.2022). Xilahhweni xa vafi. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 256-262

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.263-284 | jul./dez.2022.

Políticas públicas para pessoas com deficiência na Guiné-Bissau

Jailson Carlos Nanque *
ORCID iD https://orcid.org/0000-0001-7288-9812

RESUMO: O presente trabalho trata se sobre políticas públicas para pessoas com deficiência na Guiné Bissau. O artigo visa discutir sobre a integração social dos deficientes de forma geral, com ênfase no caso da Guiné Bissau, buscando assim entender como se dá a materialização dessa política no País como forma de inserir os deficientes na vida social. O texto objetiva se em buscar entender como é que os deficientes acessam as escolas públicas e privadas e assim como os transportes públicos no País, e compreender como é que a sociedade lida com pessoas com deficiência face às oportunidades sociais que aparecem. Trata se duma pesquisa de caráter bibliográfico e documental no qual foram coletados diversos artigos, teses, e demais documentos para o seu efeito. Conclui se que, a ausência do estado face a combate à discriminação social tem contribuído bastante para o isolamento dos deficientes na Guiné Bissau, esse silencio do estado motivou a sociedade a carregar mais preconceito e discriminação contra os deficientes sobretudo, no que se refere ao acesso as escolas e transportes públicos. Na mesma linha, observa se que, a vivência ou a integração das pessoas com deficiência dentro da sociedade guineense ainda é pouco visto, sendo que, ausência da participação social destes no que toca aos processos políticos tem facilitado em muitas ocasiões a aprovação e implantação de leis que não atendem com eficácia a demanda desejada destas pessoas dentro da sociedade. Na mesma ótica, percebe se que, o acesso a escola e assim como aos transportes públicos para os deficientes guineenses é o mais difícil de tudo, ou seja, quer escolas assim como os transportes, ambos não possuem condições que atendem com eficiência as demandas dos deficientes, o que tem afastado muitos deficientes longe da sociedade e assim como no acesso a esses meios.

Palavras chave: Pessoas com deficiência; Políticas públicas; Guiné Bissau

Pulitikas publikas pa djintis ku tene difisiensia na Guiné Bissau

Resumu: Es tarbadju na trata sobri pulitikas publikas pa djintis ku tene difisiensia na Guiné Bissau. Artigu misti diskuti sobri manera di sta na sosiedadi pa djintis ku tene difisiensia di forma geral, mas ku sintidu na kasu di Guiné Bissau, suma manera di ntindi ke ku stadu ta fasi pa pudi pirmiti difisientis pa e sta dentru di tudu kusas di sosiedadi. Tarbadju tene suma odjetivu busca sibi kuma ku djintis ku tene difisiensia ta bai skola di stadu ku privadus na Guiné Bissau, suma tanbi kuma ke ta konsigui nbarka na karus, tanbi ku es tarbadju no misti sibi kuma djintis ta odja difisientis dianti di opurtunidadis di tarbadju ku ta aparesi. Ina trata di um tarbadju di piskisa bibliografiku ku dukumental nunde ku no djunta manga di utrus tarbadjus pa no pudi fasil. No konklui kuma falta di stadu dianti di konbati pa ka djintis ku tene difisiensia bata tratadu mal i kontribui na pui djintis ku tene difisiensia lundju di sosiedadi suma tambi lundju di skola ku transporti na no tera. Asin i ta odjadu kuma forma ku djintis ku tene difisiensia ta vivi na no tera ika muitu bonitu pabia djintis ta odja elis mal, pabia na Guiné Bissau djintis ku tene difisiensia ka ta odjadu na pulitika nin na tomada di disison. Tene difisiensia na Guiné i difícil pabia bu ka ta konsigui pudu na skola i nin tanbi djintis ka ta seta djudau pabu nbarka dritu na karus.

Palabra tchabi: djintis ku tene difisiensia, pulitikas publikas, Guiné Bissau.

Résumé : Le présent travail porte sur les politiques publiques en faveur des personnes handicapées en Guinée Bissau. L'article vise à discuter de l'intégration sociale des personnes handicapées en général, en mettant l'accent sur le cas de la Guinée Bissau, cherchant ainsi à

* Graduando em Administração Pública pela UNILAB. Membro e professor de francês no Instituto de Línguas da UNILAB. Professor de conversação em francês no Projeto Good Morning Bonjour da UNILAB/Malês. Bolsista do Núcleo de Língua da UNILAB. Email jcnanque@gmail.com

comprendre comment cette politique se matérialise dans le pays comme mode d'insertion des personnes handicapées dans la vie sociale. Le texte vise à comprendre comment les personnes handicapées accèdent aux écoles publiques et privées et aux transports publics dans le pays, le texte vise à comprendre comment la société traite les personnes handicapées face aux opportunités sociales qui se présentent. Il s'agit d'une recherche bibliographique et documentaire dans laquelle plusieurs articles, thèses et autres documents ont été rassemblés à ses fins. Il est conclu que l'absence de l'État face à la lutte contre les discriminations sociales a beaucoup contribué à l'isolement des handicapés en Guinée Bissau, ce silence de l'État a motivé la société à porter davantage de préjugés et de discriminations à l'égard des handicapés, notamment en ce qui concerne pour accéder aux écoles et aux transports en commun. Dans le même ordre d'idées, on observe que l'expérience ou l'intégration des personnes handicapées au sein de la société guinéenne est encore peu visible, et l'absence de leur participation sociale en termes de processus politiques a, à maintes reprises, facilité l'approbation et la mise en œuvre de lois qui ne répondent pas efficacement à la demande souhaitée de ces personnes au sein de la société. Du même point de vue, il est clair que l'accès à l'école et aux transports publics pour les handicapés guinéens est le plus difficile de tous, c'est-à-dire que les écoles et les transports ne disposent pas de conditions qui répondent efficacement aux demandes des handicapés, ce qui a éloigné de nombreuses personnes handicapées de la société et de l'accès à ces moyens.

Mots clé: Personnes handicapées; Politiques públiques; Guinée Bissau

Introdução

O presente artigo visa abordar sobre as políticas públicas voltadas para pessoas com deficiência na Guiné Bissau, mostrar a vivência desta classe na sociedade guineense, e assim como as suas integrações nas escolas, nos transportes e sobretudo na vida social, a fim de entender como se dá a materialização dessas políticas no País. O texto discute sobre a integração dos deficientes de forma geral, com ênfase no caso da Guiné Bissau, como forma de buscar entender quais são políticas públicas direcionadas para a integração desta classe dentro da sociedade com intuito de reduzir a discriminação social que ainda é considerado elevada. Assim, o texto objetiva se em buscar entender como é que os deficientes acessam as escolas públicas e privadas e assim como os transportes públicos no País, em outras palavras, o texto pretende compreender como é que a sociedade lida com pessoas com deficiência face às oportunidades sociais que aparecem. Ao longo do texto serão abordados conceitos ligados a política públicas e a inclusão social como forma de compreender como se dá a essa política de valorização e consideração e, assim como perceber como é que a inclusão pode facilitar a convivência dos deficientes dentro da sociedade atual.

O interesse pelo tema se enquadra no desafio acadêmico como forma de buscar entender o nível de convivência dos deficientes face a sociedade Bissau guineense. Assim, buscou se com este estudo contribuir para uma cidadania ativa e despertadora como forma de impulsionar a sociedade a reconhecer os deficientes e cria-los oportunidades como os demais outros cidadãos. O texto está dividido em três seções, a

primeira seção começa com abordagens sobre a inclusão social e a educação inclusiva visando assim fazer um olhar voltado as políticas que impulsionam a inclusão social através das discussões dos autores no que se refere a deficiência desde antiguidade até nos dias atuais. Na mesma linha, a segunda seção aborda sobre o acesso à educação para pessoas com deficiência na Guiné Bissau, buscando assim entender como é que os deficientes frequentam escolas públicas e privadas, quais escolas do País permitem ou que facilitam acessibilidade e suas integrações no seu todo. Assim, nessa seção, buscaremos compreender quais políticas públicas foram elaboradas pelo ministério da educação nacional como a entidade que gere a educação no País que visam a integração de quaisquer deficientes a nível nacional. Em outras palavras, a seção vai abordar também como é que as famílias lidam com seus parentes deficientes no acesso ao ensino face a sociedade que ainda é entendida de discriminadora.

Já na terceira seção, o texto aborda se sobre o acesso dos deficientes aos transportes públicos no País, com intuito de compreender a facilidade da integração dos deficientes no acesso aos meios de transportes nas paradas e assim como longe dos terminais. Na mesma ótica, o artigo aborda sobre a forma de tratamento da sociedade para com pessoas com deficiência no acesso a todos os meios de locomoção públicos. Por um lado, discutiremos sobre as condições de meios de transportes se são compatíveis aos deficientes ou não, no qual, será possível afirmar se a forma de viver dos deficientes na Guiné merece atenção do ente garantidor dos direitos sociais no País. E por fim, o texto traz as considerações finais sobre as políticas públicas voltadas para pessoas com deficiência na Guiné Bissau, como forma de reforçar o exposto ao logo deste trabalho. Assim, para este trabalho, foi adotado a pesquisa bibliográfica, valendo se de método qualitativo para se chegar ao objetivo proposto pelo mesmo de acordo com a natureza do nosso trabalho.

Metodologia

De acordo com a configuração deste trabalho, a metodologia não podia ser diferente da pesquisa bibliográfica e documental. Com base nisso, no entender de Gil (1946), o autor entende que a pesquisa documental se assemelha com a pesquisa bibliográfica, pelo que, para o autor, a diferença entre ambas reside na natureza das fontes. Na mesma linha, o autor acrescenta ainda que, a pesquisa bibliográfica se utiliza fundamentalmente das contribuições dos diversos autores sobre um determinado assunto, enquanto que, a pesquisa documental vale-se de materiais que não recebem

ainda um tratamento analítico, ou a que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetivos da pesquisa.

Partindo deste olhar, pode se compreender que o percurso da pesquisa documental segue os mesmos passos da pesquisa bibliográfica, ou melhor dizendo, cabe salientar que, enquanto na pesquisa bibliográfica as fontes são constituídas sobretudo por material impresso localizado nas bibliotecas ou lojas, na pesquisa documental, as fontes são muito mais diversificadas e dispersas. Neste sentido, o nosso trabalho adotará a metodologia de pesquisa bibliográfica e documental, encaixando assim pela forma como foi idealizada e assim como pela sua natureza, ou ainda dizer, pela forma como a nossa pesquisa foi feita, a mesma se encaixa nos ensinamentos trazidos pelo autor sobre a pesquisa bibliográfica e documental, de modo que, baseamos em diferentes fontes e documentos para compor o presente trabalho.

Discussão e análise dos resultados

O Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau (2010-2012), considera que muitas etnias e famílias guineenses entendem a deficiência com base nos rituais ou nas crenças como um sinal de descontentamento dos "deuses" contra a família ou comunidade, no qual os portadores de deficiência, são muitas vezes, atirados aos telhados e seguidamente ao mar ou metido em "baga-baga" (térmitas), como forma de minar a deficiência dentro da família. Por um lado, Talianne (2012), considera que as principais causas das deficiências são: as doenças congênitas ou hereditárias; as decorrentes da falta de assistência ou da assistência inadequada às mulheres durante a gestação e o parto; a desnutrição; as que são consequências de doenças transmissíveis; as doenças e eventos crônicos; as perturbações psiquiátricas; e os traumas e as lesões associados às causas externas.

Assim, compreende se que, a percepção sobre a deficiência tem sido distorcida por muitas pessoas, sobretudo as famílias guineenses, pensado em como esta pratica pertence aos deuses. Neste sentido, é possível entender que, as vezes a falta de informação sobre a prevenção das doenças pode ser um dos principais motivos de qualquer pessoa possuir deficiência, ou seja, a má gestão de parto pode ser também um dos motivos para com a deficiência nas crianças, desnutrição, e assim como algumas doenças que também são hereditárias. Na mesma linha, Relatório da Liga dos Direitos humanos da Guiné Bissau (2010-2012), entende que a explicação dada para este comportamento é que muitas pessoas entendem que as pessoas com deficiência

pertencem as divindades da água ou da terra, devendo, por isso, obrigatoriamente regressar à procedência. Talianne (2012), explica que a Organização Mundial da Saúde (OMS) classifica, deficiência "como uma diferença na organização estrutural, psicológica e fisiológica do organismo (exemplo: a ausência de um dos membros inferiores).

Desse modo, pode se compreender que as explicações a volta de deficiência têm sido contraditórias em diversas ocasiões, sobretudo, pela sociedade guineense, ou seja, pelos relatos da liga dos direitos humanos da Guiné Bissau o documento considera que para muitas etnias guineenses, as explicações para com deficiência têm sido baseadas nos aspetos religiosos e culturais como forma de justificar a existência da deficiência. Nesta ótica, Barolo (2011), afirma que desde antiguidade já havia leis que discriminavam deficientes e que permitia matar essas pessoas como forma de travar a existência da deficiência. Neste sentido, compreende se que a discriminação para com portadores de deficiência não é de agora, e desde sedo essas pessoas já se sentiam ameaçadas pela sociedade.

No entanto, percebe se que, de acordo com os autores ao longo do texto, é possível entender que as pessoas entendem deficiência de forma diferente, alguns entendem que é castigo de deuses ou uma praga contra a família através dum mal cometido, enquanto outros a considera como uma doença que pode ser herdada de geração a geração por pertencer um membro de família. Em outras palavras, pode se asseverar que, as ausências face a políticas que visam integrar todos dentro da sociedade têm contribuído em deixar pessoas sem noção de como proteger a deficiência como uma doença. Desse modo, compreende se que as políticas voltadas para com pessoas com deficiência estão em falta, principalmente no caso da Guiné Bissau, pelo que, essa falta de informação sobre o que realmente pode causar uma deficiência tem deixado muitas famílias sem noção em como entender o que devem fazer para evitar seus parentes de doenças que provavelmente pode provocar deficiência e, essa falta de instrução das famílias em como proteger seus parentes contra doenças que podem provocar deficiência tem afastado muitos deficientes da sociedade devido suas condições físicas.

Na mesma linha, pode se perceber que, a deficiência tem afastado muitos deficientes de arena pública. De acordo com Relatório mundial sobre a deficiência (2012) o documento revela que muitas pessoas com deficiência não têm acesso igualitário à assistência médica, educação, e oportunidades de emprego, não recebem os serviços corresponde à deficiência de que precisam, e sofrem exclusão das atividades da vida

cotidiana. A diante desta ausência de políticas que visam integrar todos na sociedade esse fato tem motivado a sociedade a manter mais discriminação sobre os deficientes.

Com base nos resultados apresentados, percebe-se em primeiro momento que as ausências de políticas públicas que defendem os deficientes, trouxeram consigo impasse e problemas sociais, sobretudo, o elevado nível de discriminação social que se vê nos dias atuais. Na mesma linha, compreende se que, essas ausências na promoção de igualdade dos cidadãos face a integração social tem afastado muitos deficientes da sociedade, sobretudo, nas conquistas de oportunidades que aparecem e assim como no acesso aos espaços públicos. Assim, percebe se que, a vivência dos deficientes constitui ainda muita barreira em muitas sociedades, em particular a de Guiné Bissau, que não conta com nenhuma política de cotas que geralmente visam incentivar os deficientes a integrarem na sociedade como cidadãos iguais para com outros.

Em segundo lugar, constatamos que as dificuldades que os deficientes enfrentam são na maioria uma das principais causas do isolamento social, ou seja, a forma como são tratadas não abona para uma integração digna e respeitadora das diferenças. Na mesma linha, os resultados permitiram nos compreender que, ser deficiente na Guiné Bissau é sinônimo de viver sem vida, pelo que, a sociedade não sabe lidar com os deficientes e essa discriminação social tem distanciado muitos deficientes fora das decisões da cidadania, como por exemplo, acesso ao voto, ida as escolas e dentre outras tarefas que envolvem o exercício da cidadania. Doravante, a diante do tamanho preconceito e discriminação social que se verifica na Guiné Bissau contra os deficientes, pode se asseverar que, a vida humana só tem valor para quem não é deficiente, pois, compreende se uma ausência do estado face a defesa dos deficientes perante as discriminações sociais que se vive no País.

Assim, compreende se por políticas públicas como tudo que o estado faz para garantir o bem estar social do seu próprio povo visando assim lutar contra miséria e discriminação. Neste sentido, assevera se que, as políticas públicas visam garantir a inclusão nas oportunidades de acesso a escola, saúde, emprego e dentre mais vantagens para todos sem exceção. Nesta ótica, de acordo com Souza, (2003*, apud*, LYNN 1980) o autor define políticas públicas como um conjunto específico de ações do governo que irão produzir efeitos no melhoramento das condições sociais do povo. Assim, percebe se que, tudo que o estado faz pode e é considerado de políticas públicas desde que o mesmo visa a inclusão de todos como beneficiários.

Neste sentido, de acordo com este autor, as políticas públicas também podem ser consideradas como aquelas somas das atividades dos governos, que agem diretamente ou através de delegação, e que influenciam a vida dos cidadãos em todos os domínios da vida social. Neste particular, observa se que, houve muitas ausências na criação de políticas públicas voltadas para pessoas com deficiência como forma de protegê-los contra a discriminação social. A realidade existente hoje sobre políticas públicas para pessoas com deficiência facilita a compressão sobre o quanto as pessoas com deficiência são excluídas e descriminadas pela sociedade de uma forma direta e indireta. Nesta ótica, segundo Sofia (2008), a inclusão é um movimento educacional, mas também social e político que vem defender o direito de todos os indivíduos participarem, de uma forma consciente e responsável, na sociedade de que fazem parte, e de serem aceites e respeitados naquilo que os diferencia dos outros.

Portanto, nem sempre essa inclusão acontece e muito menos permite os deficientes se sentirem a vontades e acolhidos, com isto, pode se notar que, a onda de discriminação para com pessoas com deficiência tem crescido em vários países ao redor do mundo e essa discriminação trouxe consigo diversas designações preconceituosos considerando assim pessoas sem deficiência de normais e enquanto os deficientes de pessoas incapazes, anormais ou inúteis (SASSAKI, 2005). Assim, de acordo com Barolo (2011), desde antiguidade já havia leis que discriminavam deficientes, em Roma existiam leis que eram conhecidas como Leis Romanas da antiguidade, essas leis permitiam matar qualquer crianças que nasciam com qualquer deformidades físicas, em muitos casos essas crianças eram afogadas, também, em alguns casos os pais abandonavam seus filhos no rio Tibre ou mesmo em lugares sagrados, por outro lado, foi visto também que no caso de alguns sobreviventes muitos deles eram explorados ou eram postos a trabalhar em circos para o entretenimento (Barolo, 2011).

Com base nisso, é notório socialmente que é muito raro encontrar um ou uma deficiente na arena pública ou nos cargos públicos, o que tem demonstrado claramente o quanto a exclusão desta classe é gritante na vida social. Partindo da ideia da antiguidade, sobre as pessoas com deficiência (PcD), de acordo com Barolo (2011), no império Romano surgiu o Cristianismo cuja doutrina ou ideologia era a caridade e o amor entre as pessoas, de modo que, a partir do cristianismo que começou o combate a prática de eliminação das pessoas com deficiência, começando por enfrentar o preconceito, e o abandono por parte da família, uma vez que muitos acreditavam que as pessoas que nasciam com algum tipo de deficiência era castigo de Deus. No entanto, a vinda do

cristianismo tem ajudado bastante no combate à discriminação que as pessoas com deficiência deparavam na altura, em outras palavras, o cristianismo tinha como foco a caridade de modo a inverter o conceito que a sociedade tinha na altura sobre pessoas com deficiência permitindo assim, por outro lado, a valorização das vidas das PcD de forma geral.

Contrair deficiência na vida pode ser classificado como algo muito normal e decorrente na vida humana, sendo que, algumas pessoas nascem já com deficiência enquanto outros apanham no trabalho ou no acidente. Seguindo essa lógica, de acordo com Talianne (2012), as principais causas das deficiências são: as doenças congênitas ou hereditárias; as decorrentes da falta de assistência ou da assistência inadequada às mulheres durante a gestação e o parto; a desnutrição; as que são consequências de doenças transmissíveis; as doenças e eventos crônicos; as perturbações psiquiátricas; e os traumas e as lesões associados às causas externas. Sendo assim, não faria sentido estabelecer uma regra de vida para com pessoas com deficiência, ou até discriminar pessoas com PcD, sendo que, ninguém nasce querendo ter a deficiência e muito menos encontrar uma família que se contenta por ter um filho ou membro da família com deficiência, sabendo da forma como a sociedade discrimina os possuidores da deficiência.

Com base nisso, de acordo com Talianne (2012), a Organização Mundial da Saúde (OMS) classifica, deficiência como uma diferença na organização estrutural, psicológica e fisiológica do organismo (exemplo: a ausência de um dos membros inferiores). A incapacidade como sendo a consequência funcional da deficiência, de modo a não realização de tarefas do cotidiano e desvantagem é o termo que diante dessas situações, mostra o despreparo da sociedade em relação à acessibilidade e à aceitação das necessidades especiais para que as pessoas com deficiência física alcancem um determinado desempenho social.

Partindo desse ponto de vista da OMS, em muitas ocasiões, os deficientes são classificados como inocentes ou inoportunos diante das tarefas sociais, ou seja, essa incapacidade nos membros do corpo, para outros esses problemas refletem nos cérebros, o que não corresponde e muito menos ser verdadeira, sendo que, ao redor do mundo tem muitos deficientes que já corresponderam com as expectativas das tarefas nos quais foram submetidos. Diante disso, consideram-se pessoas com deficiência, como aquelas que possuem limitações ou incapacidades de ordem física, auditiva, visual, mental ou múltipla, que comprometa o desempenho de suas atividades (Brasil, 2007, p.37). Nesta

ótica, a deficiência aqui abordada não se refere a um único ponto do corpo do ser humano, mas sim, ao conjunto dos membros do corpo humano, ou seja, a incapacidade que um deficiente tem em desenvolver suas atividades de forma cabal sem precisar de auxílio do outro.

Seguindo essa lógica, a forma como as pessoas com deficiência são tratadas, muitas vezes ilustra uma exclusão forte no que refere a capacidade destas pessoas, ou seja, para muitos, as pessoas com deficiência são incapazes em tudo, isso sim, é a ignorância que a sociedade tem atribuído a PcD impedindo-os de fazer parte de tudo que a sociedade reserva. Partindo desse ponto, pode-se notar que ao longo do tempo com a necessidade que a sociedade vinha tendo, a forma de tratamento das pessoas com deficiência tem mudado um pouco, alguns já não as consideram como incapazes, mas sim diferentes de nós.

Segundo Sassaki (2005, apud, SILVA et al., 2007, p. 29), no início da história as pessoas com deficiência eram consideradas como inválidas, consequentemente indivíduos sem valor "ou seja, inútil" para a família e sociedade; sendo este termo utilizado até o século XXI. Fatos esses também que são vistas no caso da Guiné Bissau, ou seja, a forma de lidar e tratar os deficientes levaram muitas pessoas a abandonarem suas famílias por terem uma deficiência em qualquer parte do corpo, pois, para muitas famílias, pessoas com deficiência são considerados como frutos de castigo ou uma maldição que recai sobre a família que muitas vezes é motivado de uma sanção social por algum erro ou, por transgressão de algo proibido, pelo pecado cometido pela própria vítima de deficiência ou dos pais (Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau 2012).

Na mesma ordem, no relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau (2012), pode se notar o quanto outras crianças com deficiências são escondidas no seio da família, impedidas de serem vistas por estranhos, sendo que, a estigmatização das pessoas com deficiência é visível tanto no meio familiar, escolar, e assim como no emprego, e faz com que muitas delas sejam obrigadas a deixar as suas famílias e forçadas a mendigar nas ruas para sua sobrevivência.

Com base neste relatório, é possível compreender que muitas famílias ainda se incomodam por ter um membro com problemas da deficiência, ou seja, a explicação que muitas famílias dão para com este comportamento é que, essas pessoas com deficiência pertencem a divindades da água ou da terra, devendo assim, obrigatoriamente regressar à procedência, sinais que indicam a forte discriminação dentro das famílias e, que tem

motivado muitas pessoas a não proteger essas pessoas e, em alguns casos muitos são desconsiderados de suas famílias e assim como dentro da sociedade.

A vivência ou a integração das pessoas com deficiência dentro da sociedade guineense ainda é pouco visto, sendo que, ausência da participação social destes nos processos políticos tem facilitado em muitas ocasiões a aprovação e implantação de leis que não atendem com eficácia a demanda desejada destas pessoas dentro da sociedade. Assim, observa se que, a sociedade ainda é muito discriminadora para com os diferentes, o que demonstra a pouca representação dessas pessoas nas atividades políticas e culturais do País e assim como a forma de se integrarem nas conquistas sociais (Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau, 2012).

Compreende se que, a discriminação social na Guiné Bissau é muito elevada, o que tem contribuído para a não integração das pessoas com deficiência, e muito menos a sua aceitação, no que tange a integração social, quer nos cargos públicos ou privados. Neste sentido, pode-se afirmar que, a luta dos deficientes para se inserirem na sociedade do País já se inicia quando são eliminados e abandonados pelos seus próprios familiares (Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau, 2012).

Com base nesse olhar, nota se que, apesar de tudo isso, algumas pessoas com deficiência mostravam resistência como é o caso de Homero que foi um grande poeta da Grécia antiga e foi abandonado por sua mãe por ser cego, e mesmo sendo cego, Homero escreveu belos poemas, Ilíada e Odisseia (Gugel, 2007). Fato esse também que se consuma na Guiné Bissau, mas com pouca frequência, pois, alguns deficientes também deram suas vidas para comprovar a sociedade que por ter uma deficiência, não indica ser incapaz, contudo, a maioria destas pessoas vivem longe das oportunidades. Em outras palavras, a diante das barreiras em aceitação dos deficientes dentro da sociedade Bissau guineense alguns são proibidos até de fazer parte dum grupo, tomar parte nos projetos e dentre outras oportunidades só por serem diferentes dos outros.

Assim, compreende se que a inserção dos deficientes nas atividades públicas é ainda muito pouco, sobretudo suas integrações naquilo que é público quer no emprego público ou nas atividades culturais, ou seja, se compreende uma exclusão destes pela sociedade, pois, a onda da discriminação tem afastado muitos deficientes longe da sociedade e no acesso às instituições públicas no País. A forma de tratamento dos deficientes na Guiné-Bissau não abona para uma integração social desta classe na sociedade, sobretudo, pela a incapacidade atribuída a estas pessoas pela sociedade (Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau, 2012).

Acesso à educação

A sociedade hoje em dia, tem adotado novas formas de perceber e lidar com as pessoas com deficiência em suas especificidades, permitindo assim sua integração em diferentes campos sociais da vida humana. A diante disso, a educação inclusiva tem servido como uma entrada para inclusão social, é sim, uma educação que vai além da escola, que se fundamenta em "apoios e suportes, de trabalhos em equipes e de toda uma gama de mudanças institucionais que vão além da organização didática" (CARNEIRO, 2007, p. 67).

Compreende se que, a educação inclusiva ou especial, tem servido como forma de lutar contra a exclusão social que se tem vivido ao longo dos tempos. De acordo com Carneiro (2007), a Educação Especial visa garantir a todos os alunos deficientes acesso à escola, removendo os obstáculos que impeçam a frequência e garantia de avançarem em seus estudos no ambiente escolar, permitindo assim o desenvolvimento educacional dentro das escolas. A prática da inclusão social hoje em dia, se baseia mais em princípios diferentes do convencional, desde aceitação das diferenças individuais, valorização da forma de viver de cada pessoa, respeitar a convivência dentro da diversidade humana, e por fim agilizando aprendizagem de todos, por meio da cooperação, sem discriminação social e muito menos o desprezo.

No entendimento da Sofia (2008), a Educação Inclusiva é apresentada como uma evolução da escola integrativa. Na verdade, ela não é uma evolução, mas uma ruptura, um corte, com os valores da educação tradicional. A Educação Inclusiva assume-se como respeitadora das culturas, das diferenças, das capacidades e das possibilidades de evolução de todos os alunos, ou seja, essa educação permiti que todos têm acesso à educação de forma íntegra sem nenhuma descriminação para com os diferentes.

Na busca de incluir todos na educação e assim como nas atividades sociais a carta magna da Guine Bissau, no seu artigo 49º alínea 1, garante que, todos os cidadãos têm direitos a educação e demais modos de ensino que a sociedade reserva. Assim, compreende se que, a Constituição da Guiné-Bissau reconhece vários graus de ensino, igualmente, é reconhecida a iniciativa privada no setor do ensino de forma a complementar o Estado na sua missão de combater o analfabetismo e assim como a descriminação social sobre o ensino. Nesta ótica, percebe se que, a educação referida pela lei não se refere a um padrão de vida e muito menos importa da condição física ou a estética de qualquer cidadão (Relatório da liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau

(2010-2012). A acessibilidade das pessoas com deficiência nas escolas públicas ou privadas constitui uma barreira forte para muitos deficientes na Guiné Bissau, sendo que, na maioria das vezes as famílias não se dignam em matricular suas crianças devido a deficiência, ou melhor, dizendo, muitas famílias sentem vergonha de deixar seu parente frequentar espaços públicos, alguns até preferem que pessoas com deficiência fiquem em casa sem ter acesso ao ensino e, assim como no tudo que a sociedade faz, como forma de estes não sentirem a discriminação social (Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau, 2010-2012).

Em outras palavras, de acordo com porcentagens de acesso à educação revelados pelo relatório da liga dos direitos humanos da Guiné Bissau em 2012, é possível compreender que pela pouca aparição dos deficientes nas escolas do País pode se entender que as maiorias das escolas da Guiné-Bissau não possuem condições para o acolhimento das pessoas com deficiência, ou seja, a partir destes dados é fácil compreender que poucas pessoas com deficiência é que acessam as escolas, com isso, pode se entender que muitas escolas não têm as carteiras que permitem acessibilidade destas pessoas de modo a estudarem nas escolas públicas ou privadas, fatos que tem afastado muitas pessoas com deficiência. Assim, compreende se que, as ausências das políticas que envolvem a integração dos deficientes na sociedade ainda são pouco vistas, motivos que não ajudaram a integração social desta classe na vida pública do País.

Desse modo, faz necessário que haja discussões sobre vida dos deficientes na Guine Bissau como forma de permitir suas integrações na vida social do País, ou melhor dizendo, deve ser criadas condições que permitam a acessibilidade destes em todas as escolas do país, de modo a facilitar a integração destes no ensino. Em outras palavras, pode se afirmar que, muitas escolas também não têm planos que visam integrar essa classe no ensino e muito menos as condições para suas integrações dentro e fora das escolas.

Nesta ótica, os dados de acesso à educação para com deficientes no País divulgados pelo relatório da liga dos direitos humanos da Guiné Bissau em 2012 permitem compreender que o ministério de educação nunca criou iniciativas que visam integrar os deficientes nas escolas, pelo que, não criou nenhuma política que visa a proteção destes no acesso ao ensino no País. Assim, assevera se que, a pouca presença da entidade que gere o ensino no País não tem colaborado para uma integração das pessoas com deficiente para sim permitir que as escolas facilitam estes no acesso ao ensino em todas as etapas da vida.

Como base nesse olhar, nota se que a adesão ao ensino para pessoas com deficiência tem sido uma barreira forte, quer na família assim como dentro da sociedade Bissau guineense o que demonstra a exclusão completa desta classe. De acordo com Relatório da Liga dos Diretos Humanos da Guiné-Bissau (2010-2012), os dados estatísticos do estudo sobre as pessoas com deficiência revelam que 57,4% da população com estas características em idade escolar se encontra fora do sistema de ensino e, a maioria destas pessoas são proibidos de estudar por suas famílias como forma de protegê-los contra discriminação social, injurias e difamação.

Partindo dos dados de comparação sobre acessibilidade escolar das pessoas com deficiência, o relatório da liga revela que, as mulheres com deficiência são as mais desfavorecidas, pois representam cerca de 71,8% da população com deficiência que jamais frequentou um estabelecimento de ensino, contra 45,1% dos homens, apenas 16,3% dos que alguma vez frequentaram a escola, contra 48,8% dos homens e 8,8% dos que estão a frequentar, contra 11,5% dos homens. Assim, assegura se que, a forma de acessar a educação para estes é o mais difícil nesse aspecto, sendo que, a maioria das escolas não tem condição de receber pessoas com deficiência, de modo que, muitas pessoas acabam não aturando o tal sofrimento, em outras palavras, devido à forte discriminação social que a sociedade tem para com PcD fica difícil para muitos familiares aceitarem que seus filhos aderirem as escolas por causa da discriminação (Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau, 2012).

Com base nisso, nota se que, de acordo com o Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau (2010-2012) entre as pessoas com deficiência, 23% têm o ensino básico unificado, enquanto que 11% têm o secundário, 1% o profissional, 1% o médio e 1% o universitário. A vista disso, compreende se que os dados demonstram o quanto a discriminação é elevada quanto ao acesso destas pessoas dentro da sociedade e assim como suas participações no tudo que a sociedade reserva, ou seja, pode se afirmar que, com essa onda de pouca integração observa se que a sociedade nem faz conta com os deficientes.

Na mesma linha, ao observar estes dados, pode se notar que, o acesso à educação para PcD na Guiné Bissau está muito longe de ser concretizado, ou seja, entre esses dados pode se notar que, 61% não declarou o seu nível de instrução, o que pressuporia que só 2% não teria finalizado qualquer nível de ensino. Assim, baseando neste quadro estatístico sobre a situação dos deficientes na Guiné-Bissau, isso constitui uma demonstração clara da não integração da problemática das pessoas com deficiência

na agenda prioritária dos sucessivos governos deste país, ou seja, muitos dos deficientes não têm e não sentem a proteção dos governos sobre suas condições de vida e proteção contra a discriminação social.

A diante disso, de acordo com o Relatório da Liga dos Direitos Humanos da Guiné Bissau (2010-2012), o documento revela que, o estigma, a descriminação, a exclusão social, os abusos e as agressões contra a integridade física dos deficientes constituem os principais problemas com que se deparam os deficientes na Guiné Bissau. Em outras palavras, assevera se que, o sistema de ensino guineense ainda não contempla nenhum programa de ensino especial para as pessoas com deficiência com vista a dar respostas às suas necessidades, o acesso à educação para qualquer deficiente na Guiné Bissau ainda é distante daquilo que a sociedade vive nos dias de hoje, mostrando claramente o quanto os deficientes enfrentam dificuldades em estudar nas escolas públicas ou privadas.

Sendo assim, de acordo com relatório da liga sobre acesso à educação de pessoas com deficiência, presume-se que, alguns até tentam estudar, mas na maioria das escolas onde frequentam não possuem condições que os favorece o aprendizado. Para além das discriminações que estes enfrentam no dia após dia, o acesso ao bem público para estes não é nada fácil, tendo a família como um dos principais obstáculos no acesso ao que é público. Na mesma linha, compreende se que, a diante dos obstáculos no acesso ao ensino para as pessoas com deficiência, também, se sente a falta de intervenção social em como promover a sensibilização da população de forma a combater a discriminação e a exclusão social das pessoas com deficiências no que toca a tudo que a sociedade reserva para qualquer que seja cidadão.

Acesso à transportes

O mundo tem adotado muitos mecanismos para a inclusão social nos dias de hoje, assim, o acesso ao meio de transporte para as PcD já não constitui problemas em muitos países ao redor do mundo, ou melhor dizendo, alguns países já não sentem problemas na inclusão de pessoas com deficiência, ou suas integrações no acesso aos transportes públicos. De acordo com Gomide & Galindo (2013), a mobilidade urbana é considerada sustentável quando promove o acesso universal das pessoas à cidade e às oportunidades por ela oferecidas, contribuindo para o desenvolvimento socioeconômico, utilizando racionalmente a infraestrutura viária e sem agredir o meio ambiente, no sentido de facilitar a mobilidade e a locomoção de cada cidadão. Assim, pode se afirmar que, a mobilidade

urbana serve como um dos canais que facilitam a circulação de todas as populações como forma de garantir que todos tenham acesso ao transporte público sem discriminação para com o outro.

Na mesma ótica, compreende se que esse fenômeno de facilidade na locomoção não se consume em todos os países, ou seja, este processo de locomoção dos deficientes em boas condições ainda é muito distante na Guiné Bissau, sendo que, muitos transportes não são compatíveis ou adaptados no que se refere à inclusão das pessoas com deficiência, de modo que, muitos deficientes sentem dificuldades ao acessar os meios de transportes públicos. Em outras palavras, pode se afirmar que, quase maioria ou até dizer que, nenhum transporte possui condições que facilita acessibilidade dos deficientes, em muitas vezes é notório de forma direto ou indireta, a forma como os motoristas rejeitam incluir esses nas viagens, alegando não possuir condições para suas seguranças no interior dos veículos.

Assim sendo, a solução é inverter o quadro de inclusão nos transportes como forma de permitir que todas tenham acesso ao meio de transporte sem desconforto. De acordo com Assis (2014), um bom caminho para que haja a inclusão de todos no acesso ao transporte parte se, em aproveitar a Política Nacional de Mobilidade Urbana, que determina que municípios com mais de 20 mil habitantes elaborem e apresentem um Plano Municipal de Mobilidade Urbana, para planejar e priorizar as questões relativas à acessibilidade e inclusão da pessoa com deficiência, o que ainda é distante da Guiné Bissau, devido à ausência das políticas de inclusão nos transportes como forma de acabar com a onda de discriminação no acesso ao transporte.

Seguindo este olhar, devido a inexistência das políticas de inclusão dos deficientes nos transportes, compreende se que, muitos deficientes não frequentam os espaços públicos devido à falta dos carros para suas deslocações para o destino desejado, em muitos casos, devido as dificuldades que os deficientes deparam no acesso aos transportes faz com que muitos não se integram as filas ou paradas de acesso aos transportes públicos.

Compreende se que, diante desta ausência da política que defende a inclusão desta classe nos transportes, observa se que, os deficientes são excluídos de forma direto o que tem motivado muitos portadores de deficiência a desistirem de frequentar espaços públicos e até as escolas devido a exclusão nos transportes públicos. Perante esse problema de acesso aos transportes, vale dizer que, a Guiné Bissau, conta com pouco rigor nos transportes e nunca discutiu sobre a vida e a forma de vivencia dos

deficientes, sobretudo, na vida social e no acesso aos transportes públicos. (BOLETIM OFICIAL DA REPÚBLICA DA GUINÉ-BISSAU 2018).

Ainda, de acordo com este boletim pode se compreender que o governo pretende dar atenção aos transportes públicos e criar uma entidade para servir de reguladora rodoviária como forma de permitir que os transportes agilizam as condições dos veículos para sim garantir uma locomoção digna e segura para todos, o que revela que antes deste boletim a situação rodoviária era mais difícil sobre a locomoção dos cidadãos fato que tem dificultado muitos deficientes sobre acesso aos transportes públicos devido a pouca rigorosidade no transito.

Assim, assegura se que, quer os transportes que circulam para o interior do País assim como os que circulam na cidade, ambos não possuem condições que facilita a integração dos deficientes e assim como seus acessos. Diante das ausências de tantos meios que permitem a inclusão dos deficientes nos transportes compreende se que, essa ausência tem contribuído para o esquecimento dos deficientes, sobretudo sobre o sofrimento que estes passam em buscar transportes para se locomover.

Perante as dificuldades que os deficientes enfrentam, em muitas vezes faz muitos a se reduzirem de deslocar, ou seja, transportes ainda também constituem muitas dificuldades para muitos deficientes. De acordo com Assis (2014), o transporte ainda é uma grande barreira e nossas ruas e calçadas representam grande obstáculo para a locomoção de pessoas com deficiência, que também sofrem com a falta de acessibilidade em lojas e edifícios, sem contar com o preconceito e o não cumprimento das regras vigente, que ainda perduram, sendo que, muitos transportes ainda não se facilitam a locomoção dos deficientes nas suas viagens e muito menos facilitam a integração dos deficientes nos transportes públicos.

Neste sentido, na Guiné Bissau, a maioria dos transportes não têm condições que facilitam os deficientes nas viagens, ou ainda, devido à ausência das políticas públicas voltadas para inclusão social são um dos motivos deste fracasso nos transportes que visam melhorar a locomoção de todos. No entanto, quase em todo mundo se usa o único meio de transporte mais comuns denominado (ônibus), a diante disso, o transporte coletivo é o meio de locomoção mais utilizado pela maioria da população, tendo em vista que, a grande maioria não tem condições de possuir um transporte próprio para se locomover. Assim, observa se que, o uso dos ônibus assim como dos trens e entre outros meios de transporte se tem tornado indispensável e útil para muitos como o principal mecanismo para a facilidade de se locomover, por outro lado, os ônibus têm facilitado a

inclusão social em muitos países por modelos adaptados que visam a facilidade destes no acesso ao transporte público.

Partindo das dificuldades enfrentadas pelos deficientes, em maiorias das vezes estes se encontram fora dos planos dos veículos ou transportes públicos. De acordo com Teles (2007), a mobilidade urbana cresceu exponencialmente e complexificou-se pela imensa cadeia de necessidades de deslocamentos diários que se formou devido à dispersão urbanística residencial e à desnuclearização das atividades provenientes de novas formas de organização profissional e de novos estilos de vida. Assim, esse fenômeno tem provocado o aumento das distâncias e o crescimento da necessidade de uso do automóvel, bem como ocasionando a desorganização do espaço público, a criação de barreiras urbanísticas que impedem o acesso de pessoas com deficiência à cidade, ou seja, os cadeirantes têm enfrentado muitas barreiras no acesso ao transporte, de modo que alguns nem conseguem se locomover para os destinos almejados.

A diante disso, nota se que, a inclusão social tem faltado para com pessoas com deficiência no País, sobretudo, no que se refere ao acesso de transportes públicos e, em muitas ocasiões, chegar nas paradas para os cadeirantes constitui um problema e, assim como entrar nos ônibus ou até deslocar de um ponto para o outro nas ruas de Bissau continua a constituir uma barreira. Em outras palavras, a forma de tratamento social para com estes na Guiné Bissau ainda é muito preconceituosa, sendo que, é muito raro encontrar deficientes a serem suportados para sim entrar num transporte público, sendo que, muitos não possuem meios para tiver seus próprios veículos.

Os problemas de acesso ao meio público para os deficientes, não só é vista em falta de acesso aos transportes, mas sim, em tudo que for necessário durante o cotidiano. De acordo com Bonfim (2012), uma das coisas que pode mais chamar a atenção é a forma ou a falha na construção de muitas rampas rebaixadas nas cidades ou até nas calçadas, como coisas que não facilitam a integração de muitos deficientes, por exemplo, já vi rampas que são obstruídas por postes, buracos, que estão pela metade, ou ainda que não têm ligação com o outro lado da rua que em maiorias das vezes dificulta pessoas normais, o que demonstra que nem todos deficientes é que conseguem acessá-los de forma cabal.

Perante as necessidades que os deficientes enfrentam, nas suas maiorias muitos não se entendem sobre as suas locomoções ou até dos controles quando usam a via pública sozinhos. De acordo com Garcia, (2013) queremos ter acesso ao transporte público, calçadas transitáveis, semáforos com sinalização sonora, pisos táteis, enfim,

estratégias de acessibilidade que nos assegurem o direito fundamental de ir e vir. Em outras palavras, assevera se que, isso demonstra que, muitos ônibus poderiam ter sons sonoros para facilitar os deficientes visuais e auditivas e, assim como nos semáforos poderiam conter outras inovações que visam a facilidade dos deficientes nos transportes durante as viagens para sim reduzir as dificuldades no cotidiano.

Neste sentido, nota se que, falta muita coisa na valorização dos deficientes, ou seja, os governantes, empresários e assim como a sociedade em geral precisam se dar conta de que as pessoas com deficiência são cidadãos como os outros, são contribuintes, consumidores e clientes como qualquer um outro cidadão, todos eles têm as mesmas necessidades desde viagens, amor pela a gastronomia, o teatro, o cinema, a música e a dança como qualquer pessoa outra pessoa, o que deve ser feito é apenas a forma de valorização de todos sem descriminar. Na mesma linha, assegura se que, ainda falta muita consideração para as pessoas com deficiência e assim como a valorização das políticas que visam inclusão social para com todos como forma de quebrar a discriminação social.

Assim, de acordo com Affonso (2014), o autor precisou que, “[...] todos os espaços precisam ser acessíveis, o fato que é bem difícil de ser visto em muitos espaços”. Na mesma ótica, o autor entende que, no Brasil, é raro encontrar um museu onde haja possibilidades de um deficiente visual tocar as peças para conhecê-las ou ter audiodescrição das obras expostas, além da falta de acessibilidade física já conhecida nos espaços culturais, fato também que é visto na Guiné Bissau, ou seja, no caso da Guiné a situação é mais caótica pelo que, muitos espaços públicos e privados não possuem condições que facilitam o acesso dos deficientes e muito menos pensa em inovações que visam integrar todos dentro do uso destes bens públicos. Na mesma lógica, muitas instituições não possuem condições que permitem a entrada dos deficientes, por exemplo, prédios com escadas que não facilitam a entrada dos deficientes e nas suas maiorias não contem elevadores como forma de facilitar a locomoção, ou seja, quase em muitas instituições os cadeirantes não têm como acessar aquelas escadas devido suas limitações físicas e o sofrimento recai sobre os deficientes que não conseguem acessar os prédios para que suas demandas sejam atendidas.

Considerações finais

Considera se que, pelos relatos do relatório da liga dos direitos humanos e das famílias e assim como a vivencia dos deficientes na Guiné Bissau, a forma como estes

enfrentam a discriminação social, e assim como o abandono familiar não é de melhor, ou seja, a discriminação ainda é bem centralizada na sociedade o que tem dificultado esta classe para se integrar na vida social.

No entanto, para que haja uma sociedade justa e sem discriminação, a criação de uma educação e a sociedade inclusiva pode ser entendida como um meio por excelência de difusão dos valores de justiça e equidade social, solidariedade, respeito e participação democrática permitindo assim a integração de todos. Em outras palavras, nota se que algumas organizações ilustram estes metidos como forma de poder acabar com a discriminação social como ilustra a Declaração de Salamanca (UNESCO, 1994), “as escolas regulares, seguindo esta orientação inclusiva, constituem os meios capazes para combater as atitudes discriminatórias.”

Nesta ótica, nota se que, o problema da exclusão social e assim como educacional, ainda são bastante marcados no país, assim, compreende se que, esse problema de discriminação não poderia ser considerado ou encarado como um problema das famílias dos alunos deficientes, mas sim, da instituição estatal que tem como missão garantir igualdade e o ensino para todos e assim como das escolas que devem inovar as carteiras para sim permitir o acesso dos deficientes no tudo que a sociedade reserva.

Assim, assegura se que, a convivência dos deficientes na Guiné Bissau não garante suas integrações e segurança e, muitos são descartados de forma direto pela deficiência que possuírem, ou melhor dizendo, ser deficiente num país como este é muito custoso começando pela forma como a família ignora sua contribuição mental e assim como a sociedade em geral.

O motivo para que a vivencia dos deficientes seja difícil neste país é muito elevado, partindo da ausência de políticas públicas que defendem a integração e assim como a que proíbe a discriminação, ou seja, até vale dizer que, não é porque essas coisas que defendem a integração de todos não existiram, mas sim, nunca se cumpram com esta lei o que tem motivado a sociedade a manter uma forte discriminação para com os deficientes. Sendo um país com uma sociedade ainda um pouco atrasado no que tange a escolarização nem todos é que sentem os deficientes como ser humano, ou até posso dizer que os deficientes são descartados pela sociedade de forma direto.

A vivência dos deficientes na Guiné Bissau tem sido muito difícil sobre tudo quando se refere ao acesso aos espaços públicos e assim como obtenção de emprego, ou seja, nem todos deficientes é que sentem encorajados ao encarrar concursos quando este aparecer, sendo que, nem sempre os empregos são dados por mérito, mas sim, por

questões partidários o que tem dificultado ainda mais a inserção destes no mundo profissional.

Partindo de todos os relatos feitos pela liga e dos autores ao longo do texto, compreende se que, a aceitação de qualquer que seja deficiente é muito rara dentro da sociedade Bissau guineense, ou seja, estes são excluídos no tudo que a sociedade faz como proveito, começando por suas integrações, a discriminação enfrentada nos atendimentos públicos e entre outros casos que deste gênero. Assim, é preciso que haja políticas direcionadas para proteger a vivência dos deficientes assim como permitir que estes tomem parte na decisão de planos que visam contribuir para o desenvolvimento cultural e social do País. Enfim, salienta se que, cabe ao estado ou ente público restaurar suas políticas de integração com objetivo de fazer inserir todos dentro da sociedade sociocultural, visando assim eliminar a discriminação social e assim como dar oportunidade a todos.

Considerando as experiências vividas na Guiné Bissau, pode se afirmar que, pelas ineficácias e falta de dinamismo face aos problemas sociais que o País tem, os sucessivos governos que já passaram na Guiné Bissau sempre foram incapazes em resolver demandas sociais dos cidadãos fato que tem motivado o abandono as escolas de quase toda sociedade. Assim, compreende se que as ações do governo voltado a pessoas com deficiência com intuito de minimizar a discriminação social é pouco visto (ou inexistentes), ou seja, ninguém vê as ações do governo para com a proteção dos deficientes na Guiné Bissau e esse silêncio tem contribuído bastante para com a discriminação social que se vive no País.

Por um lado, percebe se que as ações que protegem e que visam integrar os deficientes como cotas afirmativas, políticas de inclusão nunca são idealizadas pelos sucessivos governos que tem governado o País durante tempos. No entanto, as defesas das pessoas com deficiências têm sido travadas em sua maioria pela sociedade civil, a entidade que defende a sociedade, tem promovido meios que facilitam pessoas a denunciarem contra mal tratados que passam no dia a dia, sobretudo para os deficientes como forma de tornar público as ações de discriminação social contra e qualquer portador de deficiência. Assim, assevera se que, é preciso que haja ainda mais atenção para com os deficientes na Guiné Bissau como forma de permitir que estes integram no tudo que a sociedade propôs para todos, ou seja, todos e demais ações de qualquer governo devem acentuar em promover igualdade para todos sem discriminação de cor, raça ou religião.

Referências

AFFONSO, Dolores (2014). **Pessoas com deficiência também precisam se divertir. Inclusão diferente.** Disponível em: https://www.scielo.br/j/urbe/a/DPFzh4kGdNdSsGk9s9CDCyg/?lang=pt. Acesso em: 29 jul. 2022.

ASSIS, Mariane Cristina Gennari (2014). **Novo secretário-adjunto da secretaria de estado dos direitos das pessoas com deficiência de São Paulo**. O blog das pessoas com deficiência.

BAROLO, Lorena et al. (2011). Breve histórico da deficiência e os seus paradigmas. **RNEPIM**, Curitiba, vol.2, nº2, p.123 -144.

BOLETIM OFICIAL DA REPÚBLICA DA GUINÉ-BISSAU. nº 26 Sessão Ordinária nº 1 do ano legislativo 2017/2018, Objetivos Programáticos de Intervenção do Governo, 2018.

BONFIM, Roberto (2012). Site divulga fotos de calçadas malconservadas de Curitiba. Curitiba: **Gazeta do Povo.** Blog Inclusilhado.

BRASIL (2007). **Direitos dos usuários dos serviços e das ações de saúde no Brasil**: legislação federal compilada – 1973 a 2006. Brasília: Ministério da Saúde, 2007.

CARNEIRO, Moaci Alves. (2007) **O acesso de alunos com deficiência às escolas e classes comuns**: possibilidades e limitações. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FREIRE, Sofia (2008) Olhar Sobre A Inclusão. **Revista da Educação**, Vol. XVI, nº 1, p.5-20.

GARCIA, Vitor (2013). Manifesto paulista pelos direitos das pessoas com deficiência no dia 7/8 em SP. Deficiente Ciente. Vol.26, nº1. Recuperado em 26 de outubro de 2014, de http://www. deficienteciente.com.br/2013/08/manifesto-paulistapelos-direitos-das-pessoas-com-deficiencia-no-dia-070 8-em-sp.html

GIL, Antônio Carlos. (2002) **Como elaborar projetas de pesquisa**. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOMIDE Alexandre Ávila; GALINDO, Ernesto Pereira (2013). A mobilidade urbana: uma agenda inconclusa ou o retorno daquilo que não foi. **Estudos Avançados**, vol.27, nº79, p.27-39.

GUGEL, Maria. (2011) **A pessoa com deficiência e sua relação com a história da humanidade: Segundo AMPID.** Disponível em: http://www.ampid.org.br/ampid/Artigos/PD_Historia.php acessado em 30 jul. 2022.

Guiné-Bissau (2012). Liga Guineense dos Direitos Humanos, **Relatório sobre a Situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau** 2010/2012. Bissau, Guide Artes Gráficas.

LYNN, Laurence ; GOULD, Stephanie. **Designing public policy***:* a casebook on the role of policy analysis. Goodyear Publishing Company, 1980.

THE WORLD BANK. (2012). **Relatório mundial sobre a deficiência.** São Paulo: SED PcD, 2012.

SANTOS RODRIGUES, Talianne. Políticas públicas direcionadas às pessoas com deficiência: uma reflexão crítica. **Revista Ágora,** Vitória, vol.15, nº1, p. 210-219, 2012.

SILVA, Souza, Francisca; PINTO, Maria José Mendes; GUEDES, Maria Lucy Alves de Lima (2007). **Análise das políticas públicas de saúde voltadas para a pessoa idosa com deficiência no Brasil e no Distrito Federal.** Monografia de Especialização em Políticas Públicas e Gestão Estratégica em Saúde, Departamento de Saúde Coletiva, Universidade de Brasília, 2007. Monografia (especialização, em Políticas Públicas e Gestão Estratégica em Saúde) Universidade de Brasília, 2007.

SASSAKI, Romeu Kazumi. **Como chamar as pessoas com deficiência?** São Paulo, 2005.

TELES, Paula. Desenhar cidades com mobilidade para todos: o caso prático da rede nacional de cidades e vilas com mobilidade para todos. **Cadernos Sociedade e Trabalho**, vol. 8, nº1, p. 57-68, 2007.

Recebido em: 23/06/2022

Aceito em: 05/09/2022

Para citar este texto (ABNT): NANQUE, Jailson Carlos. Políticas públicas para pessoas com deficiência na Guiné-Bissau. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº2, p.263-284, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Nanque, Jailson Carlos (jul./dez.2022). Políticas públicas para pessoas com deficiência na Guiné-Bissau. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 263-284.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.285-303| jul./dez. 2022.

O “aiué de São Benedito” da comunidade quilombola do Jauari, Rio Erepecuru, Oriximná (Pará)

João Felipe Lobato da Cruz*
ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-1164-4226
Marialda de Matos Santos**
ORCID iD https://orcid.org/0000-0001-9656-4895

Resumo: O presente trabalho é uma pesquisa de campo realizada na comunidade quilombola do Jauari, no Rio Erepecuru, Município de Oriximiná (Pará), que busca compreender a história da Folia do “Aiué de São Benedito”. Para tanto, aborda reflexões relacionadas ao “olhar” para as práticas que celebram e fortalecem a identidade, bem como os ritos religiosos nas manifestações culturais presentes na comunidade de remanescentes de quilombos. Além disso, há evidência de elementos simbólicos componentes dessas manifestações, bem como suas mudanças e permanências. Por outro lado, também aborda questionamentos a respeito das identidades culturais e de patrimônio, bem como os reflexos destes para a valorização das manifestações religiosas vivenciadas pela referida comunidade.

Palavras-chave: Cultura; Memória; Valorização Cultural; Aiué; Festa de São Benedito.

Le « aiué de São Benedito » de la communauté quilombola de Jauari, rivière Erepecuru, Oriximná (Pará)

Résumé: Le présent travail est une recherche de terrain menée dans la communauté quilombola de Jauari, sur la rivière Erepecuru, municipalité d'Oriximiná (Pará), qui cherche à comprendre l'histoire de la Folia do "Aiué de São Benedito". Pour ce faire, il aborde des réflexions liées au "regard" sur les pratiques qui célèbrent et renforcent l'identité, ainsi que les rites religieux dans les manifestations culturelles présentes dans la communauté des vestiges quilombo. De plus, il existe des preuves d'éléments symboliques qui composent ces manifestations, ainsi que de leurs changements et de leur permanence. D'autre part, il aborde également des questions sur les identités culturelles et patrimoniales, ainsi que leurs réflexes pour l'appréciation des manifestations religieuses vécues par cette communauté.

Mots-clés : Culture ; Mémoire; Appréciation culturelle ; Aiué ; Fête de Saint Benoît.

Abstract: The present work is field research carried out in the quilombola community of Jauari - Rio Erepecuru, municipality of Oriximiná/Pará, which seeks to understand the history of the Folia do Aiué of Saint Benedict. To do so, it addresses reflections related to the "look" at practices that celebrate and strengthen identity, as well as religious rites in cultural manifestations present in the community of quilombo remnants. In addition, it highlights the symbolic elements that compose these manifestations, as well as their changes and permanence. On the other hand, it also addresses questions about cultural

* Licenciado Pleno em História – UFOA/ Oriximiná. Pós-graduado em Etnoeducação Universidade Federal Fluminense/ Oriximiná. E-mail: joaofelipe.cultura@gmail.com
** Licenciada Plena em Letras UFPA/Santarém. Licenciada Plena em Música UFPA/Oriximiná. Pós graduada em Metodologia do Ensino da Língua Inglesa – FAVENI. Pós-graduada em Etnoeducação UFF/ Oriximiná, E-mail: marialdasantos@yahoo.com.br

and heritage identities, as well as their reflexes for the appreciation of religious manifestations experienced by that community.

Keywords: Culture; Memory; Cultural Appreciation; Aiué; Feast of Saint Benedict.

Introdução

O presente trabalho busca descrever e compreender as práticas culturais realizadas na comunidade quilombola do Jauari. Para tanto, foi necessária uma intervenção direta na comunidade no sentido de reconstruir a história, por meio da narrativa oral dos mais velhos. Neste sentido, William Stern afirma que a “lembrança é a história da pessoa e seu mundo enquanto vivenciada” (STERN *apud* BOSI, 1994, p.68).

Podemos observar que, em qualquer comunidade humana, está presente a construção e reconstrução de saberes. Tais saberes permitem que esses grupos vivam em harmonia com o mundo que os rodeias, seja a natureza ou outras pessoas. Dessa maneira, os moradores de comunidades tradicionais, assim como os ribeirinhos, possuem conhecimentos e informações adquiridos por meio de suas práticas, ou por meio das histórias transmitidas pelos mais antigos, ou ainda pelos viajantes que transitam em seu território, ou por meio do rádio, jornais ou revistas que possam dispor. Tais conhecimentos são adquiridos por meio, sobretudo, da ação.

Porém, ao falarmos em saberes não podemos esquecer as pessoas, os lugares, as diferentes formas de pensamento de ser e de fazer parte do mundo. Dessa forma, certos aspectos ou conhecimentos só podem ser compreendidos “dentro de uma determinada situação cultural, alocada num certo espaço, numa certa época” (FREITAS, 1994, p. 127). Assim, um aspecto essencial na constituição da relação de saber, de aprender, de ser, é a linguagem. Por meio dela e de suas relações, há a transmissão dos saberes, dos meios de sobrevivência e de relação com o mundo, o respeito ao outro, a religiosidade, as trocas de experiência, entre outros.

Como procedimento metodológico, a coleta de dados orais busca registrar acontecimentos, vivências, fenômenos, lembranças dos indivíduos que se dispõem a compartilhar, ideias e memórias com a coletividade e com os pesquisadores. Dessa forma, recorrer a relatos orais não é um fato novo na história e nem como fonte de trabalhos acadêmicos. Ao contrário, desde tempos imemoriais constituem uma forma de “expressar o legado de seus antepassados ou simplesmente proteger do esquecimento os eventos mais recentes” (IGLESIAS, 1984, p.59).

Além disso, a atividade da entrevista exige materialmente do pesquisador (deslocamentos, equipamentos, etc.), mas também requer um envolvimento psicológico e

afetivo. A atividade de rememorar, de reviver as lembranças, por meio do diálogo e da roda de conversa implica “uma atitude de sensibilidade, afetividade e respeito para com o entrevistado. Implica, também, uma disponibilidade para a escuta paciente, para reciprocidade, a troca a compreensão do universo que o pesquisador se propõe a investigar” (FERNANDES, 1993, p.117, *apud* DE SOUZA, 1997).

Assim, com o objetivo de valorizar dos saberes, as tradições e o respeito, a realização da pesquisa de campo possibilitou o diálogo com as experiências vivenciadas pelos sujeitos que compõem a folia do Aiué. Dessa maneira, o método utilizado para a pesquisa foi trabalhar com a memória oral dessa comunidade. Inicialmente por meio dos relatos de Dona Maria Roberta, fundadora da comunidade; Daniel Souza, filho de dona Roberta, líder da comunidade; Marina Souza, esposa de Daniel, professora e coordenadora do Aiué na comunidade. Posteriormente, por meio da realização de rodas de conversas com os demais moradores da comunidade. Como afirma Hobsbawn:

> Ao rememorar a história de gente comum, não estamos meramente tentando conferir-lhe um significado político retrospectivo que nem sempre teve; mais genericamente, explorar uma dimensão desconhecida do passado (HOBSBAWN, 1990, p.216)

Corroborando essa ideia, Montenegro afirma que o pesquisador deve ter a postura de “parteiro de lembranças”, interferindo quando julgar que determinado aspecto da narrativa não está suficientemente claro ou, por outro lado, quando alguma passagem lhe despertar a atenção. Além disso, faz-se necessário aprender a respeitar a fala (ouvir) e o silêncio do outro, uma vez que “(...) diversas vezes o entrevistado se faz calado; no entanto percebe-se que são momentos de profunda introspecção” (MONTENEGRO, 1992, p.150). Entretanto, para que o estudo fosse realizado de maneira satisfatória existiu a necessidade incluir princípios relacionados à Etnoeducação, que nortearam a prática de trabalho de campo que será relatada no decorrer do presente artigo. Nesse sentido,

> O que norteia a pesquisa intervenção é a construção de estratégias por meio de encontros transversais de valores. Os encontros nessa perspectiva têm papel fundamental. Não produzimos pesquisas sozinhos, e não temos como conhecer sem que em primeiro lugar nos encontremos com as realidades que queremos conhecer. (RUSSI, Adriana; ALVAREZ, Johnny; MACIEL, Sonia, 2017, p. 9).

Dessa forma, o presente trabalho constitui uma forma de registro da história e das transformações ocorridas na prática do Aiué de São Benedito, na comunidade do Jauari, no município de Oriximiná. Visto que existe uma grande carência de registros das práticas e manifestações culturais das comunidades remanescentes de quilombo. Visto que é

notável que os moradores das comunidades desejam uma forma de documentar suas origens e que servirá de aporte de estudo e pesquisa para futuras gerações.

> Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (HALBWACHS, 2013, p. 39).

Assim, o presente artigo abordará uma breve história da comunidade, reconstruída por meio de relatos dos mais velhos. Posteriormente, será recontada a história da prática do Aiué na comunidade e será traçado um paralelo comparativo com o Marambiré, realizado no município de Alenquer, também no Pará.

A comunidade de Jauari

De acordo com Daniel Souza, a comunidade surgiu na década de 40 e estava localizada à margem direita do Rio Erepecuru. Os seus primeiros moradores foram: Brasiliano Manoel de Figueiredo, Prudêncio Figueiredo, e Maria da Conceição Oliveira de Figueiredo, Pedro Nonato, Braz Manoel de Figueiredo; depois chegou Francisco Melo de Oliveira, conhecido por “Chico Melo”, o curador e médico, que sabia muitos remédios de ervas para várias doenças. Seus remédios eram preparados por sua esposa, dona Maria Roberta de Souza e sua irmã Anésia Viana de Almeida.

Segundo Maria Roberta de Souza Oliveira (82 anos), a comunidade do Jauari não era uma “comunidade”, eram apenas moradores da margem direita do rio Erepecuru e que diziam que eram pretos mocambeiros.

> Ainda não era comunidade. Morava lá Marcus Eleutério. Mané João, o Zé Deoca de Holanda (estrangeiro) falava enrolado, era negro, mais negro do que eu e Gamanga que era a sua irmã. Eles trabalhavam na roça também. Ah! Também José Agostinho de Souza, era ele que organizava as festas religiosas, a de São Benedito e Divino Espírito Santo e assim foi aumentando a comunidade. A primeira moradora foi dona Teodora e Marcus Eleutério. Morava lá tombem lá seu Ricardo Melo e família, morava tombem Joaquim, filho de Teodora, dona Joaquina, filha do seu Basílio, que montou uma escolinha em 1955, morava tombem lá a Inácia, irmã de Teodora, Dagmar de Nazaré, Dona Luiza e Pedro Nonato, a Maria e Manuel Rodrigues, morava tombem Raimundo Eleutério e Júlia Eleutério (sic). A Tereza Eleutério, filha de dona Júlia, o seu Marcus, Claudino, Antônio Mourão, filho do Claudino, Maria Sebastiana, esposa de Antônio Mourão, Mane João, esposo da Anézia, o seu Raimundo Camidá e Efigênia, eles tinham a mão toda aleijada porque segurava a candeia. Todos eram descendentes de escravos (entrevista em dezembro de 2016).

De acordo com as rodas de conversas, esses são os possíveis primeiros moradores que deram o nome da comunidade de Jauari porque tinha muito jauarizeiro, palmeira que tem espinho e dá cacho. Hoje a comunidade do Jauari está localizada à margem esquerda do rio Erepecuru, afluente do rio Trombetas, a 60 Km da sede do município. Possui vários portos, que consistem em uma armação de madeira na beira do rio, na qual lavam utensílios domésticos, roupas e também tomam banho.

Assim, as 36 famílias que moram lá são remanescentes de quilombos e contam com o título definitivo de suas terras expedido pelo governo federal desde 08 de dezembro de 1998. Estão ligadas por laços de parentescos, garantem o uso comum do território, e a prática da reciprocidade entre as famílias na distribuição dos produtos da caça e da pesca, obtidos em maior quantidade para o consumo, através de um esforço em conjunto.

O deslocamento de carga e passageiros é feito com a utilização de barcos, bajaras, rabetas - canoas acopladas em um motor pequeno, e canoas que pertencentes aos moradores. Além disso, é possível observar a presença de alguns barcos que fazem linha das comunidades da Pancada, São Joaquim, Varre Vento, Espírito Santo, entre outras, até a sede do município, com pagamento de passagem. Esse percurso geralmente é feito de 15 em 15 dias, sobretudo ao fim do mês, quando aposentados, professores, barqueiros e funcionários municipais descem o rio para receber seus salários e pagamento.

Existe também a escola de Ensino em Educação Infantil administrada pela Prefeitura Municipal, por meio da Secretaria Municipal de Educação, cujos professores são, em sua maioria, moradores da própria comunidade. Também existe um prédio que funciona como posto de Saúde, mas não possui agente de saúde, uma Igreja, cujo o padroeiro é São Benedito, dois barracões, um coberto de telha de Brasilit, onde são realizados encontros e festas, e um campo de futebol, onde são realizados amistosos entre as comunidades e algumas partidas do campeonato do interior.

A história

Tendo a memória como ponto de partida para entender o processo, foi necessário conhecer mais acerca da origem do ritual, bem como as letras das músicas, cantos e

danças. Dessa maneira, foi possível relacionar ao ritual do Marambiré[1] e, desta forma, entender a chegada do Aiué até a comunidade do Jauari.

Para responder as perguntas dos adultos sobre o porquê de a Igreja proibir a apresentação da folia em Oriximiná, foi necessário pesquisar junto aos manuscritos de Dom Frederico, prelado de Santarém, do período de 1900 a 1922. Por meio da Circular do dia 07 de novembro de 1904, onde o mesmo relata os abusos, dos organizadores da festa de São Benedito, que realizavam esmolações para as festas religiosas, sem licenças por escrito da diocese ou do vigário local, pois quando a esmolação não é autorizada, fica proibida a imagem dos santos.

De acordo com a Circular do Dia 31 de outubro de 1908, Dom Frederico relata um incidente desagradável com os festeiros de São Benedito. Pela determinação da Carta Pastoral do Brasil, o mesmo proibiu no ano anterior a festa de São Sebastião, mas os festeiros não obedeceram e realizaram a festa de São Benedito sem autorização da igreja. Diante dessa desobediência, Dom Frederico Costa, comunicou a Frei Rogério Voges o acontecido e também à polícia e ao prefeito que disse que “não sabia como proceder no caso” e também encaminhou ao Juiz da Comarca para tomar providências do caso.

> Em conformidade com as leis da Igreja, proibi no ano passado as folias na festividade de São Benedito em Oriximiná (...) ditos festeiros servindo-se da Igreja, o que constitui outro abuso e atentado contra a ordem pública. Requeiro, portanto, que Va. Exa. se digne de garantir a pessoa do suplicante no sentido de poder agir de conformidade com as ordens de seu superior. Tendo como de fato de zelar pelo bem-estar da Igreja, espero que, como é de lei. V.Exa. garantirá a minha ação neste sentido (COSTA, 1900-1922, p.54)

Em resposta à solicitação de Frei Rogério Voges, vigário da paroquia Oriximiná, o Juiz Fernando Belo dá o seguinte despacho no dia 1 de novembro de 1908.

> A Constituição dos Estados Unidos do Brasil no cap. IV Secc II estabelecendo-a de direito dos brasileiros e estrangeiros residentes no país, estatue no Art. 72 parágrafo 1^0 “Ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude da lei n^0 8 parágrafo 3^0 do mesmo artigo. Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, e no parágrafo 7^0, nenhum culto ou Igreja terá relação de dependência ou aliança com o Governo da União ou do Estado. (...) Em fase destas disposições, não pode a autoridade civil interferir nas manifestações de qualquer culto religioso, desde que não

[1] Folia de São Benedito que acontece na vila quilombola do Pacoval, no município de Alenquer, Estado do Pará, no dezembro com as mesmas características do Aiu e que também teve origem na fuga dos negros para subida do rio Trombetas e seus afluentes.

> seja perturbada a ordem pública ou não haja ofensa aos bons costumes, competindo exclusivamente aos respectivos pastores, vigários, rabinos ou outras denominações tenham de chamar aos cumprimentos de seus deveres os crentes que deles se desviam. Por estes motivos, indefiro a petição (COSTA, 1900-1922, p.56).

A partir do indeferimento do Juiz de direito da Comarca de Óbidos, aconteceram várias trocas de ofícios ofensivos entre o e o juiz e Frei Rogério Roges, apoiado por muitos chefes de famílias da cidade de Oriximiná, escandalizados com os procedimentos dos devotos de São Benedito, considerando uma ofensa à moral social e à ordem pública. Este episódio fez com que os remanescentes de quilombos, devotos de São Benedito, não realizassem mais a festa de São Benedito e a folia na cidade de Oriximiná, passando a partir de então a realizar nas comunidades com apenas uma ladainha em louvor a São Benedito.

O conhecimento deste fato reforça a preocupação de Daniel Souza em dar continuidade à tradição, já que uma vez a mesma por força da igreja católica foi proibida de se apresentar em público. Hoje, a folia corre o risco de substituída por uma manifestação mais ligada aos interesses da juventude que coordena a festa e prioriza o profano. Como por exemplo, no passado era realizada a esmolação para angariar recursos para as despesas da festa, mas hoje parte das despesas é bancada pelo poder público, a prefeitura, e por políticos com interesse em manter seu curral eleitoral. Dessa maneira,

> A questão não é a da preservação tradicionalista de uma cultura do passado, mas o que concerne às comunidades da cultura amazônica como expressão de um presente histórico, que se manterá como processo, experimentando suas trocas simbólicas com outras culturas, sem mutilações e deslocamentos, permanecendo respeitada e integra, no seio do ethos ético e estético que a constitui (LOUREIRO, 2002, p.129-130).

Dessa forma, as práticas culturais que ocorrem durante a realização da festa de São Benedito não são mais as mesmas de anos passados. Apesar de ainda permanecer o cortejo da folia com a presença da imagem de São Benedito, a ladainha e o levantamento e a derrubada do mastro de frutas com seus personagens. Porém, todas elas já sofreram incorporações e influências de outras culturas.

O “aiué de São Benedito” na comunidade do Jauary

Para penetrar no universo dos remanescestes de quilombo, torna-se necessário entender as demandas da cultura quilombola, cujas tradições religiosas, aliadas à valorização cultural, tornam-se parte de um todo muito complexo. Isso porque trata-se de

uma ordem devocional daqueles que preparam seus corpos, suas roupas, seus instrumentos e suas casas para festejar seu santo protetor com ladainhas, atividades culturais, festa dançante, torneio de futebol e outras atividades.

Os moradores da comunidade do Jauari têm como principal prática religiosa o catolicismo popular, mas os mesmos também acreditam em determinadas superstições e creem na existência de seres mitológicos (dos encantados dos rios, das cachoeiras e florestas) e é também possível observar que a importância da religiosidade é expressa através da devoção de seu santo protetor, São Benedito, o “santo dos pretos”. Para compreender o presente é preciso retornar ao passado. Segundo Gonçalves:

> A memória como conservação e reelaboração do passado, é o objeto de estudo tanto dos filósofos, historiadores e sociólogos porque adquire uma conotação mística de uma determinada sociedade. Atenção dada ao ato de rememorar deve-se ao fato de que ao partilhar das lembranças tanto de uma pessoa como de um grupo obtém-se uma visão mais ampla das experiências vivenciadas pelo indivíduo (Gonçalves, 1988, p.94).

Nas rodas de conversas com Daniel Souza, Marina Souza e Madalena, foi possível perceber uma reinvenção no ritual, desde o momento em que a igreja proibiu a realização da folia, e da esmolação, que eram as visitas com a imagem do santo realizadas em casas de seus devotos com o objetivo de angariar donativos e dinheiro para custear as despesas. Tia Madaca, ressalta a importância de se manter a tradição, de reforçar a identidade através dos mais novos, e além do mais guarda consigo os saberes de uma parteira, que reza e “conserta” os que estão “desmentidos”, com luxação.

Daniel acredita que é de responsabilidade dos mais velhos transmitir aos jovens e crianças as crenças relacionadas a essa tradição religiosa. A narrativa de Daniel Souza que afirma que “Tudo está se acabando os jovens não querem respeitar o que nossos antepassados faziam, só querem saber de festa.”. Reforçando a necessidade de um estudo acadêmico sobre o Aiué, mas sem esquecer de um trabalho relacionado à memória, identidade, tradição e rituais que são transmitidos de geração a geração.

Para uma comunidade quilombola, a realização de uma festa em devoção ao seu santo protetor possui um significado que agrega valores culturais da população e funciona como um elemento de organização social, reforçando também sua identidade cultural e social. No início, a festa de São Benedito era realizada na casa de dona Nilda Portilho, moradora do Rio Cuminá, afluente do Rio Erepecutru. Como dona Nilda não realizou mais a festa de São Benedito, Dona Maria Roberta pediu pra fazer em sua casa na margem esquerda na comunidade do Jauari, situada no rio Erepecuru.

Segundo Hugo Souza, tudo começa em 1940, quando dona Roberta resolve fazer um roçado à margem esquerda do rio. A partir de então, a mesma constrói sua casa e depois seus filhos se transferem para junto dela. Segundo Dona Roberta, a mudança para a margem esquerda se deu em virtude das cheias do rio e, como devota de São Benedito, dona Roberta rezava com seus filhos o terço que ia de casa em casa. Porém, como não tinha a imagem de São Benedito, usava uma garrafa de vidro na qual amarrava fitas coloridas e se transformava na imagem do santo.

A festa de São Benedito foi crescendo e se perpetuando. Não se sabe exatamente o ano que começou na comunidade os festejos do santo, tudo se fortaleceu a partir do momento que esta ganhou uma imagem do Santo, do senhor Antonino Melo, provavelmente no ano de 1943.

Foto 1: Encontro das folias do Boa Vista Cuminá com a Folia do Aiué de São Benedito (janeiro de 2017).

Fonte: Arquivo Pessoal.

Segundo Oliveira (2003), o calendário dos remanescentes de quilombos divide-se entre o cultivo da terra e a realização das festas. Estas representam parte significativa dos valores culturais da população, funcionando como pilares de organização dessas comunidades.

> A festa é uma prática social que reflete não somente as crenças, mas também a trama de relações cotidianas no quilombo. Hierárquicas, familiares, comerciais, afetivas e outras. Como ponto de encontro e espaço de lazer, a festa congrega os membros da comunidade e também um número cada vez maior de visitantes (OLIVEIRA, 2003, p.253).

Na festa de São Benedito não há a presença do padre, as rezas são realizadas pelos mordomos, responsáveis pelas doações e comunitários. Embora a Festa do Santo seja de todos os membros da comunidade, no passado a responsabilidade maior é do encarregado ou juiz (presidentes da festa, responsável por todo o processo da festa), aquele que durante a derrubada do mastro pegava a bandeira branca. Ele se responsabiliza em comprar o que é necessário para a infraestrutura das festividades, os materiais para complemento da alimentação, bem como foguetes, pagamentos de músicos para tocar no baile, fazendo a divisão das tarefas entre mordomos e demais participantes da festa.

Hoje, a festa está estruturada da seguinte forma: Coordenação geral, juízes, mordomos, patrocinadores e promesseiros. Naturalmente as despesas dos juízes durante a festa são extremamente altas em comparação com as dos mordomos e patrocinadores e promesseiros, porque, sendo coordenador geral da festa, é o responsável por todas as dívidas. Além disso, atualmente, a responsabilidade da festa é da coordenação, que é composta por membros da comunidade e é dividida em equipes. Cabe ao coordenador da comunidade elaborar um projeto e apresentar junto ao prefeito, que arca com a maior parte das despesas da festa. Além disso, não existe mais a construção da ramada, pois os visitantes ficam hospedados em seus barcos ou em casas de parentes e até mesmo embaixo de árvores onde penduram suas redes.

A preparação do ambiente, como a decoração, limpeza do espaço, uso do campo de futebol e restauração do barracão são atribuições dos moradores da comunidade que realizam as tarefas em forma de puxirum, com a participação de todos, crianças, jovens e adultos, que muitas vezes começam suas atividades pela madrugada.

Hoje o peso das atribuições dos mordomos e juízes não são mais as mesmas, elas estão relacionadas apenas em contribuir com pequena quantia em dinheiro para o complemento de alimentos para visitantes que comparecerem à festa. Observamos que a presença do Juiz e Juíza da festa, no passado chamados de presidente da festa, serve apenas como elemento para “cumprir tabela” e sua responsabilidade é com o levantamento do mastro de frutas. Porém, antes eram eles que organizavam toda a festa, desde o início da esmolação até a derriba de mastro, quando era passada a presidência para o próximo juiz.

Foto 2: Juíza da Festa de São Bendito (janeiro de 2017)

Fonte: Arquivo Pessoal.

Hoje a festa de São Benedito é realizada apenas em dois dias e começa pela madrugada de sexta-feira, com a alvorada. Na metade da manhã acontece o levantamento do mastro de frutas, não há mais ladainha ao redor do mastro, e, no final da tarde, começa a parte religiosa com a chegada da folia da comunidade do Boa Vista Cuminá, que é recebida pela Folia do Aiué adulto. Assim, juntos, realizam uma procissão com cantos específicos e fazem uma roda em volta do mastro, onde acontece a apresentação do Aiué.

Foto 3: Festa de São Bendito (janeiro de 2017)

Fonte: Arquivo Pessoal

A festa de São Benedito mantém viva a tradição dos negros do Jauari, diante de suas dimensões sagradas que marcam a memória de seus ancestrais. Como sugere Benedita Celeste “Não convém até então transformar esses símbolos em espetáculos para eventos culturais fora de hora” (DE SOUZA; DE MORAES PINTO, 2007, p. 10). Entretanto, pesquisar a origem do Aiué (Aiwê ou Ai Uêh) tornou-se necessário para responder os questionamentos dos adultos, jovens e crianças da comunidade do Jauari.

Acredita-se que o Aiué é fruto do Marambiré, que é considerada uma manifestação cultural afro-brasileira, desenvolvida no Pacoval, no município de Alenquer, no Estado do Pará. Segundo Aldrin Figueiredo (1995, p. 210):

> O Marambiré é também conhecido por Sangabira e é apresentado anualmente por ocasião do ciclo das festas natalinas, começando no dia 25 de dezembro, prosseguindo na Epifania (6 de janeiro), que na comunidade coincide com a Festa de São Sebastião e terminando no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião.

A semelhança entre as duas manifestações é notória, diferenciando-se no período de sua realização. Em Alenquer, o Marambiré começa no mês de dezembro e se estende até janeiro com apresentações diárias; o Aiué de São Benedito, da comunidade do Jauari, acontece em apenas um dia, no mês de janeiro.

Foto 4: Personagens do Aiué, Rainha do Congo, Teolinda e Maria Cabeça de Cuia (janeiro de 2017)

Fonte: Arquivo Pessoal

Por outro lado, há semelhanças quanto aos personagens. No Marambiré, são encontrados personagens como o Rei do Congo, a Rainha do Congo e Valsares. No Aiué, estão presentes os mesmos personagens e exercem os mesmos papéis, além dos personagens Maria Cabeça de Cuia, Teolindo e Teolinda, Porta Bandeira, os mantenedores, a juíza e o canoeiro. Quanto às músicas entoadas no Marambiré são em número de 23, possuem uma marcação bem definida e são entoadas em louvor ao Menino Deus, à Virgem Maria, à Santíssima, a São Benedito.

Deus te Salve Casa Santa, aiuê
Onde Deus fez a morada, aiuê
Iaiuê, iauê.....

Nas festividades do Jauari, a Folia do Aiué também é entoado o “Deus te Salve” como saudação inicial da apresentação da folia.

Deus te salve casa santa
Onde Deus fez a morada
Aiué enquereiçá
Viva o nosso general...

O canto “Forma, Forma” no Marambiré, segundo Figueiredo (1995), “constitui-se no canto de chamada que antecede qualquer cantoria do ritual, o mesmo é destinado, evidentemente, a colocar em suas posições os componentes do grupo, antes que a dança propriamente comece”.

Formem! Formem! Seus pelotões
Menos batalha,
Merece o barão.
(Refrão) formem para marchar
Vamos depressa, queremos chegar...

Na Folia de São Benedito, no Jauari, ocorre da mesma forma esses procedimentos, cuja intenção do canto “Forma, Forma” é alertar os participantes do Aiué que está na hora de iniciar sua evolução. Porém com uma alteração à presença dos porta-bandeiras.

Porta Bandeira vamos embora
Segui a nossa jornada
Forma, forma para marchar
Andemos depressa queremos chegar (...)”

Outra semelhança é o canto “Horta linda!”, que fala do trabalho diário da horta (horta linda).

Eu plantei na minha horta. Horta Linda!
Semente de melancia, tô linda!
(Refrão) Horta Linda! Horta Linda! Horta Linda!

No Jauari, durante a apresentação da folia, a homenagem ao trabalho do cotidiano como a “Horta linda”, recebeu o nome de “Teolinda”, que segundo a memória dos remanescentes era uma horta muito linda e que quando dava boa safra dava-se o nome de Teolinda (tá linda).

Nós fomos e já viemos Teolinda
La da torre de Belém Teolinda
Ai Teolinda, Teolinda
Ai Teolinda, Teolinda
Ai Teolinda, Teolinda
Semente de melancia Teolinda

Tomando-se como base os estudos do professor Aldrin Figueiredo (1995) realizados no Pacoval, em Alenquer, sobre a manifestação do Marambiré, e os estudos *in loco* que realizado na Comunidade do Jauari, é possível traçar paralelos comparativos com essas duas manifestações culturais. De acordo com as pesquisas de Rosa Azevedo e Edna Castro (1998), antecedentes históricos nos levam a crer que os negros da região do Pacoval migraram ou fugiram para a região Trombetas onde amocambaram-se e passaram a viver, ou sobreviver, nessa região em busca da liberdade. Além disso, os estudos de Aldrin Figueiredo e Idaliana Azevedo (2002), a respeito do Marambiré, tornam claras as evidências entre as duas manifestações.

As diferenças existentes são resultadas da ressignificação da identidade cultural desse ritual que tem enfrentado muitas dificuldades para preservar ou pelos menos manter traços culturais que um dia foram praticados por seus antepassados. No início, a festa de São Benedito era realizada na casa de dona Nilda Portilho, moradora do Rio Cuminá, afluente do Rio Erepecutru. Como dona Nilda não realizou mais a festa de São Benedito, Dona Maria Roberta pediu pra fazer em sua casa na margem esquerda na comunidade do Jauari, situada no rio Erepecuru, dando origem ao Aiué de São Benedito da comunidade do Jauari.

Foto 5: Apresentação Aiué Pré-círio, Oriximiná-PA (agosto de 2018)

Fonte: Arquivo Pessoal

Segundo Oliveira (2003), o calendário dos remanescentes de quilombos divide-se entre o cultivo da terra e a realização das festas. Estas representam parte significativa dos valores culturais da população, funcionando como pilares de organização dessas comunidades.

> A festa é uma prática social que reflete não somente as crenças, mas também a trama de relações cotidianas no quilombo. Hierárquicas, familiares, comerciais, afetivas e outras. Como ponto de encontro e espaço de lazer, a festa congrega os membros da comunidade e também um número cada vez maior de visitantes (OLIVEIRA, 2003, p.253)

Essa religiosidade se expressa através de devoções aos santos católicos e da reunião de diferentes comunidades em momentos específicos para celebrarem seus padroeiros. Dessa maneira, várias comunidades passam grande parte do ano envolvidas com a preparação e ou participação em festas religiosas católicas, ou seja, manifestações de fé, de agradecimentos por benefícios alcançados, bem como da renovação dos pedidos que fazem à imagem do santo protetor.

A exemplo de outras festas populares de caráter religioso que ocorrem em Oriximiná, a festividade de São Benedito do Jauari possui características religiosas e profanas, além de compreender um conjunto de atividades e rituais que tem seu momento

de ápice no mês de janeiro, quando os fiéis e devotos, de forma individual ou coletiva, saem de sua comunidade em direção ao Jauari para participar da festa São Benedito e agradecer as graças alcançadas.

Considerações finais

Na festa de São Benedito não há a presença do padre, as rezas são realizadas pelos mordomos, responsáveis pelas doações e comunitários. Embora a Festa do Santo seja de todos os membros da comunidade, no passado a responsabilidade maior é do encarregado ou juiz (presidentes da festa, responsável por todo o processo da festa), aquele que durante a derrubada do mastro pegava a bandeira branca. Ele se responsabiliza em comprar o que é necessário para a infraestrutura das festividades, os materiais para complemento da alimentação, bem como foguetes, pagamentos de músicos para tocar no baile, fazendo a divisão das tarefas entre mordomos e demais participantes da festa.

Hoje a festa de São Benedito é realizada em apenas dois dias e começa pela madrugada de sexta-feira, com a alvorada. Na metade da manhã acontece o levantamento do mastro de frutas, não há mais ladainha ao redor do mastro, e, no final da tarde, começa a parte religiosa com a chegada da folia da comunidade do Boa Vista Cuminá, que é recebida pela Folia do Aiué adulto. Assim, juntos, realizam uma procissão com cantos específicos e fazem uma roda em volta do mastro, onde acontece a apresentação do Aiué.

Logo depois acontece a “derriba” (derrubada) do mastro e a ladainha que é rezada dentro da igreja ou no barracão menor, dependendo da quantidade de pessoas. Em seguida é servido o jantar para os presentes, neste momento ninguém paga a “janta” e logo depois acontece a noite cultural. Terminando a noite cultural, inicia-se a festa dançante, que vai até domingo com pequenas pausas para troca de músicos e bandas.

No sábado, durante o dia, acontece um torneio de futebol de campo, com a participação de vários times das comunidades vizinhas e que conta com uma premiação em espécie, além de um torneio de duplas que disputam pênaltis. Para que os grupos participem dos torneios paga-se uma taxa. A noite acontece a festa dançante, geralmente com duas ou três bandas e com a presença de cantores populares da região.

A motivação para a restauração e a preservação da folia de São Benedito da comunidade do Jauari, efetivou-se a partir da necessidade de terem algo que os identificasse, porque no momento em que iniciaram a luta pela titularização de suas

terras, um dos pré-requisitos era ter algo que os identificassem como negros remanescentes de quilombos. Assim, é nesse contexto que a devoção a São Benedito falou mais alto e, por isso, recorrem à história de seus antepassados, suas histórias de vidas e assumem um compromisso de resgatar aquilo que lhes foi reprimido.

Dessa forma, realizar a festa do padroeiro da comunidade do Jauari torna-se compromisso de todos os moradores, pois há uma necessidade de uma grande organização, que vai desde da divulgação, rezas, campeonato de futebol de campo, busca e patrocínio, noite cultural e jantar para os convidados. Neste contexto, a festa inclui várias manifestações culturais, torna-se então a festa do povo. De acordo com Marilena Chaui:

> O termo cultura popular é muito ambíguo. Inclui tanto a cultura gerada ou manipulada pelo povo, quanto a cultura imposta de cima para baixo a chamada cultura de massa. Ao passo o que o termo cultura do povo se refere à cultura que não pertence simplesmente ao povo, mas que é produzida por ele (CHAUI, 1979, p. 49).

O movimento negro, através do Centro de defesa do Negro no Pará (CEDENPA), começa a realizar o “Encontro de Raízes Negras”. O II Encontro acontece na comunidade do Jauari, em 1989, e, nesse Encontro, os remanescentes tiveram a primeira apresentação oficial da Folia de São Benedito para o público, depois da proibição da Igreja Católica. Conforme afirma Daniel Souza:

> Foi nas Raízes Negras, no II Encontro. Que fizemos a nossa primeira apresentação oficial. Desde de 1935, ninguém dançava porque não tinha alguém que levantasse a dança. Na cidade dançamos pela primeira vez na ordenação do padre Zé Paulo, primeiro padre de Oriximiná. Tínhamos medo de pegar vaia, mas graças a Deus fomos bem aplaudidos (entrevista, dezembro de 2016).

Referências

AZEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do trombetas: guardiões de matas e rios**. 2.ed. Belém: CEJUP/UFPA-NEA, 1998.

ACCIOLY, Sheila Mendes; DE SALLES, Sandro Guimarães. Marabaixo: identidade social e etnicidade na música negra do Amapá. **IX Semana de História**. O Ensino e a Pesquisa em História no Amapá: Perspectivas e Desafios, 2013.

AZEVEDO. Idaliana Marinho de. **Puxium memórias dos negros do oeste paraense**. Instituto de Artes do Pará. Belém, PA: IAP, 2002.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CHAUÍ, Marilena. Cultura política e política cultural. **Estudos avançados**, vol. 9, nº1, p. 71-84, 1979.
COSTA, Mon Senhor Frederico. **Relatório pastoral de viagem – 1900 – 1922.** Arquivo Paróquia de Santo Antônio de Oriximiná.
DE SOUZA, Susana Braga; DE MORAES PINTO, Benedita Celeste. Memória e educação no povoado remanescente de quilombola de Itapocu, município de Cametá. **Educação, ciência e desenvolvimento,** 2007.
DE SOUZA, Carla Monteiro. A incorporação de relatos orais como fontes na pesquisa histórica. **Textos e Debates**, vol.2, nº 4, 1997.
FIGUEIRA, Anthymio Wanzeller. **Estória de Oriximiná**.s.e/s.l., 2005.
FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Um natal de negros; esboço etnográfico de um ritual religioso num quilombo amazônico. **Revista de Antropologia**. São Paulo, vol.38, p.207-238, 1995.
FONSECA, Eduardo P de Aquino. As funções e os significados das festas nas religiões afro-brasileiras. **Cadernos de Estudos Sociais**, vol. 13, nº 2, 1997.
FREITAS, Maria Tereza de Assumpção. **Vygotsky & Bakhtin**. Psicologia e educação: um intertexto. São Paulo: Ática/EDUFJF, 1994.
GALVÃO, Eduardo. **A Religiosidade do Caboclo da Amazônia**. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, 1983.
GONÇALVES**,** José Moura. Olhar e memória. In: NOVAES, Adauto. (Org.). O olhar. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.
HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric. RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
IGLESIAS, Esther. Reflexões sobre o que fazer da história oral no mundo rural. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 27, nº1, 1984.
LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém Cejup, 1995.
LÊ GOFF, Jacques**. História e memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.
MELLO, Adriana Russi Tavares. **Tamiriki, Pata Yotono Kwama:** a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do Rio Cachorro, Oriximiná (PA). 2014.p. 30-39.

MONTENEGRO, António Torres. História oral, caminhos e descaminhos. **Revista Brasileira de história**, vol. 25, p. 26-57, 1992.

OLIVEIRA, Rachel. Projeto Vida e História das comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil: um ensaio de ações afirmativas. In**: Educação e Ações Afirmativas: entre a Injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília. INEP, 2003.

RUSSI, Adriana; ALVAREZ, Johnny; MACIEL, Sonia (org.). **Cadernos de cultura e educação para o patrimônio**. 2.ed. Niterói: s/n, 2012.

SILVA, Nonato da; RODRIGUES, Dário Benedito. **Os Donos de São Benedito:** convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX. 2006**.** Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Pará. Belém, 2006.

VIEIRA, Sônia Cristina de Albuquerque, et al. **É um pessoal lá de Bragança: um estudo antropológico acerca de identidades de migrantes em uma festa para São Benedito em Ananindeua (PA)**, 2008.

Recebido em: 01/07/2022

Aceito em: 10/09/2022

Para citar este texto (ABNT): CRUZ, João Felipe Lobato da; SANTOS, Marialda de Matos. O “aiué de São Benedito” da comunidade quilombola do Jauari, Rio Erepecuru, Oriximná (Pará). *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.285-303, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Cruz, João Felipe Lobato da; Santos, Marialda de Matos. (jul./dez.2022). O “aiué de São Benedito” da comunidade quilombola do Jauari, Rio Erepecuru, Oriximná (Pará). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 258-303.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.304-321 | jul./dez. 2022.

A relevância da tradição oral nas sociedades africanas contemporâneas

Nélsio Gomes Correia *

ORCID iD https://orcid.org/0000-0003-4440-9724

Resumo: O artigo aborda sobre a relevância da tradição oral nas sociedades africanas contemporâneas. Sendo que, a tradição oral valoriza e preserva as identidades culturais e os conhecimentos africanos. Como memórias do povo, ela permite a nova geração aprender com o passado através dos conhecedores da oralidade. Contudo, é notável que está perdendo hegemonia mas continua sendo importante. Na atualidade, a tradição oral enfrenta muitos obstáculos devido as tensões entre ela e a escrita, também por causa das mudanças impostas ou influenciadas pela modernidade nas sociedades em África. Por isso que, o objetivo deste artigo é mostrar o papel da tradição oral atualmente em África como meio de transmissão dos saberes e preservação das identidades culturais. Em relação ao percurso metodológico deste trabalho, foi baseado a partir de uma revisão bibliográfica onde foi realizado a coleta e análise das informações de outros investigadores pertinentes ao assunto desenvolvido. No decorrer deste processo, entendemos que para conhecer as realidades africanas, é necessário um tratamento cientifico dos dados coletados acerca da importância da tradição oral em África contemporânea a partir da visão dos intelectuais africanos e não apenas, já que essa análise de literatura é um caminho a ser seguido para conhecer as influências ocidentais na tradição oral, uma vez que não é estática e está a sofrer mudanças nas sociedades africanas devido a modernidade. Nos resultados alcançados, percebe-se que, hoje em dia, a tradição oral permite o aprendizado mútuo entre gerações ou camadas sociais diferentes em África. Entretanto, a memorização literal tem muita importância na tradição oral, sendo que é através dela que os mais velhos guardam as informações sobre histórias das suas épocas, dos seus antepassados e depois passam para novas gerações e este processo é contínuo. Finalmente, a tradição oral tem um papel social muito importante atualmente em várias sociedades africanas entendida como uma prática educativa que ensina e preserva as histórias para gerações futuras não perder.

Palavras-chave: África; Tradição oral; Memorização; Identidades culturais; Sociedade africanas.

The relevance of the oral tradition in contemporary african societies

Abstract: The article discusses the relevance of oral tradition in contemporary African societies. Oral tradition values and preserves African cultural identities and knowledge. As people's memories, it allows the new generation to learn from the past through the orality connoisseurs. However, it is notable that it is losing hegemony but remains important. Nowadays, the oral tradition faces many obstacles because of the tensions between it and writing, also because of the changes imposed or influenced by modernity in societies in Africa. Therefore, the objective of this paper is to show the role of oral tradition in Africa today as a means of knowledge transmission and preservation of cultural identities. In relation to the methodological path of this work, it was based on a bibliographic review where the collection and analysis of information from other researchers pertinent to the subject developed was carried out. In the results achieved, it can be seen that, nowadays, oral tradition allows mutual learning between generations or different social strata in Africa. However, literal memorization has a lot of importance in oral tradition, being that it is through it that the elders keep the information about stories of their times, of their ancestors and then pass it on to new generations and this process is continuous. Finally, oral tradition has a very

* Formado em Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades e licenciando em Sociologia pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB, na cidade de Redenção no Estado do Ceará/Brasil. Atualmente é estudante do programa de Mestrado em Estudos Africanos no ISCTE-IUL em Lisboa/Portugal. Tem interesse em pesquisas com temas relacionados aos Direitos Humanos, Poder Judiciário, Democracia, Cooperação Internacional Norte-Sul e questões de gênero na África. E-mail: gomesnelsio@gmail.com

important social role today in several African societies understood as an educational practice that teaches and preserves the stories for future generations not to lose.

Key words: Africa. Oral tradition. Memorization. Cultural identities. African societies.

Unó yúcki shró ondima mersh nghtanka n'da n'si ankry

Uh tiuhm bih ladô oncont unon onuroy oshry ondima n'dakai shri y tó n'da ankry. Ondima onday, ôbaph nghuno nghonghi na mindjona nghsi n'da kanghi bani na plipil n'da. Nghuno nghsi si bô temnda banghu, antóm n'da bupngholo na mindjona par p'djuko bô pors n'da, bó baam m'bucko. Nghlonghô kumsar mey na n'da. Nghuno kumsar mey shry tô n'da oncont nghuno nghalo m'ba djauí nghsi bô m'bau. Oncont nghuno minghu, ôh shru n'da ndjê déck banha uhtium si ondima kaby par nghuno n'danghi si tó n'da ulin, oncont p'djucku bopór n'da y ban nghuno n'fironghi. Par p'dol uhtium by, n'da ber banha bô mantir ki y mé na mindjona nghuno n'si ondima. Nghuno n'si n'da tenghi kéro n'da tom p'ladô nabô Yéck n'da, nghshru n'da mé djanan kuma, nghuno si ondima ngh n'dja djudar n'da na plipil shry tô n'dau ulin. Nghuno n'si bô temnda na bô yéck n'da banghy, shru wéne bocko y djukunda, nghuiúck sóck par ondima n'da. Bô Yéck n'da djukunda nghuno si bô menghi nabô nim m'bocko y na botém by shru n'da antom na n'da ba ngholo par bó úck n'da. Par p'tom oladó, ondima ka uhtium uhm balirbi y yúcki shró ontanka n'da, oncont unó miru n'da ka bána na mindjona ó yk burna n'da par bópor bó m'biki bucko uru.

Irim-ininghilna: Ossack. Ondima. Nghuno shru wéne. Nghuno n'sióssack. Nghtanka.

Introdução

O artigo retrata acerca da importância da tradição oral nas sociedades africanas contemporâneas. Também, é entendida que os conhecedores da oralidade tem contribuído muito em divulgar os saberes e as tradições orais que são transmitidas de geração a outra através das canções, discursos, mensagens oralmente narradas ao público e as diferentes formas de manifestações culturais de povos africanos muito interessantes para os dias atuais em África. Além disso, tem um papel sociocultural, político e educativo muito importante, porque um dos objetivos é relatar as histórias das pessoas que deixaram os seus legados fundamentais para a permanência da identidade cultural africana e os saberes endógenos, e suas contribuições para geração atual aprender com o passado e ligando com o presente.

A tradição oral serve como ponto de conexão e comunicação entre vários povos de diferentes países africanos, onde a mensagem era transmitida oralmente de uma geração para outra e além disso, os contos, discursos, provérbios, canções fazem parte e são elementos fundamentais da tradição oral nas comunidades africanas e contribuem na transmissão dos valores e saberes locais. Mesmo com a chegada dos europeus em África, a tradição oral continua presente em grandes manifestações culturais, religiosas e espirituais originárias do continente africano e que continuam sendo praticadas na época atual.

No entanto, é necessário destacar que não é imóvel, já que a influência externa mormente ocidental começou a mudar ao longo do tempo os costumes praticados pelos diferentes povos africanos em vários países, consequentemente influenciando na perda das memórias e das diferentes formas de ensinamentos feitos por via oral, danças, canções e nas práticas de espiritualidades africanas satanizadas pela religião católica.

Assim, objetivo geral deste trabalho é demonstrar o papel da tradição oral na atualidade em África como meio de transmissão dos saberes e na preservação das identidades culturais. No que tange aos objetivos específicos: examinar como a tradição oral tem enfrentado desafios da modernidade; compreender as relações entre a oralidade e a escrita na atualidade; identificar as causas que impedem o aproveitamento das ambas para a produção dos conhecimentos em África; entender por que razões os ocidentais têm associado a África com a oralidade e não como aquele que tem a escrita antes da colonização; compreender por que os conhecimentos orais estão a desaparecer; analisar as visões negativas do Ocidente sobre as tradições orais e culturas africanas.

A razão da escolha dessa temática para elaboração deste artigo cientifico, justifica-se pelo interesse acadêmico em conhecer mais sobre como a tradição oral pode ajudar no avanço das sociedades africanas atuais, sendo que a partir dessa pesquisa, vai permitir-me ter o maior aprofundamento no assunto desenvolvido. Em relação a relevância da pesquisa é que pode contribuir no âmbito acadêmico servindo como um material de apoio para a revisão bibliográfica para os futuros trabalhos que serão realizados acerca da História de África e na área de Estudos Africanos na qual este debate faz parte.

Entretanto, o percurso metodológico deste artigo foi baseado a partir de uma revisão bibliográfica onde realizamos a coleta e análise de informações dos outros pesquisadores disponíveis nos livros, artigos científicos, teses e entre outros conteúdos relacionados ao nosso tema de investigação. Durante a análise das ideias dos autores sobre o valor e a notoriedade da tradição oral em África, foi realizado as leituras cuidadosas para compreender melhor os pensamentos dos autores com o intuito de inserir as distintas visões destes no nosso estudo e como estes abordam este assunto no contexto africano e como a oralidade tem sofrido mudanças estruturais nos dias atuais em África.

Relativamente a estrutura organizativa, o nosso artigo é formado em duas (2) seções: a primeira seção refere-se a tradição oral como forma/meio de divulgação da história africana, na qual apresenta como a tradição oral tem contribuído em difundir,

promover e mostrar para o mundo as histórias do continente africano e do seu povo e como esta continua a trazer as histórias e os ensinamentos através das falas dos mestres da palavra ou tradição oral (como por exemplo os griots Kela entre outros) dantes invisibilizados durante a colonização em África; a segunda seção fala sobre a dimensão sociopolítica e cultural da tradição oral em África, nesta parte foi apresentada como a tradição oral continua com a sua ampla dimensão sociopolítica e cultural em diferentes sociedades africanas nos dias atuais e não é difundida apenas por griots Kela no Mali e em países vizinhos nos tempos atrás, porém, em várias dinastias existentes naquela época em África. Atualmente esse processo é visível e é responsável pela transmissão dos saberes entre os mais velhos ou anciãos para a gerações atuais em todas as sociedades africanas no continente.

Sendo assim, a tradição oral em África atualmente nos convida a refletir e levar em consideração que a história e assim como as culturas africanas devemos observá-las sempre no plural, isto é, em vários sentidos tendo em vista a sua existência milenar e sua vasta diversidade étnica, cultural e linguística composta por diferentes povos, além de tudo, com mais de mil línguas, religiões, regimes políticos, condições materiais de habitação e atividades econômicas e diferentes formas de organização social e política assentada na estrutura local relacionadas às conjunturas históricas e os conhecimentos repassados de geração em geração ainda em África.

Vale salientar que, depois da colonização, iniciou-se a proclamação das independências dos países africanos, e um dos propósitos é esforçar para a recuperação das tradições culturais africanas, como forma de preservar os valores das culturas africanas presente em diversos grupos étnicos e (re)pensar a história do continente africano desde o passado até o presente. Neste sentido, é necessário entender a essência da cultura, geografia, intelectualidade africana e como a África era para os fundadores da disciplina histórica que revelam acerca da própria história como processo e a epistemologia que deve ser levado em conta (MILLER, 1999).

De acordo com Mobley (2018), a expansão do comércio dos escravizados levou a um retrato negativo do progresso dos povos africanos em que se associa a negritude com a escravidão. Isso acontecia através dos olhares preconceituosos e pejorativos sobre África. Também é verificado, em parte, no continente africano, a influência do islão e da língua árabe por causa relação comercial entre os africanos e árabes o que facilitou a islamização dos povos africanos e as relações especialmente do Norte, Oeste e Leste levado por acadêmicos e comerciantes em Tombuctu, Kano, Sokoto e Bornu.

A história africana possui um papel crucial e tem contribuído muito em trazer para as sociedades africanas os acontecimentos passados relacionados a diferentes formas de viver entre povos africanos e suas relações com árabes e europeus principalmente na África subsaariana. Além disso é responsável na organização da cronologia dos eventos do passado, recuperando dessa forma o que foi construído com base no pensamento pertencente ao próprio território africano. Apesar de existir ainda a carência de documentos sobre o continente o que continua dificultar os estudiosos de várias áreas que investigam sobre o passado da história de África.

Cooper (2005), segue com a ideia dos estudos sobre o colonialismo em que explica que estes evoluíram após os impérios coloniais já não têm mais sentido político e a conjuntura colonial não deixa de ser um campo absolutamente relacionado ao domínio em que se impera o poder em vários contextos, aliás, existe a grande diferença entre as nações, por isso nenhuma deve sobrepor em cima da outra. Sendo que, apresentam a forma complexa de mudanças e com alterações que acontecem ao longo do tempo em cada sociedade.

Um dos fatores verificados durante a colonização europeia em África está relacionado com a ideia de modernizar as sociedades africanas, isto é, introduzir a mudança social tanto de modo de pensar, falar, vestir e dentre outros, abrangendo a cultura e inclusive fortalecendo o apagamento das identidades africanas oriundas da tradição e oportunizando a assimilação em massa dos povos nativos. Com base nisso é percebida que a modernização, urbanização, industrialização e o desenvolvimento das sociedades africanas, eram os temas que interessavam os cientistas sociais e historiadores para analisarem o passado e o presente em África.

Cooper (2016), ainda realça que a história africana apresenta a imoralidade relacionada ao conceito de globalização. Demonstra a forma da teoria da modernização nas décadas 1950 e 1960, o discurso da globalização é de caráter dominante, excludente e bastante enganoso, porque responsabilizou-se de fortalecer a ligação e liderança das diversas nações do mundo através do comércio transnacional sem investigar as razões e processos ocorridos em várias situações. Uma vez que, tudo isso envolve processos de delimitação territorial e de encruzamento entre fronteiras que abrangem a interação econômica, política, cultural etc.

Nessa mesma lógica, entende-se que a “metanarrativa” da globalização modifica e distorce o próprio contexto sobre a verdadeira narrativa relacionada às histórias dos impérios coloniais e da própria colonização e o seu impacto nos países que foram

colonizados. Além do mais, está depreciando sempre os processos de conexão que aconteciam no passado entre territórios distintos e a função dos povos não europeus nestes processos que estão sempre em situações de invisibilidades das suas tradições culturais e a forma de viver nas suas comunidades. Ora reduz a participação dos Estados para regular os mercados nacionais e este processo inclui o neoliberalismo que tornou mais possível tudo isso acontecer.

A tradição oral como forma de preservação e valorização da história africana

Em África, até hoje, a tradição oral continua a valorizar e a preservar as histórias do continente e além de tudo está relacionada a transmissão dos saberes dos mais velhos(anciãos) para a nova geração. Além de ser uma ferramenta principal para permitir a comunicação entre as populações de diversas sociedades em África, também serve para as pessoas não alfabetizadas e não apenas, a terem a oportunidade de contarem as suas histórias de vida e dos seus antepassados. Os diferentes grupos étnicos se comunicam por via oral, onde aprendem e ensinam os mais jovens através dos ensinamentos das tradições orais ligadas aos costumes locais, rituais étnicos, espiritualidades etc. Entretanto, uma das estratégias utilizadas por diversos intelectuais africanos para valorizar e dar importância a tradição oral são pesquisas cientificas com os conhecedores da oralidade. Também, para assumir o presente com as tensões, mudanças, conflitos entre outros que ameaçam os países.

Mas com a entrada dos investigadores do Ocidente como missionários, etnólogos e antropólogos, os conhecimentos produzidos por africanos passaram a ser analisados a partir das normas e métodos ocidentais que não são adequados para tal procedimento, visto que as sociedades são diferentes. Na tentativa de analisar os conhecimentos tradicionais africanos não vão receber a mesma legitimidade epistemológica por causa da diferença existente entre os saberes africanos e ocidentais (MUDIMBE, 2013).

Por outro lado, na tentativa de manter o controle e a negação da história dos povos africanos e suas contribuições para a mundo, forjaram e adulteraram muitos acontecimentos históricos (escrita, filosofia, navegação, engenharia etc) para manter e legitimar a dominação europeia em África e outras práticas discriminatórias que fizeram contra os africanos considerados como atrasados e incivilizados. Aliás, as invenções e as civilizações egípcias estavam sendo apropriadas como oriundos do Ocidente e não do povo africano. Assim como, assumem como responsáveis na recuperação da História da África através dos visitantes como no caso dos pesquisadores, missionários entre outros.

> (...) diante da constatação de que uma civilização como a egípcia seria fruto de um povo africano, e não do ocidente, os ocidentais – sabendo que a tomada da consciência histórica dificultaria as investidas de controle, manipulação e imposição – forjaram uma historiografia desfavorável aos nativos do continente africano. O resultado de tal embate é a concepção de uma África a-histórica, sem desenvolvimento, do homem africano como aquele que nunca contribuiu para a humanidade (MANFREDINI et al., 2018, p. 116).

Em vista disso, percebe-se que a verdade e a memória histórica seriam capazes de ajudar em iniciar as inconformidades contra a invenção e distorção das histórias dos africanos e a criação de uma consciência histórica capaz de incorporar a verdadeira história do continente africano no contexto da história mundial. Diante dessa reflexão, podemos constatar que a queda dos grandes impérios na África em particular da civilização egípcia têm motivos internos e externos. Para recuperação de vários saberes perdidos é necessário ouvir e aprender as narrativas dos antigos conhecedores da Oralidade, História, Sociologia, Antropologia, Filosofia e assim por diante.

Nesta essência, quebrar com este silêncio, pode reduzir qualquer influência negativa europeia na África e do seu controle e da dominação estrangeira. Portanto, a forma de transmissão de saberes e da tradição oral devem ser (re)pensados para permitir que as novas gerações de historiadores, sociólogos, antropólogos, etnólogos, pesquisadores de Estudos Africanos, Estudos pós-coloniais e outros estudiosos da África tenham acesso. Além disso, no contexto africano, a cultura oral tem muita relevância e os povos africanos a sua forma de relacionar com a natureza é muito diferente da forma que os ocidentais consideram que a natureza deve ser dominada pelo homem, para os africanos, o homem faz parte da natureza e vive através dela e não vê a mesma como aquela que precisa ser dominada, explorada, porque é sagrada e o dever dele é protegê-la de qualquer ação ilegal interna e externa.

Para Bâ (2003), entende-se que a valorização da cultura oral é uma forma de preservar a cultura de diferentes grupos étnicos que compõem o povo africano. Sendo que os mestres da tradição oral africana relatam as histórias passadas através dos acontecimentos memoráveis como forma de ensinamentos para a nova geração, já que para o povo que utiliza a tradição oral, para ele a repetição não é uma deficiência, mas sim, um modo de sobrevivência usado para manter a ligação com as memórias do passado, reviver e partilhar cotidianamente essas lembranças de saberes com as gerações atuais.

Especificamente na região da savana africana, em Mali, onde habitavam os fulas que são conhecidos como pastores que orientavam os seus rebanhos em toda a savana

da África na procura de alimentos, água e dos ouvintes para revelar toda a sabedoria que traziam na memória acerca dos ensinamentos recebidos com outros anciãos desde a infância. Como um pastor Fula contava o seu gado diariamente para não perdê-lo é da mesma forma que acontece quando contava as histórias, porque cada vez que contava, ficaria mais fácil lembrá-las.

A partir da infância, o menino Fula era ensinado a ouvir e observar atenciosamente para o narrador da história. Dessa forma, que conseguia guardar as informações relatadas na fala do mestre do palavra e jamais se apaga na sua memória. Essas narrativas sobre a África são diferentes das aquelas apresentadas nos livros, documentos, relatórios, filmes e em muitos outros trabalhos baseados na visão eurocêntrica. Nessas narrações de histórias dá para perceber que Bâ (2003), traz uma África que fala sobre si. Sendo que “a escrita é uma coisa e o saber é outra”, os dois são totalmente distintos. Entende-se, logo que este saber é o que nossos ancestrais conheceram e após nos transmitiram através das histórias guardadas em suas memórias. Enquanto que a escrita é o retrato do saber mas não é o saber.

> O fato de não possuir uma escrita não priva a África de ter um passado e um conhecimento. Como dizia meu mestre, Tierno Bokar: "A escrita é uma coisa e o saber é outra. A escrita é a fotografia do saber, mas ela não é o saber em si. O saber é uma luz que está no homem. É a herança de tudo o que nossos ancestrais puderam conhecer e que nos transmitiram em germe, exatamente como o baobá, que já está contido em potência em sua semente". Evidentemente, este conhecimento herdado e transmitido oralmente pode desenvolver-se ou estiolar-se. Desenvolve-se onde existem centros de iniciação e jovens para receber a formação. Perde-se sempre que a iniciação desaparece (BÂ, 2010, p.1).

Nesta lógica, essa declaração leva-nos a compreender de que o conhecimento africano é grande e diversificado. E diz respeito a todas as perspectivas da vida. É da mesma maneira que o "sábio" não poder ser nunca considerado um "especialista". “É um generalista”. Já que tem conhecimentos gigantesco ilimitado no qual podemos considerá-lo um portador de vários saberes. Assim como um ancião que possuirá conhecimentos na “farmacopéia” e bem como em “ciências da terra” (em práticas agrícolas ou conhecedor de diferentes plantas medicinais que existem em diferentes solos) e similarmente em "ciência das águas", como em astronomia, em cosmogonia, em psicologia etc”. Tudo isso podemos designar de “ciência da vida” em que a vida pode ser constituída “como uma unidade onde tudo está interligado, interdependente e interagindo”.

Ainda assim, a intertextualidade e a ligação dos “textos literários africanos com as literaturas europeias”, vê-se a existência de rede de relações de complexidade que elas possuem e isso é uma realidade inevitável. Mas essas literaturas além do contexto que podem referir, muitas das vezes, são sempre escritas na língua do colonizador o que é igual a “colagem” que levou na maioria das vezes a reflexões com intenções paternalistas e a considerar “a produção literária africana como uma espécie de produto neo-colonial”.

> Se, antes das independências, as obras e os autores são enquadrados dentro do sistema literário da metrópole, posteriormente, muitas das leituras tendem a situá-las intertextualmente devedoras de obras e movimentos literários europeus, tendo em conta o espaço matriz de colonização, o que, naturalmente é necessário fazer, mas não unicamente. A autonomização dos processos literários africanos, de língua portuguesa por exemplo, partilha diversas heranças intertextuais além da literatura portuguesa (literatura latino e hispano-americana, literaturas africanas em outras línguas e os intertextos da tradição oral) que são igualmente importantes para a caracterização dos aspectos especificamente regionais e nacionais diferenciadores (LEITE, 2012, p.13).

Na atualidade, existem as denominações abrangentes que são geralmente utilizadas tais como: “literaturas africanas de língua portuguesa”, “literaturas lusófonas”, “literaturas anglófonas e francófonas”, essas nomeações trazem em si significados ideológicos muito limitados, além de serem confusos, invisibilizam a relevância e o sentido das literaturas africanas, generalizam tudo em vez de apresentarem as diferenças existentes entre essas literaturas de sociedades distintas, em consequência, é usado o mesmo dispositivo linguístico e com idênticos processos temáticos no decorrer da época colonial, bem como é verificado nos trabalhos recentes. Neste mesmo raciocínio é entendido que é importante levar em consideração e colocar em prática a continuidade das tradições orais e a literatura africana tanto no âmbito poético e nos trabalhos acadêmicos para enriquecer mais os debates.

> Esta ideia de herança oral, radicada nos "Mestres" africanos, os "griots", vai levar a criar uma noção de "continuidade" entre a tradição oral e a literatura. Criadores e críticos inferem essa relação como uma procura dos traços reveladores da *passagem* da oralidade para a escrita. E, entre outros, um dos instrumentos da procura radicou e radica nos temas, e nas especificidades dos géneros orais, existentes na sociedade pré-colonial e ainda actualmente nas áreas rurais, menos alteradas pelas inevitáveis mudanças pós-coloniais (LEITE, 2012, p. 14).

Apesar disso, as teorias cientificas ocidentais pós-coloniais reconhecidas e consideradas como base no debate da importância da oralidade africana indicam que não existia a escrita antes do contato dos europeus com africanos em África, essa afirmação não reconhece as pesquisas dos grandes estudiosos como no caso do Cheik Anta Diop

apud Leite (2012), que fala sobre a contribuição da civilização e a escrita egípcia na cultura africana. A aceitação de que a literatura moderna africana surge a partir da inserção da escrita pelos europeus em África “levou a uma curiosa dicotomia no discurso crítico: a escrita é europeia, a oralidade é africana”. Um caso que deveria ser considerado como acidental foi visto como básico.

Conforme Mudimbe (2013, p.10) “o que a noção de possibilidade indica é que os discursos não tem apenas origens sócio-históricas, mas também contextos epistemológicos. É este último aspecto que os torna possíveis e que pode contribuir de uma forma essencial”. Neste sentido, os discursos podem demonstrar além das origens geográficas, condições sócio-histórica e cultural, as experiências adquiridas e vivenciadas através das relações e diálogos que podem representar de certa maneira a realidade africana e a produção de vários tipos de conhecimentos africanos. Segundo Vansina (1985), a tradição oral pode ser entendida como mensagens em que são narradas as declarações da geração contemporânea na qual as mensagens devem ser depoimentos orais narradas, cantigas em instrumentos musicais que relatam às vezes histórias da época passada e do presente. E durante o processo a transmissão da mensagem deve ocorrer por palavra por pelo menos uma geração.

Além disso, enfatiza que a utilização desse conceito é funcional para os historiadores e que cada estudiosos de diferentes áreas procuram suas formas de definir ou podem sugerir uma forma própria deles baseadas nas suas percepções sobre o conceito. Como em Sociologia refere-se ao conhecimento comum. Porque os saberes podem ser construídos por diferentes grupos de pessoas ou produzidos coletivamente, em que todos se aprendem e são transmitidos para os jovens e sucessivamente. De acordo Henige (1974), o estudo da tradição oral é muito diferente da disciplina acadêmica da história oral, que envolve a gravação de memórias das pessoas e as histórias do indivíduo que presenciou fatos ou acontecimentos passados em alguns determinados períodos históricos que marcam ou não a trajetória de vida dessa pessoa. Da mesma forma que não é o mesmo com o estudo da oralidade que pode ser caracterizado como o pensamento e a sua expressão verbal em sociedades onde a maioria das populações não são alfabetizadas.

De forma geral, a tradição oral trata-se da transmissão de material cultural através da emissão vocal, que pode ser por formas de canções, variados instrumentos musicais e era por muito tempo encarada um descritor-chave utilizado por folcloristas tidos como estudiosos dos costumes tradicionais de um povo. Assim sendo, não se pode esquecer

que a tradição oral de certa maneira pode ser explicada como um testemunho que propaga a mensagem de geração em geração e trazer as memórias do passado para o presente.

Na abordagem sobre o caráter colonial em África, compreende-se que há uma apropriação envolvendo a escrita e a oral durante a conexão dos etnólogos coloniais e com nativos, posto isto, realça que a muitos séculos as sociedades africanas já possuem contato com a escrita. Conforme essa ideia, a forma como os nativos se observam a si mesmos está relacionado com as reflexões dos relatos da exploração e da apropriação, assim como das obras etnológicas coloniais e pós-coloniais que abordam acerca da consciência de si mesmos (MILLER, 1999). Geralmente, essa reapropriação enquadra-se no panorama mais amplo das conexões existentes entre a escrita e a oralidade. De fato, «nas culturas orais», a pertinência da escrita certificada está baseada nos interesses dos autores, desta forma, consagra as relações sociais.

Devido à escassez de documentos escritos tem sido razão para negar o conhecimento de história africana, principalmente em Hegel, que, por seu desconhecimento excluiu a “casa de espécie humana” e hoje em dia os intelectuais africanos orgulhosamente têm afirmado com resistência em apresentar a grandeza da tradição oral e sua importância no contexto africano. Já que simboliza o valor cultural de grande relevância para as sociedades africanas. A análise da tradição oral tem limites e polêmica casual. E o conhecimento da tradição oral alcançou grande importância nas sociedades africanas, sendo que:

> Na África, a noção de tradição oral (oralité) adquiriu uma grande importância: ela representa uma afirmação do valor cultural africano. Para pesquisadores contemporâneos, o uso da tradição oral é a principal ferramenta na reconstrução da história e da cultura pré-colonial. A apreciação da tradição oral varia entre as disciplinas. Para história e literatura, é um campo aceito com inúmeras variações de métodos e análises. Antropólogos muitas vezes questionam sua substância, vendo a tradição em grande parte na função de fretamento definida por Malinowski, como instrumento de legitimação do estado atual de uma dada sociedade e de suas instituições através do passado. É, no entanto, um conceito problemático (BELCHER, 2019, p.2).

Em relação a isso, constata-se que a tradição oral é variável de acordo com as gerações dentro de qualquer sociedade e não é uma fonte singular, já que as tradições históricas mudam conforme o narrador. Nessa era contemporânea é fácil fazer o registo com telemóvel, enquanto que as gerações passadas faziam de forma diferente. Por esta razão que não deve ser recusado, mas sim, analisá-lo com cuidado porque é essencial para as informações recolhidas no período moderno. Assim sendo, com a realização de

uma coleta de dados necessária e a análise crítica vai ser fundamental para o entendimento da tradição oral.

No que diz respeito ao entendimento da História de África no Ocidente ao longo de tempo foi conhecida através do paradigma deixada pelo Hegel, que demonstra o desconhecimento e o menosprezo total do povo africano e do continente sem levar em conta eventos históricos que aconteceram antes da colonização.

> A inferiorização Africana foi fortificada pela estrutura da colonização, suposta a incluir a dominação física, humana e espiritual. Este último aspecto é sumamente importante, uma vez que esteve na origem de uma regeneração da mentalidade Africana. Não é certamente por caso que os primeiros ecos protonacionalistas visam a reivindicação intelectual dos Africanos, regenerados em relação aos seus mentores europeus. A estrutura colonial vai dicotomizar a sociedade Africana: tradicional versus moderno, oral versus escrito, direito consuetudinário versus administração, subsistência versus produtividade, segmentarismo versus centralismo. Uma panóplia de dualismos geradores da extensão de marginalidade que se vai instalar como interpretação corrente das sociedades Africanas. E é claro que a historiografia Africana não escapa a esta lógica implacável da dualidade (LOPES, 1995, p. 24).

O processo da inferiorização do povo da África, foi claramente fortalecido pelo sistema da colonização em que podemos ver a dominação em vários contextos como: cultural, tradicional, humana, ideológica e dentre outras formas. Esse domínio criou a divisão das sociedades africanas entre o tradicional e moderno etc. E através da interpretação simplista dos africanistas e outros pesquisadores sobre as sociedades africanas é uma das razões que hoje, a historiografia Africana é narrada por Africanos que relatam e publicam os acontecimentos reais vividos pelos povos no continente, desde o período pré-colonial e pós-colonial e dos desafios da globalização e a modernidade que estes povos têm estado a experimentar dia a dia em resistir para preservar as culturas internas, saberes e fortalecerem a produtividade em África.

Jansen (2018), no seu texto intitulado "*A próxima geração: a busca de autoridade dos jovens griots*", discute sobre o épico de Sunjata Keita no Mali, e diz que os jovens confiavam na verdade de que os mais velhos, isto é, os anciãos da sociedade griots tinham uma influência ampla em esconder as informações da nova geração. Porque os pais que aprendiam muitas coisas sobre a formação da mesma sociedade não diziam nada para as crianças mesmo se elas quisessem saber, não ousavam dizer que sim. Visto que os jovens relatam que de acordo com os pais as crianças devem permanecer de boca fechada, ou seja, para não revelar segredos históricos.

Durante a sua investigação e no âmbito metodológico usou as gravações e busca entender a memorização literal como forma de aprendizagem e como aqueles jovens e os pais relatam o épico de Sunjata Keita, e esperava para entender como os filhos griots aprendiam os saberes dos seus pais. Também os griots Kela dava muito valor ao processo da memorização dos saberes. Aliás, o ensino do épico de *Sunjata Keita* para os Kela não é por memorização literal, mas sim, através das apresentações públicas feitas por Mestre da Palavra. E na era atual nessa sociedade a geração é dada o compromisso de assumir herança confiada aos ancestrais.

A importância e a grandeza dos cortes reais no antigo Império de Mali governado pelo seu primeiro Rei *Sunjata*, mostra onde os griots Kela desempenham um papel muito relevante na comunidade maliana como mensageiros de genealogias e guardiões das tradições em que se relata a vida e a obra de *Sunjata* por conhecedores da história, como a sociedade Kela acreditava que tinha uma força própria para salvaguardar o épico de *Sunjata* e que deve ser preservado e transmitido através dos mais velhos para gerações futuras que também preservariam o mesmo.

> Em Kela a epopeia de Sunjata foi coletada três vezes: em 1924 por Vidal, em 1979 por Ly-Tall, Camara e Dioura, e em 1992 por nós mesmos. Os três textos mostram um núcleo notavelmente estável. É bastante óbvio que o Diabate preservar 'Mansa Jigin' como um grande tesouro (JANSEN, 1995, p.10).

Também, é entendida que a tradição Kela sentiu-se uma influência muito forte do islão na época. E a origem desta influência do islão à Kela está relacionada à interação social que permitiu a convivência que baseava-se entre o Diabate com os mestres corânicos da família Haidara em Kela. Uma cidade dos griots Diabate genealogistas oficiais do Kéita de Kangaba. Kela é conhecida como o grande centro mais prestigiado da África Ocidental para iniciação à história e artes tradicionais.

A dimensão sociopolítica e cultural da tradição oral em África

É relevante destacar principalmente que hoje em dia a tradição oral nas sociedades africanas continua com a sua ampla dimensão sociopolítica e cultural em diferentes sociedades africanas e praticada por diferentes tradicionalistas não apenas na comunidade dos gritos Kela no Mali, mas em várias comunidades africanas, além disso, a oralidade é muito presente nas escrituras das crônicas das dinastias de países da África. Estas crônicas permitem-nos compreender a história de sociedades africanas.

Por conseguinte, a perseguição da escola tradicional africana iniciou-se com a chegada dos europeus em África na qual os mestres do conhecimento tradicional foram aprisionados e impedidos de ensinar para as crianças os saberes locais.

> A escola ocidental começou, portanto, combatendo a escola tradicional africana e perseguindo os detentores do conhecimento tradicional. Foi a época em que todos os curandeiros foram jogados nas prisões como "charlatões" ou por "exercício ilegal da medicina"... Foi também a época na qual se impedia às crianças de falar sua língua materna, com o propósito de afastá-las das influências tradicionais. Isso chegou a tal ponto que, na escola, a criança que fosse surpreendida falando sua língua materna recebia pendurado no pescoço um quadro chamado "símbolo", no qual estava desenhada uma cabeça de burro, e ficava privada do almoço... Os grãos desta nova tradição, uma vez semeados, cresceram e deram frutos. É por isso que a jovem África, nascida da escola ocidental, tem tendência a viver e a pensar de modo europeu, pelo que não podemos repreendê-la, pois é apenas o que ela conhece. O aluno vive sempre de acordo com as regras de sua escola (BÂ, 1997, p.4, 5).

Por um lado, nas sociedades tradicionais em África, apesar da colonização, onde pode-se verificar alguns hábitos externos praticados pelas populações locais através da influência da integração entre esses dois povos - europeus e africanos -, contudo é observado a recusa de algumas práticas (religiosas, culturais etc.) do ocidente com intuito de manter a coesão social fortalecida por tradições e valores africanos. Porque as narrativas orais formam os pilares acerca dos quais se auxiliam os valores e as crenças ancestrais transmitidas pela tradição e conjuntamente impedem quaisquer atos imorais que colocam em causa e desrespeitam o legado histórico da cultura africana.

Nesta lógica, Binja (2020) defende que a tradição oral é uma forma de preservar os valores africanos e de resistência aos processos de assimilação das culturas estrangeiras na identidade cultural africana. E a narrativa oral, não é um simples instrumento, mas sim, uma solução viável de interpretação da sua identidade e de senti-la no presente as ausências ancestrais que o constituem. Além disso, as expressões orais podem revelar de formas diferentes na pessoa, dependendo do jeito em que são utilizadas, tanto para o bem quanto para o mal. Isso significa que podem construir e destruir o ser africano.

A tradição oral africana tem grande valor sociopolítico e cultural nas sociedades africanas e também é responsável pela valorização da história e assim como na divulgação dos conhecimentos transmitidos por muitas gerações. Ao mesmo tempo que a oralidade contribui na construção dos saberes e como esta pode enriquecer qualquer processo de aprendizagem e agradar as pessoas que se permitirem compreender qual é o valor das memórias através da tradição oral. Neste sentido, que os

tradicionalistas/tradicionistas destacavam por terem uma memória extraordinária, por esse motivo recebiam o título de guardiões de segredos (BÂ, 2010).

Seguindo esse raciocínio, é compreendido que a fala é muito importante nas sociedades africanas e sobretudo para os tradicionalistas que são considerados como grandes detentores/guardiões da fala, e se destacam por conseguirem ter uma memória excelente, nesse contexto realizam exposições de acontecimentos e saberes frente ao público de forma sensacional onde apresentavam detalhes que davam valor e verdade sobre o que diziam para as pessoas que os escutavam. Entretanto, o valor moral em África é bem representado pela tradição oral através da escola da vida e a interdição da mentira, porque atrapalhava os rituais.

Além de tudo, as apresentações poéticas estão sempre presentes nas narrativas tradicionais deixados pelos antepassados, onde as histórias narradas mantém a memória viva durante séculos. Esse conhecimento ainda é muito presente em sociedades africanas.

> O conhecimento africano é um conhecimento global, um conhecimento vivo. É por isso que os anciãos, os últimos depositários desse conhecimento, podem ser comparados a vastas bibliotecas, das quais as múltiplas prateleiras estão ligadas entre si por relações invisíveis que constituem precisamente esta "ciência do invisível", autenticada pelas correntes de transmissão iniciática. Outrora, este conhecimento era transmitido regularmente de geração em geração, mediante ritos de iniciação e pelas diferentes formas de educação tradicional. Esta transmissão regular foi interrompida devido a uma ação exterior, extra-africana: o impacto da colonização. Esta, chegando com sua superioridade tecnológica, com seus métodos e seu ideal de vida próprios, fez de tudo para impor seu próprio jeito de viver àquele dos africanos. Como jamais se semeia em terras não preparadas, as potências coloniais foram obrigadas a "roçar" a tradição africana para poder plantar sua própria tradição (BÂ, 1997, p.4).

Portanto, em África os mais sábios também conhecidos como tradicionalistas/tradicionistas que detêm a Palavra, e os seus enormes saberes eram demonstrados nas suas declarações. A particularidade da memória africana é ligada a uma circunstância da tradição oral que apresenta em si a veracidade. E o processo de aprendizagens nessas sociedades não se resumem apenas nos diálogos entre mais velhos e jovens, mas também, durante os rituais de iniciação ou de passagem de vários níveis, no decorrer deste período as pessoas aprendem nos rituais étnicos como integrarem na sociedade, respeitar os mais velhos e tratando todos na comunidade como família.

Considerações finais

Por todos esses aspectos discutidos, é necessário pensarmos sobre a relevância que as tradições orais podem dar para todas sociedades africanas atuais. De certa maneira, é preciso refletir sobre as novas dinâmicas que estão acontecendo em África através da influência da modernidade e da globalização, e como pode o continente extrair algo favorável nesse novo paradigma em que o mundo se encontra completamente interligado no cenário sociopolítico, cultural, acadêmico e acerca da industrialização que é muito relevante para o desenvolvimento de vários sectores em África baseada na condição sócio-histórica, política e cultural dos africanos.

Enfatiza que a tradição oral permite a transmissão de mensagens através das canções que envolvem sinais de comunicação, onde as mensagens são depoimentos orais narradas, cantadas ou gritadas às vezes em instrumentos musicais. De outro lado, as histórias de vida e os conhecimentos eram transmitidos de anciãos para os mais novos de cada comunidade e dessa forma o processo de aprendizagem ocorre através do diálogo em diferentes espaços de convivência social onde não acontecia o encurtamento da história do indivíduo e nem dos seus antepassados (às vezes com a perda memória), enquanto que na escrita muitas vezes acontece a deturpação da história.

É entendido que é muito relevante preservar os saberes orais porque nos ajudam a rememorar o passado e construir o presente, uma vez que alguns estudiosos em particular africanistas dedicaram mais em estudar os eventos pós-coloniais e muitas vezes acabam por fazer interpretações exageradas e atribuindo sentido às coisas sem ter maior aprofundamento nesses assuntos, aliás, as investigações realizadas sempre resumiam a história de África em conflito, miséria, grupos étnicos etc.

Sendo assim, nessa situação, entre vários pesquisadores, em particular os atores sociais, os antropólogos conseguem demonstrar o símbolo da cultura própria de muitas sociedades africanas tendo em conta a forma que esses povos apresentam o padrão que mostra o poder deles como sendo originários da terra. Isso pode ser compreendido como resultado da integração do grupo que envolve inúmeros elementos culturais e formações políticas que abrangem várias nações da África. A tradição oral é muito presente nessa época atual e praticada pelos tradicionalistas/tradicionistas conhecidos como grandes guardiões da fala que têm excelentes memórias em narrar histórias e ensinar os mais novos na comunidade.

Referências

BÂ, Amadou Hampâté. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África, I:** Metodologia e pré-história da África. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo, Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.

BÂ, Amadou Hampâté. **A educação tradicional na África.** Trad. Daniela Moreau (texto originalmente editado em francês como capítulo do livro Aspects de la Civilization Africaine, Paris, ed. Présence Africaine, 1972 e publicado em português na revista THOT n. 64, 1997). Disponível em: https://docero.tips/doc/ba-amadou-hampate-a-educacao-tradicional-na-africa-xo89e76wjn. Acedido em: 12 set. 2022.

BELCHER, Stephen, "Oral Traditions as Sources". In: SPEAR, Thomas. (ed.), Oxford Research Encyclopedia of African History, Oxford University Press, 2019. Disponível em: https://oxfordre.com/africanhistory. Acedido em 14 set.2021.

BINJA, Elias Justino Bartolomeu. Tradição oral em África: valores, movimento e resistência. **Anais do III Seminário Nacional de Sociologia**: Distopias dos extremos: sociologias necessárias, 2020.

COOPER, Frederick**.** "**Para que serve o conceito de globalização?** Perspectiva de um historiador africano". Histórias de África. Capitalismo, modernidade e globalização. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 173-210.

COOPER, Frederick. **Colonialism in question: theory, knowledge, history**. Berkeley: University of California Press, 2005.

DILLARD, Mary, "**Oral History and Life History as Sources**", SPEAR, Thomas (ed.), Oxford Research Encyclopedia of African History, Oxford University Press, 2019. Disponível em: https://oxfordre.com/africanhistory, acedido em 14 de Setembro de 2019.

HENIGE, David. **The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera.** Oxford: Clarendon Press, 1974.

JANSEN, Jan, « **The Next Generation: Young Griots' Quest for Authority**", Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past. Essays in Honour of Paulo Fernando de Moraes Farias, Leiden/Boston, Brill, 2018, p. 297-311.

JANSEN, Jan, DUINTJER, Esger e TAMBOURA, Boubacar (eds.), **L'Épopée de Sunjara d'après Lansine Diabate de Kela (Mali**), Leiden, Research School CNWS, 1995.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

LOPES, Carlos. **A Pirâmide Invertida-historiografia africana feita por africanos**. Actas do Colóquio Construção e ensino da história da África, p. 21-29, 1995.

MANFREDINI, Giulia Aniceski; APOLINÁRIO, E. B. R; MARTINS, M. A. F; GRALAK, M. M; VILODRES, R. N. DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (Org.). **A Consciência Histórica Africana. Luanda**: Edições Mulemba da Faculdade de Ciências sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014. Revista Cadernos de Clio, Curitiba, v. 8, nº 1, 2018.

MILLER, Joseph C., "**Presidential Address: History and Africa/Africa and History**". The American Historical Review, 104 (1), February 1999, pp. 1-32.

MOBLEY, Christina. **Documentary Sources and Methods for Precolonial African History**. In: Oxford Research Encyclopedia of African History. PRINTED FROM the OXFORD RESEARCH ENCYCLOPEDIA, AFRICAN HISTORY (oxfordre.com/africanhistory). (c) OxfordUniversity Press USA, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/35756701/Documentary_Sources_for_Precolonial_African_History. Acedido em 13 de Setembro de 2022.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Edições Pedago Ltda. Março de 2013, p. 9-251.

REID, Richard. **Past and Presentism: the 'precolonial' and the foreshortening of african history**, vol.52, 2011, p. 135-155.

VANSINA, Jan. **Oral Tradition as History**. Madison: James Currey Ltd., 1985.

Recebido em: 15/07/2022

Aceito em: 20/08/2022

Para citar este texto (ABNT): CORREIA, Nélsio Gomes. A relevância da tradição oral nas sociedades africanas contemporâneas. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.304-321, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Correia, Nélsio Gomes (jul./dez.2022). A relevância da tradição oral nas sociedades africanas contemporâneas. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 304-321.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.322-365 | jul./dez. 2022.

Ideopatuagramas: Palavras esculpidas e carimbos imagéticos

Carlindo Fausto Antônio*
ORCID iD https://orcid.org/0000-0001-8229-6615

Resumo: A África, entendida e historicizada a partir dos países e lugares, é o ponto de partida e o território brasileiro; quadro de vida de milhões de negros e negras de origem africana, é o ponto de encruzilhamento dos patuás, dos patuás de palavras e dos ideopatuagramas. Fontes milenares e referências indispensáveis, no que toca à conceituação dos ideogramas, são os hieroglifos egípcios, cujas palavras são esculpidas e, por igual importância, o são também as produções dos povos Akan, no mosaico imagético adinkra (NASCIMENTO, 2009). Aqui me atenho apenas às heranças negras e africanas para delimitar uma relação de continuidade e/ou de descontinuidade, que será central na conceituação dos patuás de palavras. É por força dessa herança, carimbo imagético e filosófico, que exaltamos o povo Akam, que vive e transita, nos dias atuais, pelos territórios de Gana e Costa do Marfim. As habilidades no processo da tecelagem é uma marca Akan. Os tecidos Adinkra, pano africano impresso, é portador de signos e veículo de uma língua ou linguagem de sinais, imagens e filosofias carimbadas. O tecido Adinkra, mais do que um recurso decorativo, é uma língua imagética, viva, vivida pela realidade local e revivida pelos espaços transitados pelos povos ancestralmente vinculados à herança negra-africana. É desse emaranhado que surgem os patuás de palavras e, deles; como tessitura e ressonância, os ideopatuagramas.

Palavras-chave: África; Ideopatuagramas; Arte; Cultura

Abstract: Africa, understood and historicized from countries and places, is the starting point and the Brazilian territory; life framework of millions of black men and women of African origin, is the crossroads of the patuás, the patuás of words and the ideopatuagrams. Millennial sources and indispensable references, when it comes to the conceptualization of ideograms, are the Egyptian hieroglyphs, whose words are carved and, equally important, are the productions of the Akan peoples, in the adinkra imagery mosaic (NASCIMENTO, 2009). Here I focus only on black and African heritages to delimit a relationship of continuity and/or discontinuity, which will be central in the conceptualization of the word patuás. It is by virtue of this heritage, an imagistic and philosophical stamp, that we praise the Akam people, who live and transit, nowadays, through the territories of Ghana and Ivory Coast. Skills in the weaving process is an Akan hallmark. Adinkra fabrics, printed African cloth, are the carrier of signs and vehicle of a language or language of signs, stamped images and philosophies. The Adinkra fabric, more than a decorative resource, is an imagery language, alive, lived by the local reality and revived by the spaces transited by the peoples ancestrally linked to the black-African heritage. It is from this tangle that the word patuás arise, and from them; as texture and resonance, the ideopatuagrams.

Keywords: Africa; ideopatuagrams; Art; Culture

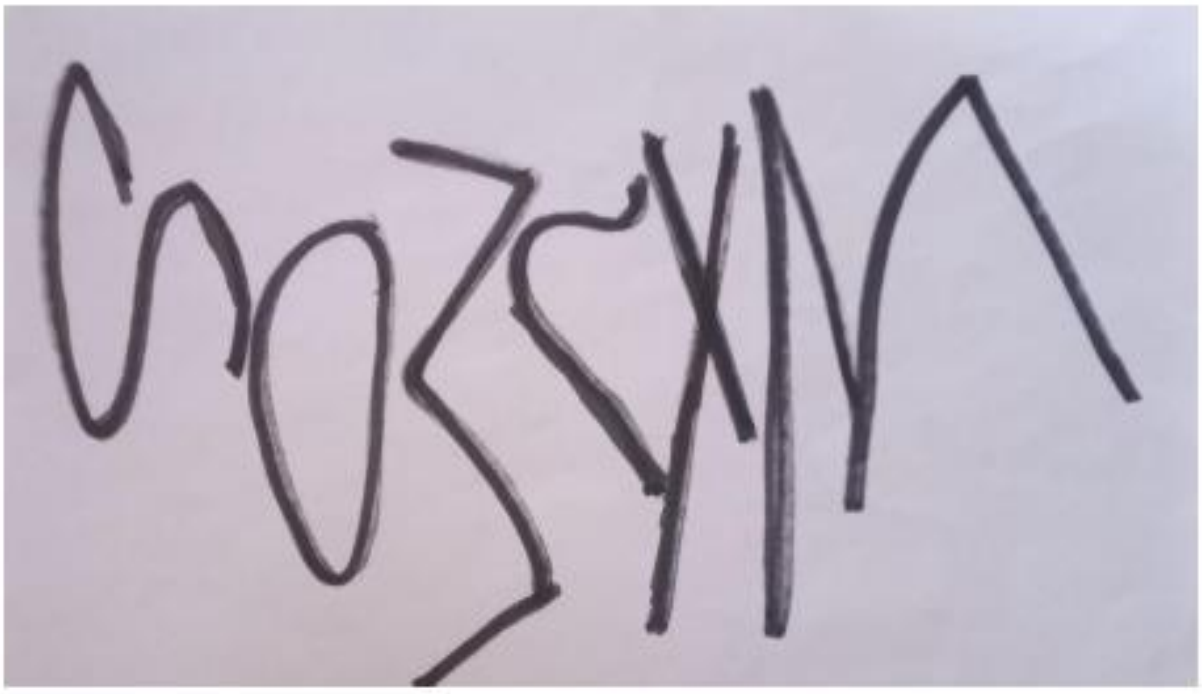
Résumé: L'Afrique, comprise et historicisée à partir de pays et de lieux, est le point de départ et le territoire brésilien ; cadre de vie de millions d'hommes et de femmes noirs d'origine africaine, est le carrefour des patuás, des patuás des mots et des idéopatuagrammes. Les sources millénaires et références incontournables, quand il s'agit de conceptualiser les idéogrammes, sont les hiéroglyphes égyptiens, dont les mots sont gravés et, tout aussi important, sont les productions des peuples Akan, dans la mosaïque d'imagerie adinkra (NASCIMENTO, 2009). Ici, je me concentre uniquement sur les héritages noirs et africains pour délimiter une relation de continuité

* Escritor e Doutor em Teoria Literária e História da Literatura pela Universidade Estadual de Campinas (2005), professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, no Campus São Francisco do Conde (BA). E-mail: fausto_escritor@unilab.edu.br

et/ou de discontinuité, qui sera centrale dans la conceptualisation du mot patuás. C'est en vertu de cet héritage, cachet imagé et philosophique, que l'on fait l'éloge du peuple Akam, qui vit et transite, de nos jours, par les territoires du Ghana et de la Côte d'Ivoire. Les compétences dans le processus de tissage sont une marque de fabrique des Akan. Les tissus Adinkra, tissus africains imprimés, sont porteurs de signes et véhicule d'un langage ou langage de signes, estampé d'images et de philosophies. Le tissu Adinkra, plus qu'une ressource décorative, est un langage imaginaire, vivant, vécu par la réalité locale et ravivé par les espaces transités par les peuples ancestralement liés à l'héritage négro-africain. C'est de cet enchevêtrement que surgit le mot patuás, et d'eux ; comme texture et résonance, les idéopatuagrammes.

Mots clés : Afrique; idéopatuagrammes; Art; Culture

Ideopatuagramas



O que são, então, ideopatuagramas?

A compreensão dos ideopatuagramas passa antes; ou melhor, também e igualmente pelo entendimento do significado, sempre movediço e plástico, dos patuás de palavras.

Patuás de palavras são teias e/ou emaranhados de palavras esculpidas. talhadas e objetificadas, como extensão corpórea, pelo verbo, hálito e sopro ancestral. Podemos, de modo complementar, nos referir aos patuás enfarizando que são palavras mágicas, encantadas e de proteção-ataque.

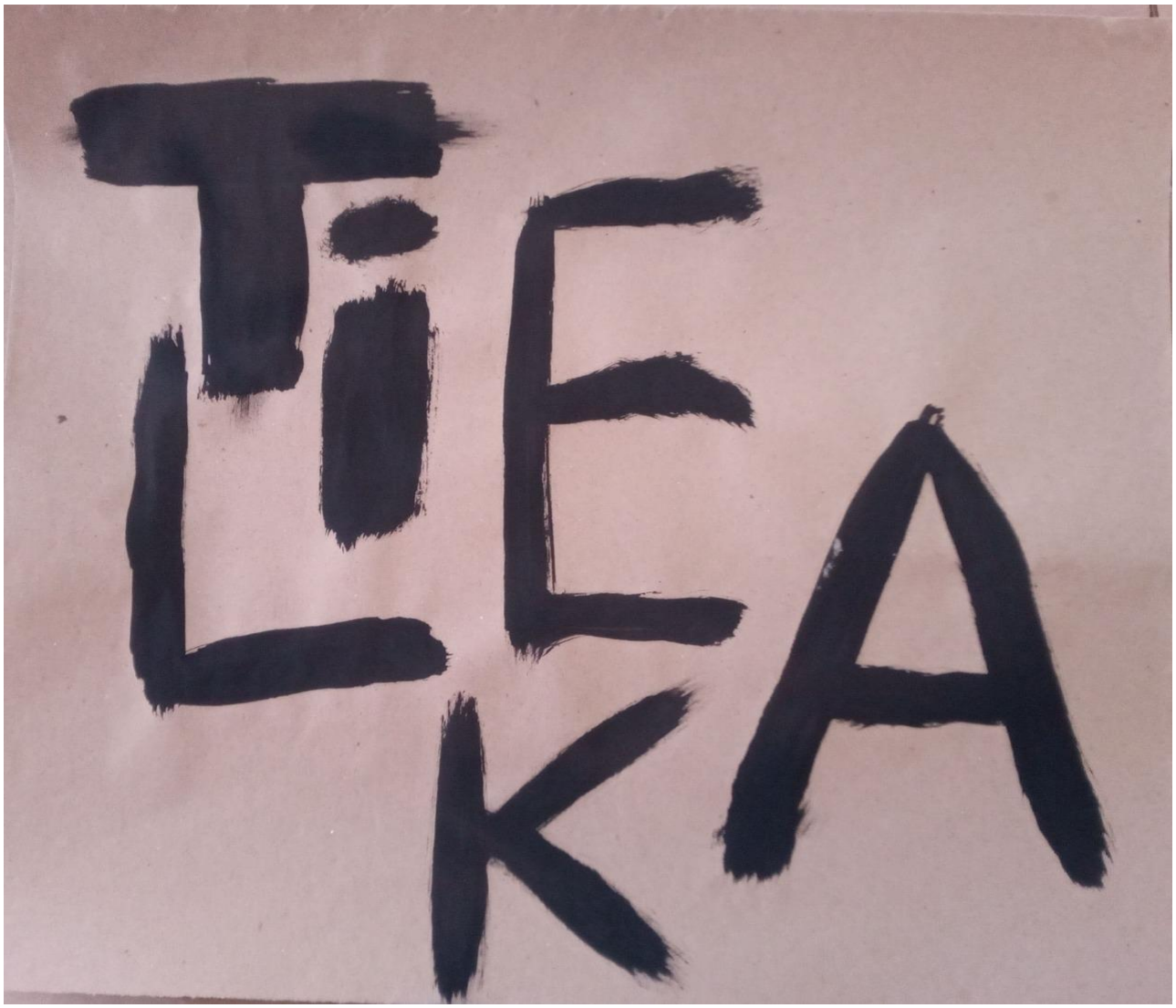
Agadá Aratam Baobá (ANTONIO, 2018), palavras mágicas presentes no livro *No Reino da Carapinha*, ilustram e nos ensinam a respeito do valor e sentido patualístico., que no exemplo vertente abre passagem ou o portal para outros ou outro mundo. A mesma função está assegurada pelas palavras mágicas, diasporicamente estabilizadas, pelo sopro mágico samba liz fiz jazz (ANTONIO, 2020).

Agadá Aratam Baobá

Samba Liz Fiz Jazz

Podemos dizer o mesmo da palavra encantatória Tileka, cuja energia alenta e/ou energiza o corpo para vencer os limites temporais e espaciais. No domínio patualístico, no livro No Reino da Carapinha, é a palavra Tileka, carga sonora e força mágica (ANTONIO, 2018), aqui está assentada como carimbo imagético.

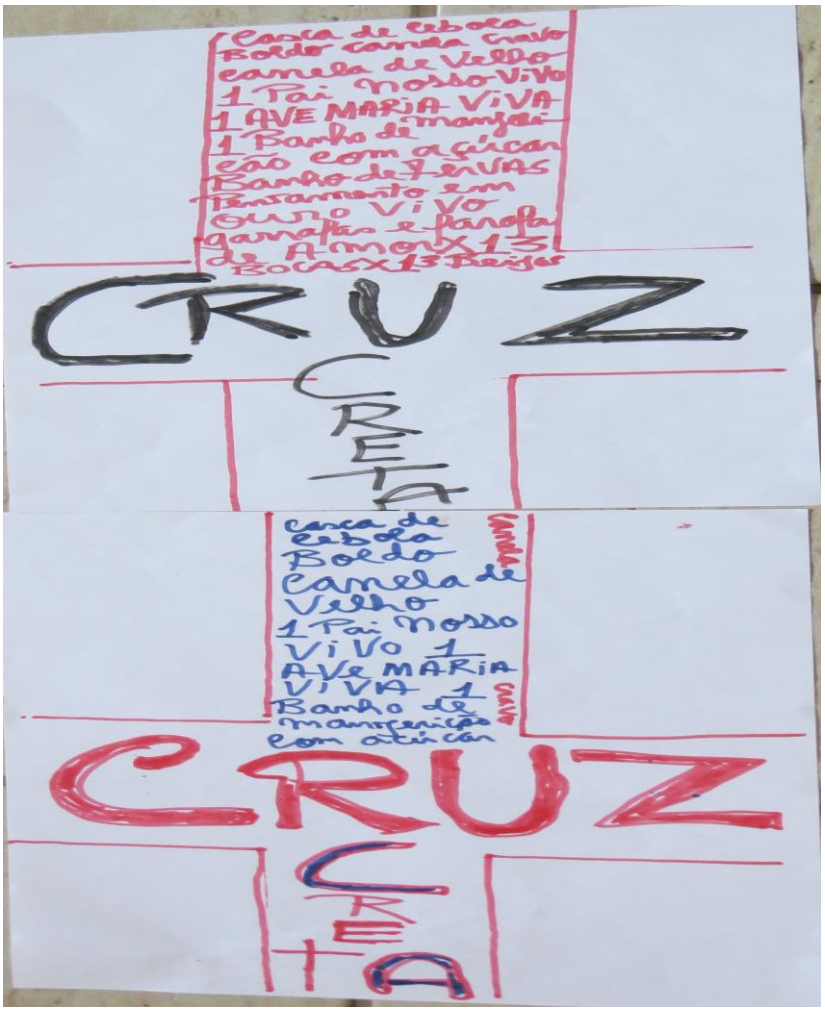
Tileka



Sendo assim, a palavra patualizada realiza a tessitura entre os espaços seculares e os transcendentes. A propósito de palavras patualizadas e de trânsito, a encruzilhada é uma palavra profundamente patualizada pelo sistema cultural negro-brasileiro. De imediato, a encruzilhada é um portal ou ponto de passagem e/ou de

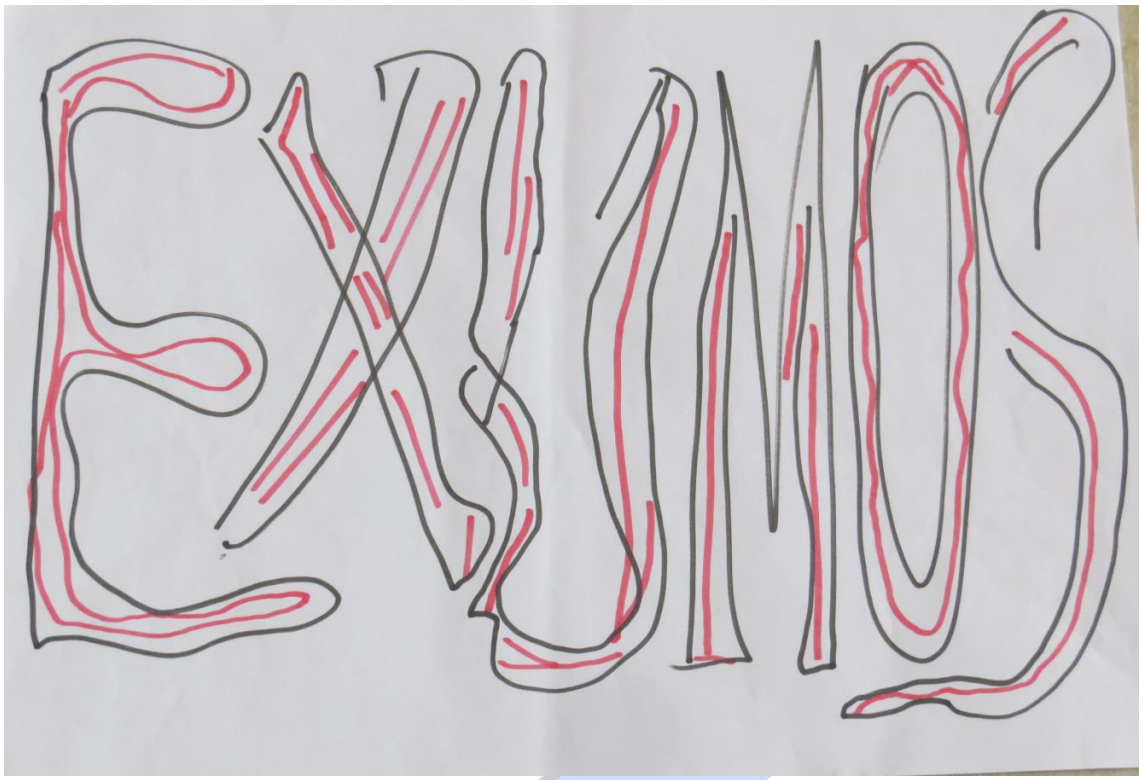
intersecção; tubo cósmico, entre o espaço com limites, o mundo secular; o ayiê, com o espaço sem limites; o orun. No entanto, o uso patualizado, estabilizado pelo sistema cultural negro-brasileiro e notadamente pelos sistemas religiosos, filosóficos e científicos da umbanda, candomblé e manifestações assemelhadas, passa pela palavra, pelo lugar e, na mesma tessitura, pelos múltiplos significantes e significados. A propósito de significantes e significados, é bem útil e pedagógico o lugar ocupado pela encruzilhada no poema Cruz -Creta (ANTONIO ,2019 b), que se impõe pelo significante; o lugar, e pelo significado, a encruzilhada como lugar de escolhas, caminhos, ordem ou desordem no sentido de circulação. Sobretudo, a encruzilhada é lugar do pacto, do acordo e, portanto, das trocas.

Cruz – Creta



Na patualização dada pela palavra Exumos, o significante é o umbigo; lugar, ícone da encruzilhada, e o significado é o momento inaugural da existência (COELHO,1996; 2013).

Exumos



Vale destacar, outra vez, que os patuás são estabilizações e, no que concerne aos Exumos, a patualização se dá no e com o romance homônimo; o que significa dizer que o patuá é produto de uma autoria e coautoria; recepção(ANTONIO, 2019a) , patualísticamente dada ou historicizada.

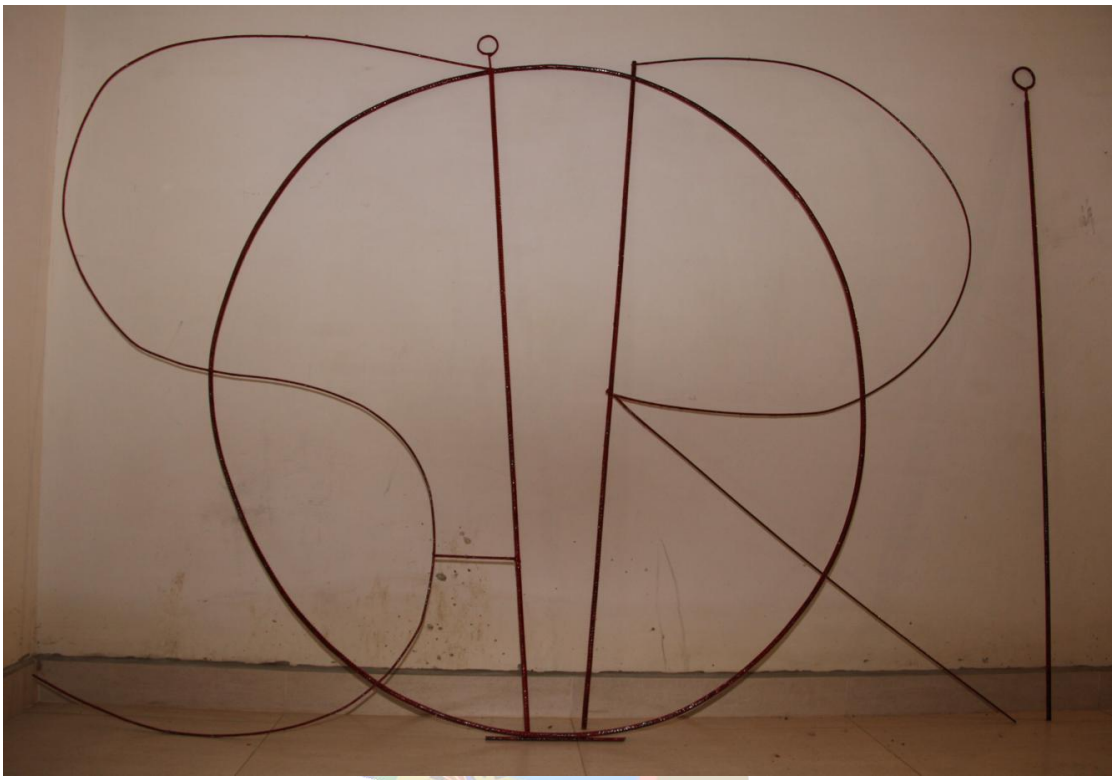
Patuás realizam as transposições e transições, além do plano físico, a que denominamos ressonância (ANTONIO ,2017 b), que possibilita a troca ou o equilíbrio das trocas, que são multiplicadas pelo patuá. Derivada dessa natureza restitutiva, patuás protegem, energizam e canalizam propriedades múltiplas de ordem estética, curativa, comunicativa e de estado de consciência.

Em parte, realizei e idealizei o livro, concernente ao gênero patuá de palavras (ANTONIO, 2019 b), a partir do aproveitamento de palavras patualizadas no conjunto da minha obra literária. A palavra Exumos, título do romance homônimo, avulta como o primeiro exercício patualístico da minha produção literária. Na mesma senda, há o

vocábulo ou palavra de passe Si Ori, título de um conto publicado pela coletânea Cadernos Negros (ANTONIO, 2001) e pelo livro Vinte anos de prosa (ANTONIO ,2006) e ressignificado, no livro No Reino da Carapinha (ANTONIO, 2018), como objeto e/ou palavra escultural.

Si Ori (Versão 01)

Si Ori (Versão 02)



Ainda no livro infantil, No Reino da Carapinha, há as palavras patualizadas Tileka e Agadá Aratam Baobá, que funcionam como abracadabra ou palavras mágicas. Investidas de valor objetal, escultural e de ressonância entre mundos, as palavras patualizadas são, numa síntese, aquelas imantadas pela força original, cujo valor extrapola o simples significado.

Há em estado de comunicação, no gênero patuá, apenas as palavras mágicas ou tornadas mágicas pela capacidade inerente e agregada pelo passado imemorial de passe, trânsito e circulação. Elas servem para a abertura de portais e de estado de consciência objetal. Decorre desse entrelugar, ocupado pela palavra perdida, ou melhor, esquecida e/ou adormecida na origem, a volta ou o retorno ao momento inaugural, que é a caverna, o útero e/ou o sopro da palavra mágica e das demais palavras sagradas que dela se apartaram no imemorial ou ancestral passado.

Palavra esquecida

Patuá de palavras, o(in) verso negro, foi e é, como o conjunto da minha obra literária, uma volta à cena original e/ou ancestral. No trabalho em pauta, as ressonâncias derivadas da cosmogonia negro-brasileira foram, nos poemas, esculpidas e alojadas no espaço e no lugar; o que concretizou a socioespacialidade poética do gênero patuá de palavras. A volta à mãe, ao útero, ao paraíso ou à boca de urina, ao Descalvado, à Vaníssima, ao Oduvelar, à palavra Assomada e aos Exumos constituem, entre muitos outros patuás da minha produção literária , momentos nos quais há o encontro com a palavra ou com as palavras patualizadas ou tornadas entidades vivas. Patuás pedem ou exigem, na relação e criação, a ambiência enunciativa tecida por palavras vivas. O patuá tem dimensão sagrada, que é a relação com a energia que, com a palavra ou nela, cria outras realidades e as destrói igualmente. Retornar e depois esculpir é uma forma de apropriação de uma propriedade perdida, a rigor, esquecida nas origens; não é o simples retorno à boca-mãe. O lugar demarcado pelo retorno, o paraíso, o útero, ganha carga, conteúdo e valor restititutivo ancestral. Numa outra síntese, a cena original adentra o cotidiano e dá, ao tempo, o trânsito contido do presente, passado e futuro.

O retorno à origem, por equivalência ao verso, que é retorno rítmico espacializado, é a força motriz do romance Exumos e da prosa poética desenvolvida pelos textos Vaníssima Senhora e Descalvado (ANTONIO ,2006). A origem, boca-útero,

está presente e de modo recorrente é pluriversalizada pelos meus livros, que transitam pelos gêneros romance, conto, poesia, teatro, crônicas e cartas.

O livro Patuá de palavras, o inverso negro, editado pela Galileu, 2019, apresenta poemas para o suporte galeria, livro e discute as especificidades estéticas dos poemas discursivos e livresco e, na mesma equação, os concebidos para as leituras visuais e, sobretudo, o contato , relação objetal , manipulação e intersecção impulsionadas pelas propriedade e acuidades visuais, auditivas e tácteis.

Patuá de palavras, o (in)verso negro, se inscreve, além da configuração mais ampla de poemas discursivos e/ou livrescos e visuais e/ou concretos, no rol ou categoria de gênero textual patualístico.

A noção de patuá de palavras ficará doravante estabilizada; mesmo que parcialmente, como uma tipologia textual. É na categoria de tipologia textual que se insere o conjunto de poemas, com a pretensão de palavras esculpidas e patualizadas, do livro Ideopatuagramas. As noções estabilizadoras do gênero virão dos exercícios e fabulações ou criações existentes e persistentes no conjunto da minha obra literária e artística, que é, a rigor, meio para negritar a dimensão escultural da minha produção estética. O escultural transita pela cena original e, por tal incursão, esculpe imagens deslumbradas das palavras esquecidas ou adormecidas no imemorial dos tempos. As palavras patualizadas, é uma noção recolhida das referências previamente ressonadas (ANTONIO ,2017b) pelas palavras imantadas, são milenarmente evocadas e invocadas pelos registros imemoriais e/ou ancestrais negro-brasileiros (ANTONIO ,2017a).

O trabalho poético central, para entender o gênero ideopatuagramas e as suas criações, é o livro Patuá de palavras, o (in) verso negro (ANTONIO ,2019). No livro em destaque, o gênero ideopatuagramas estava presente e ficou delimitado e soando, de modo subjacente, nas entrelinhas do patuá.

O patuá de palavras, o (in) verso negro, explica a origem e a história desse gênero no conjunto de uma produção artística, que dele se utiliza na constituição de outros gêneros. Nesse livro, além de sustentar uma inspiração patualística, enuncio as marcas ou os registros dessas patualizações nos romances, contos, poemas e teatro.

Ideopatuagramas são semelhantes às marcas fixadas nas cavernas, um fio condutor para outras inscrições mais profundas. Pode-se dizer que eles transbordam e, nesse espraiamento, eles se servem, para isso, das estabilizações dinamizadas pelas inscrições ou uso recorrente. No que diz respeito ao uso recorrente ou o que se constitui numa estabilização, nos ideopatuagramas merece alusão e destaque a palavra arquivo,

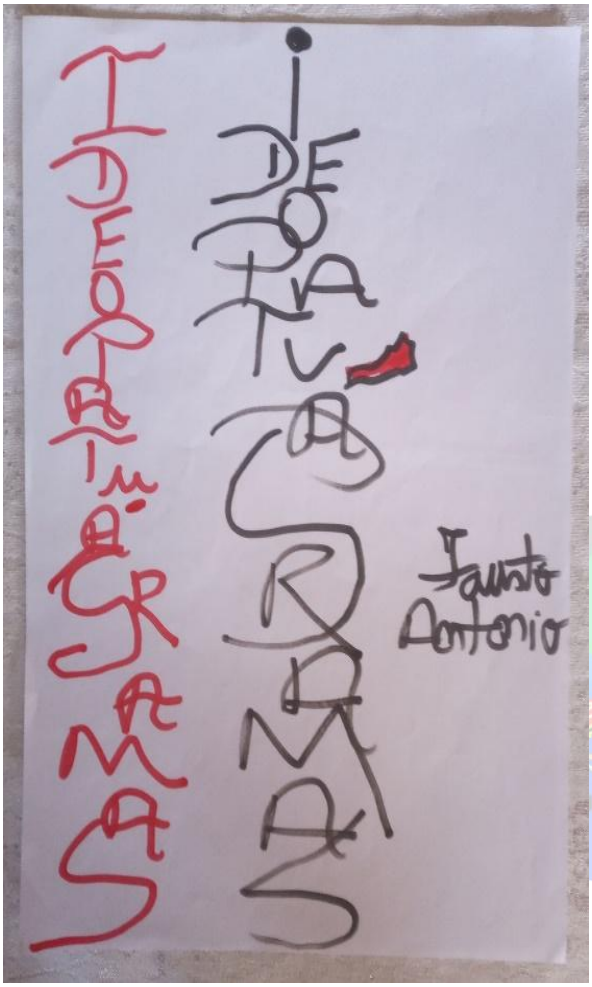
memória e arma denominada matraca que, no uso ou no pacto como signo verbal; matracar, enredar, fofocar, falar, comunicar e nominal; matraca, objeto, instrumento musical e arma, enuncia um potente e dinâmico patuá.

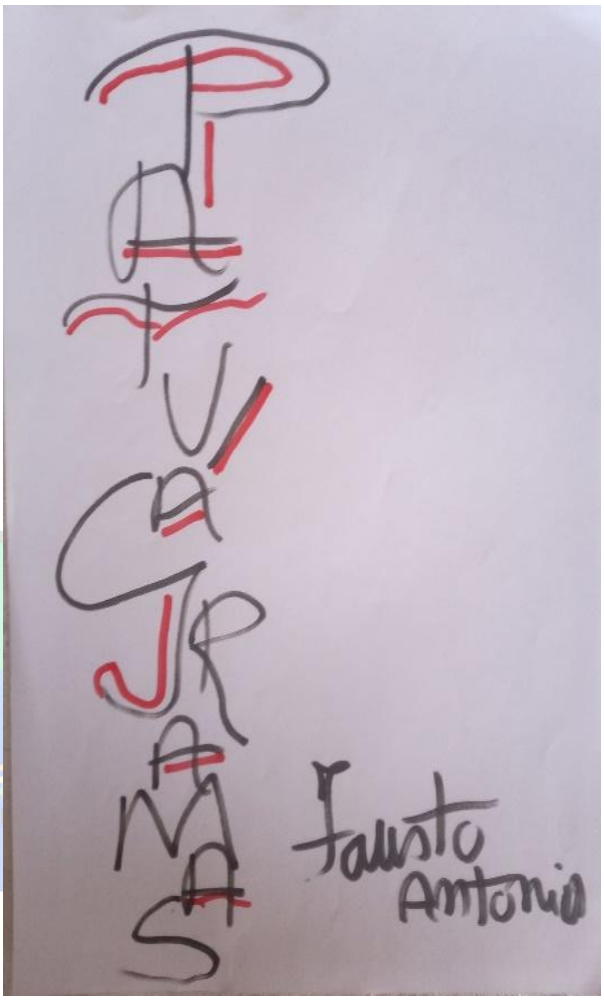
A disposição e organização do livro Ideopatuagramas

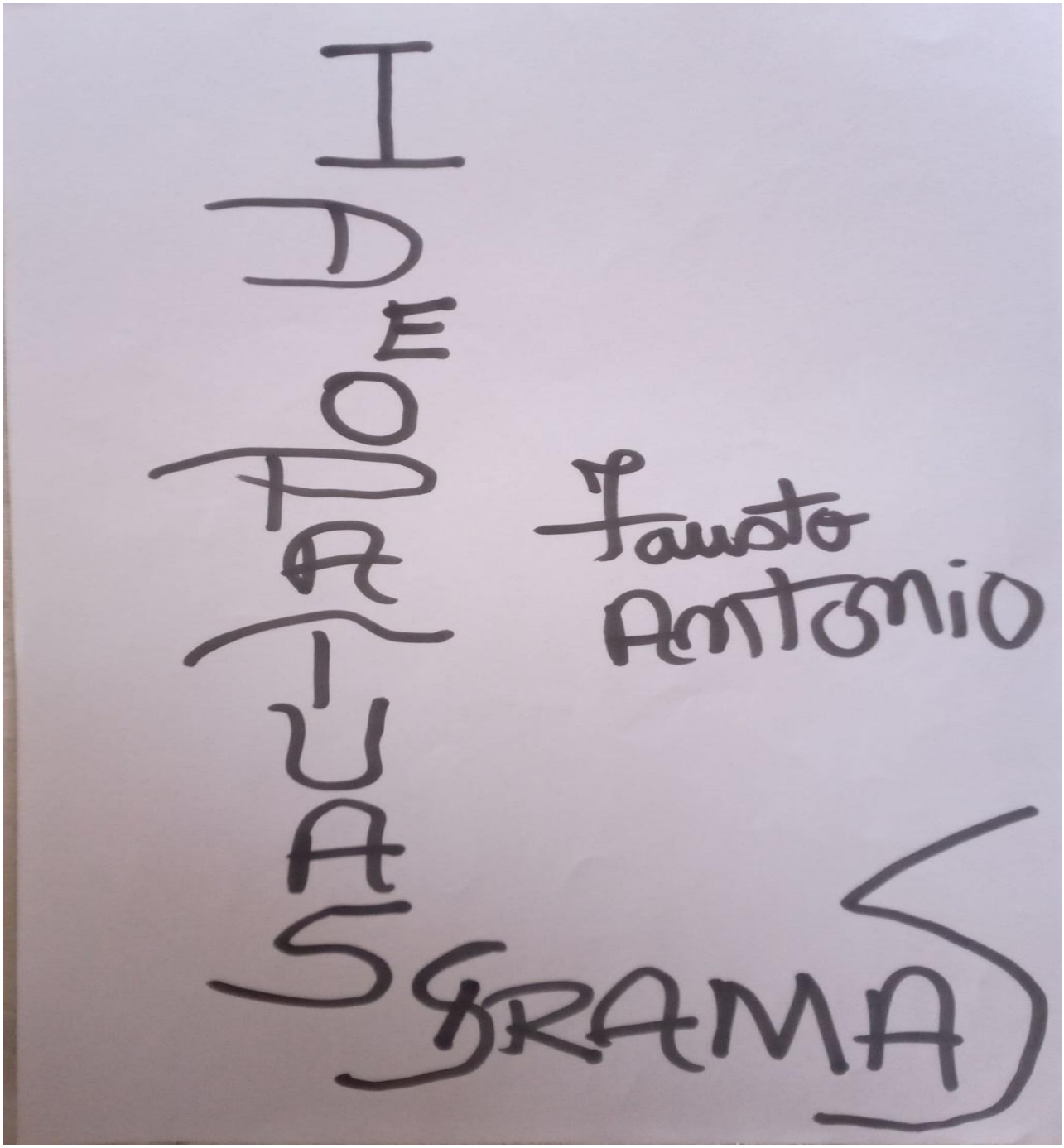
Carimbos, palavras esculpidas e ideopatuagramas abordam conceitos e registram passagens, referências e produções patualizadas presentes no conjunto da minha trajetória e obras literárias. No processo conjunto, as patualizações contextualizam um percurso desse gênero; os ideopatuagramas e os patuás de palavras, indexados nos demais gêneros literários; a saber, romance, conto, poema e texto dramatúrgico, que compõem a somatória do meu fazer artístico-literário.

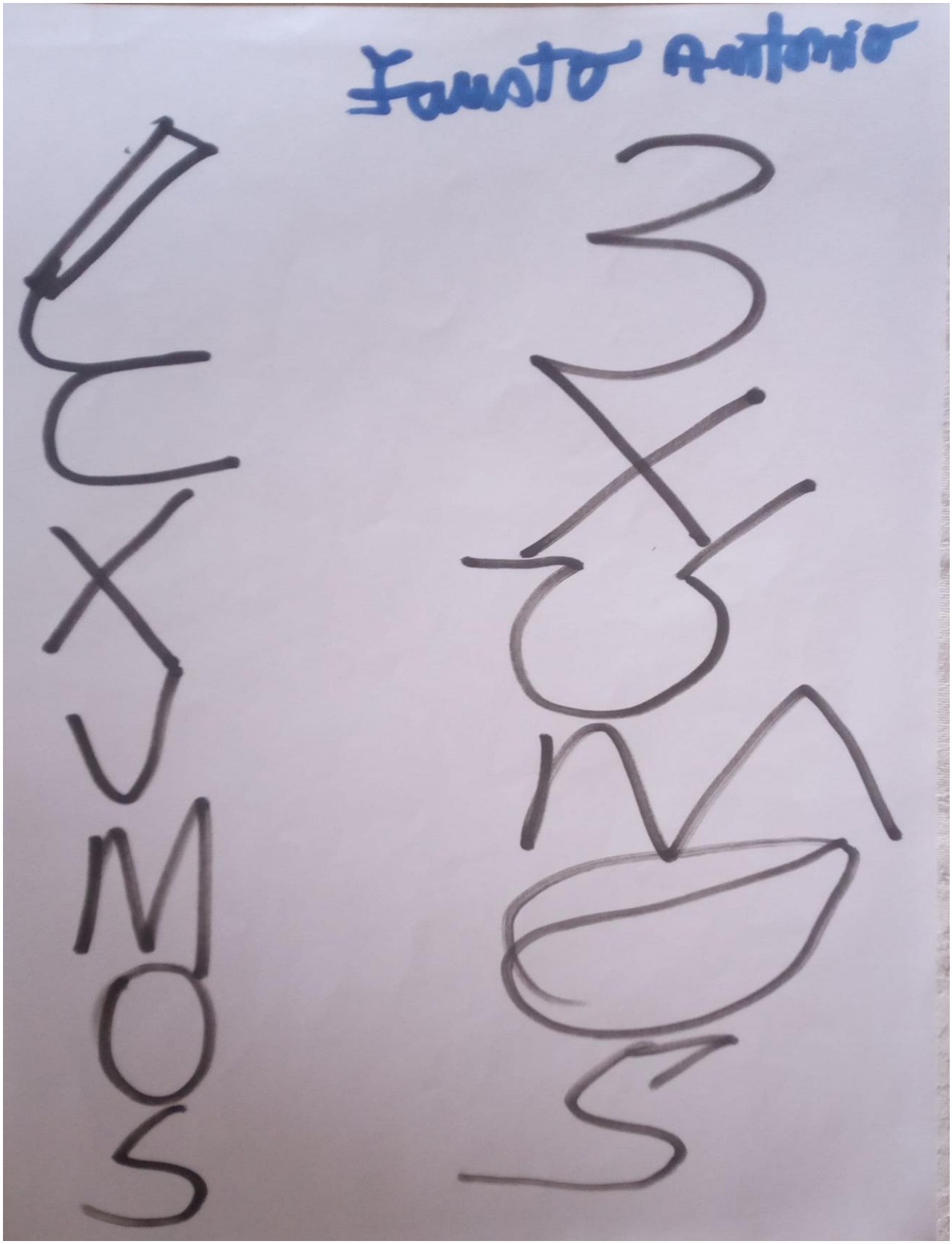
Em seguida, na consubstanciação do livro, a disposição editorial apresenta os ideopatuagramas . A organizaço do livro obedeceu a seguinte ordem: Ideopatuagramas, Sopro Mágico, Palavra Esquecida, , Gera Sol Negro e Patuá (in) verso. Além dos patuás de palavras e dos ideopatuagramas , na parte final da edição há um conjunto de poemas concebidos para o suporte livro e cujo título, Patuá (in) verso, é um meio para efetivar a relação entre os patuás de palavras selados pelos registros imagéticos e os discursivos. Os registros imagéticos e os discursivos são constructos para a empiricização dos ideopatuagramas.

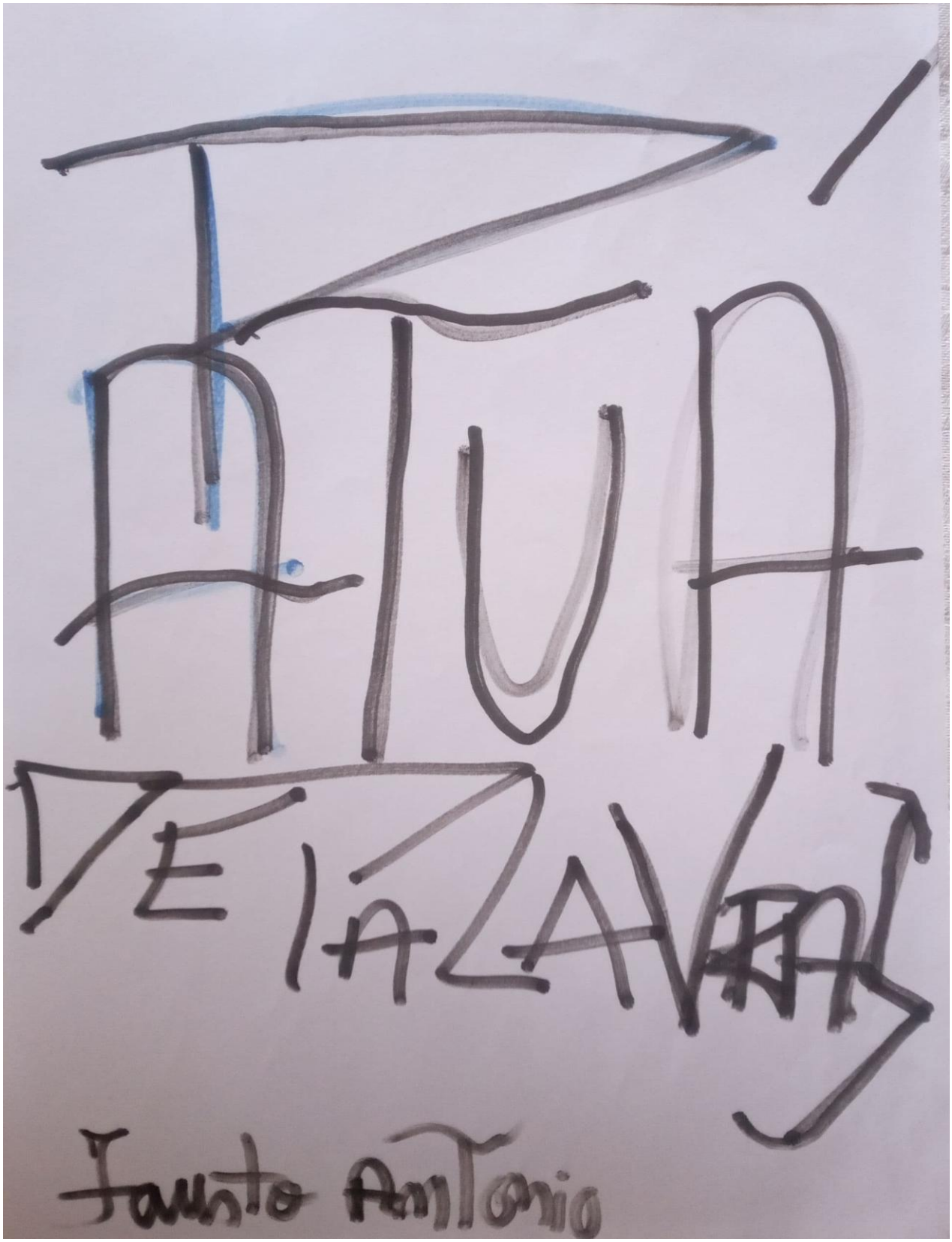
Os ideopatuagramas, na mesma lógica do patuá de palavras, são gêneros textuais estabilizados pelos meus textos em prosa e verso. Dentro desses limites patualísticos, leitoras e leitores, eles possibilitam um diálogo com o todo e com as partes que compõem a minha produção poética e ficcional.

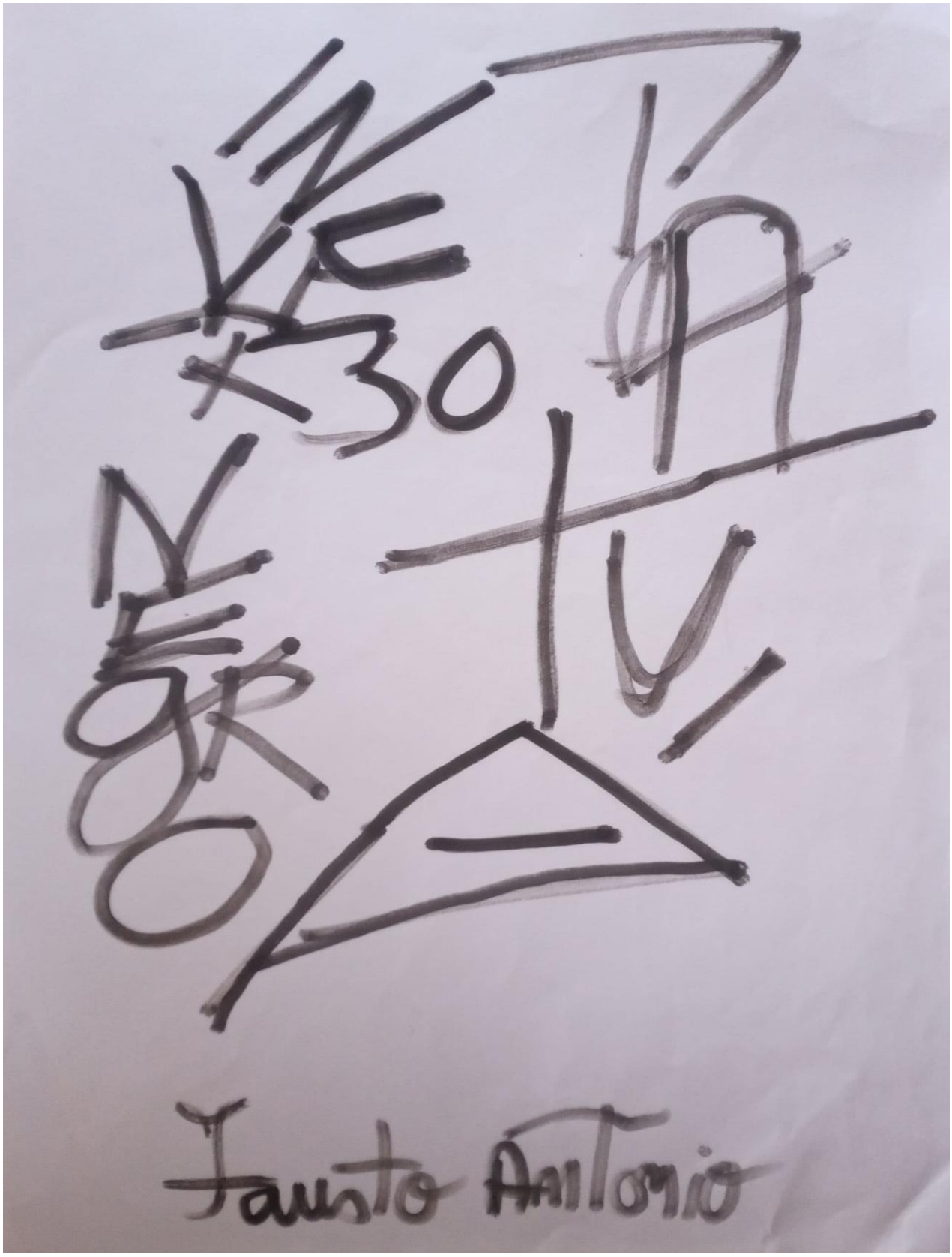

IDEOPATUAGRAMAS
IDEOPATUAGRAMAS
Fausto Antonio

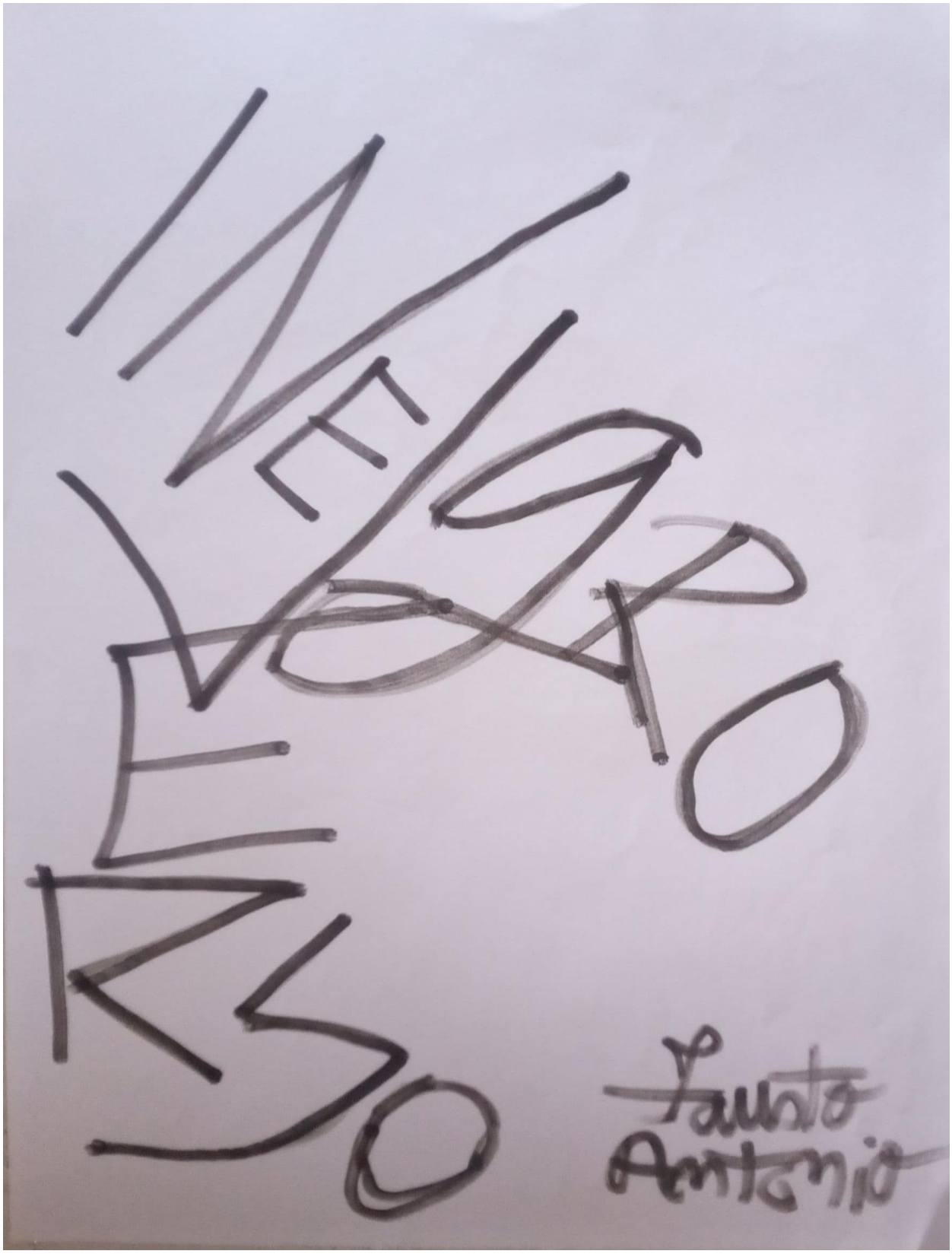

PATUAGRAMAS
Fausto Antonio

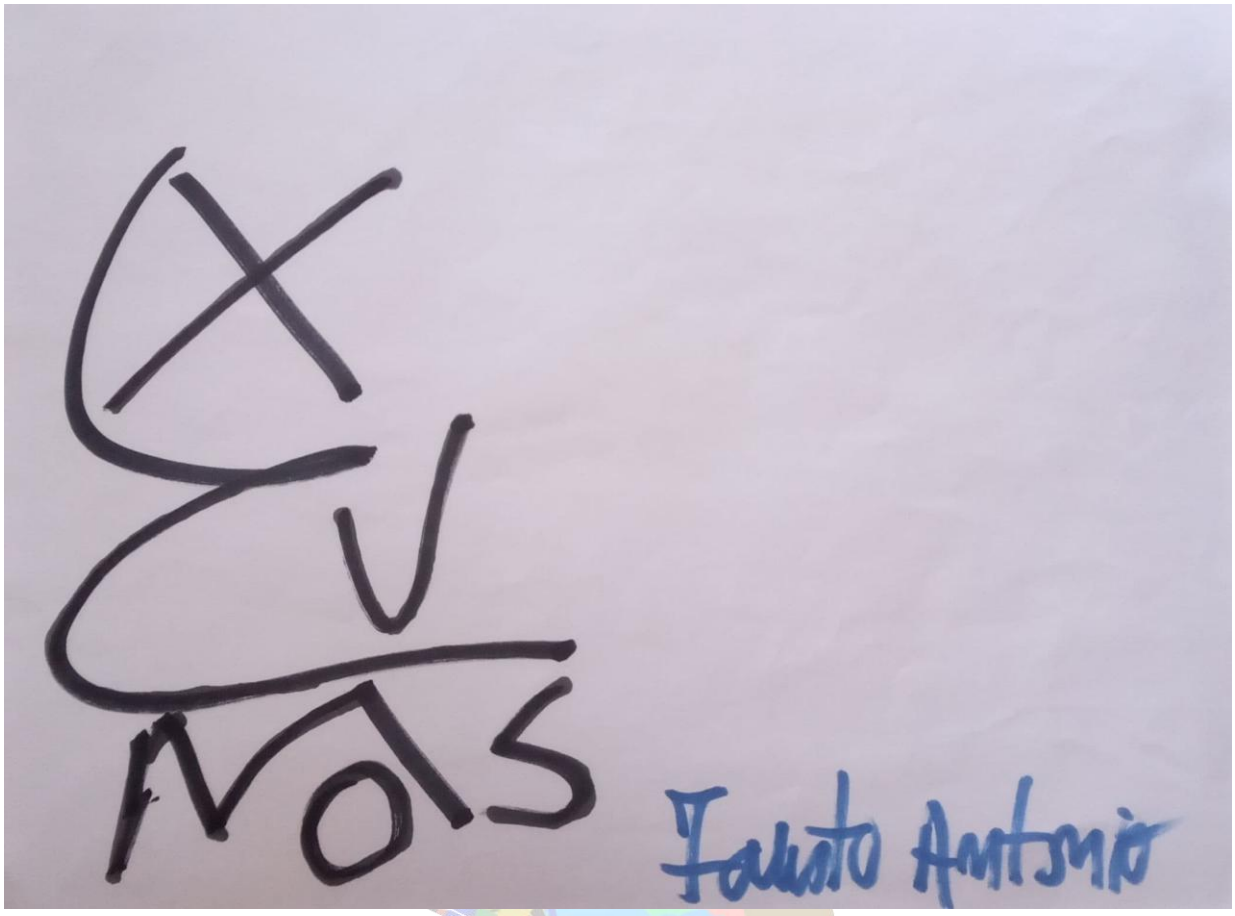

IDEOPATUAGRAMAS
Fausto Antonio

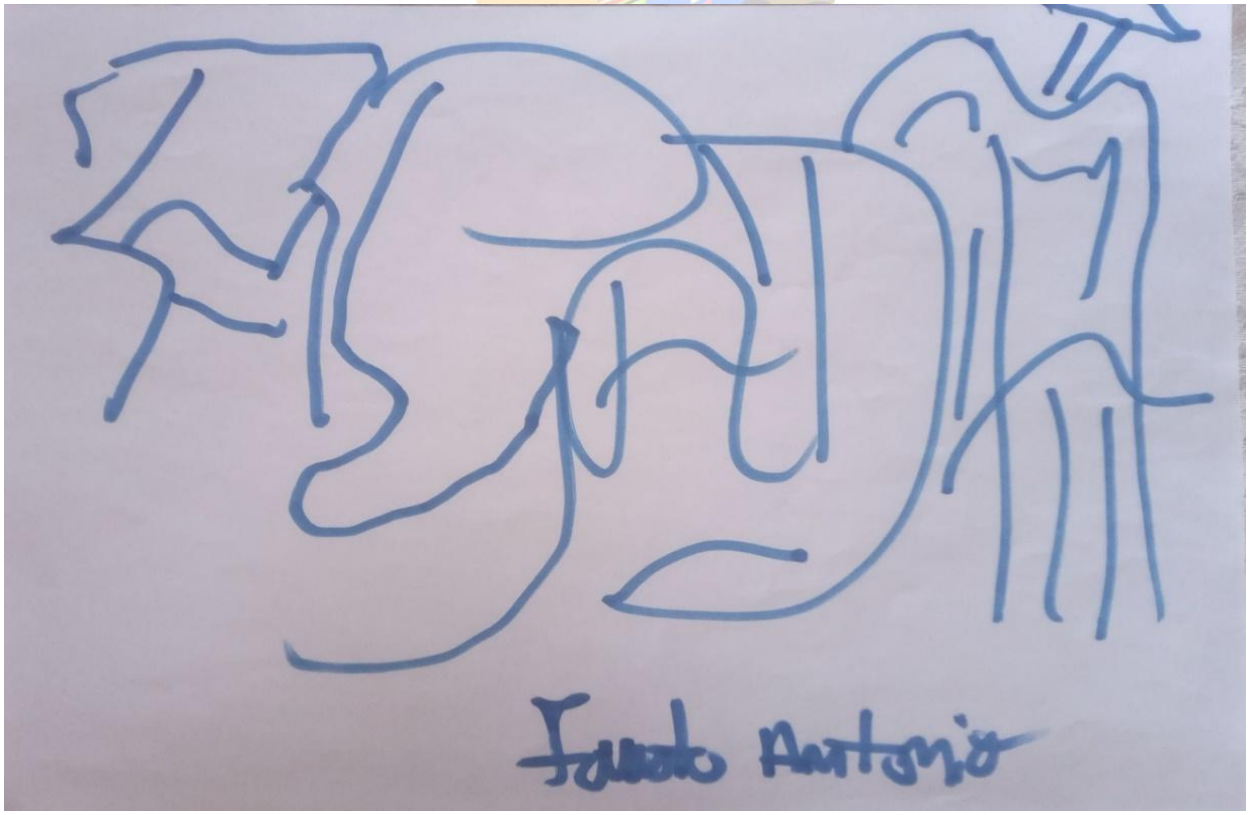

Fausto Antonio

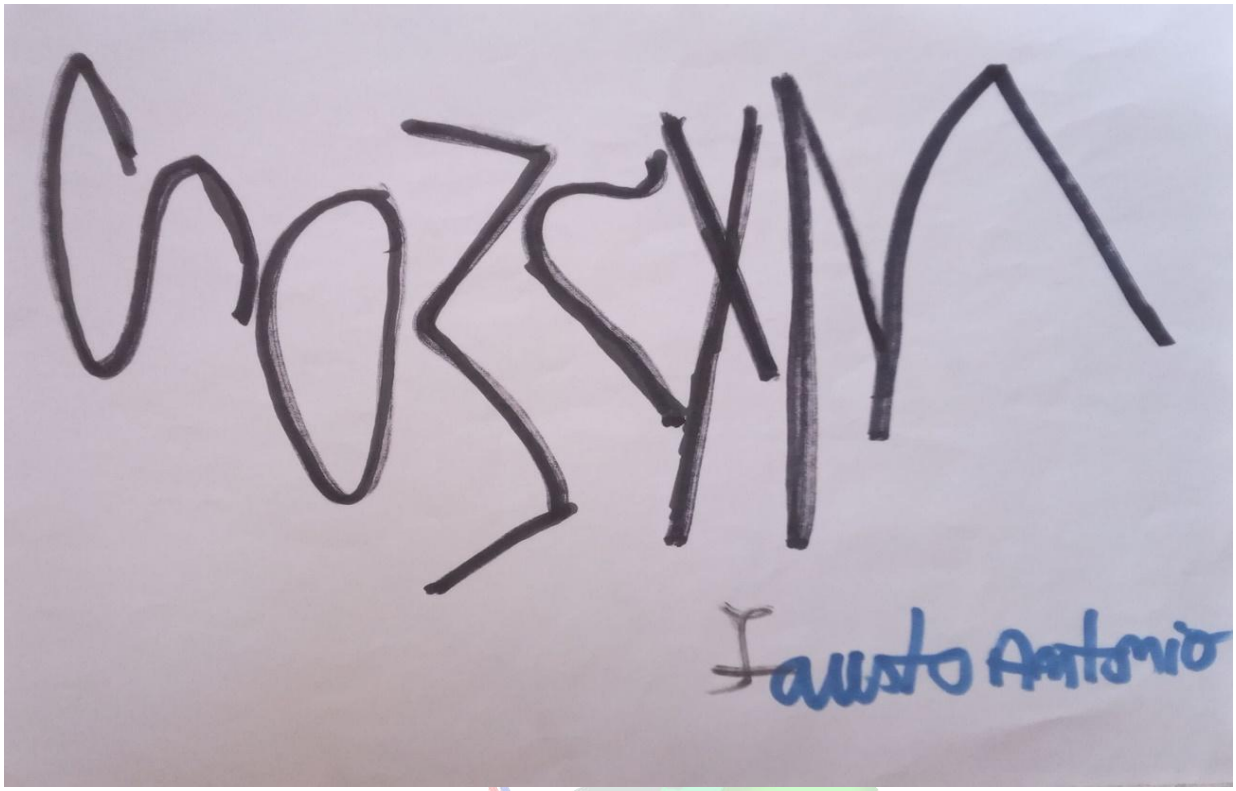

FUJA
DE LAVRAS
Fausto Antonio

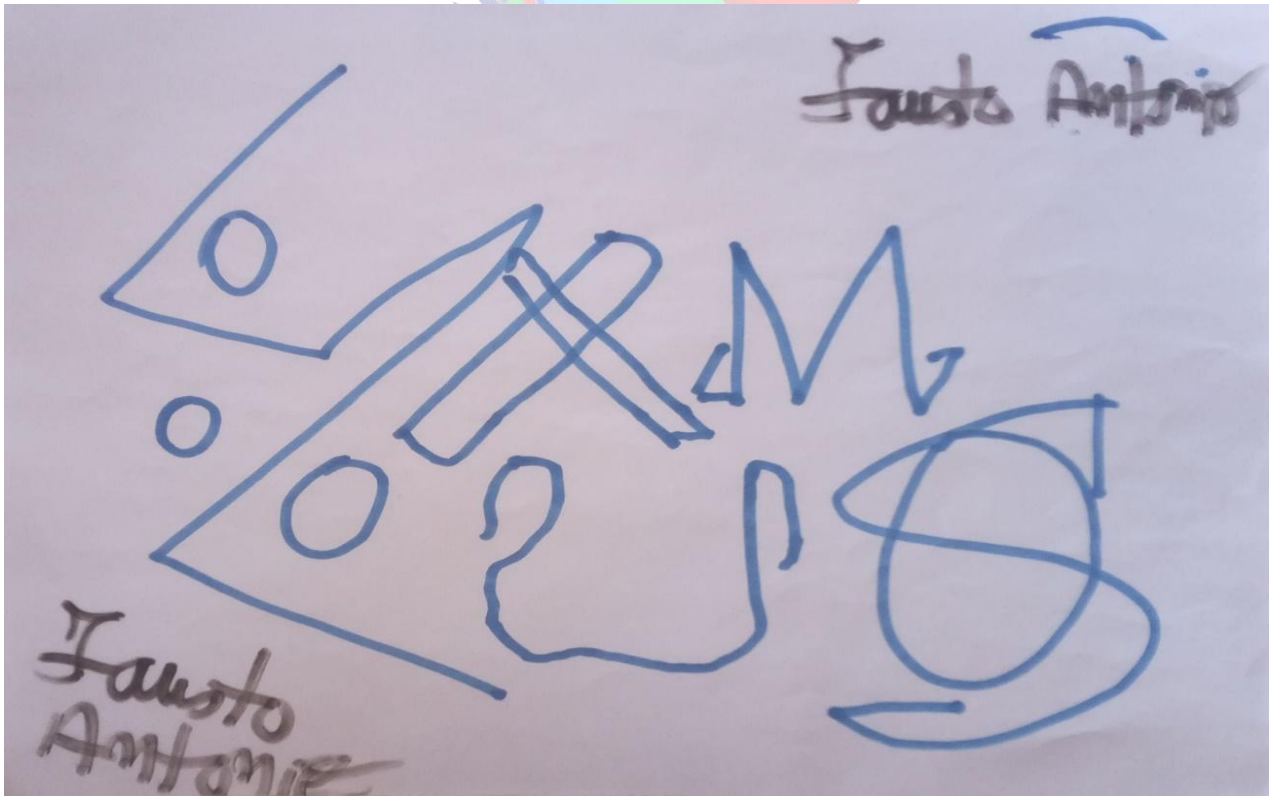

Fausto Antonio


NEGRO
RACISMO
Fausto
Antonio

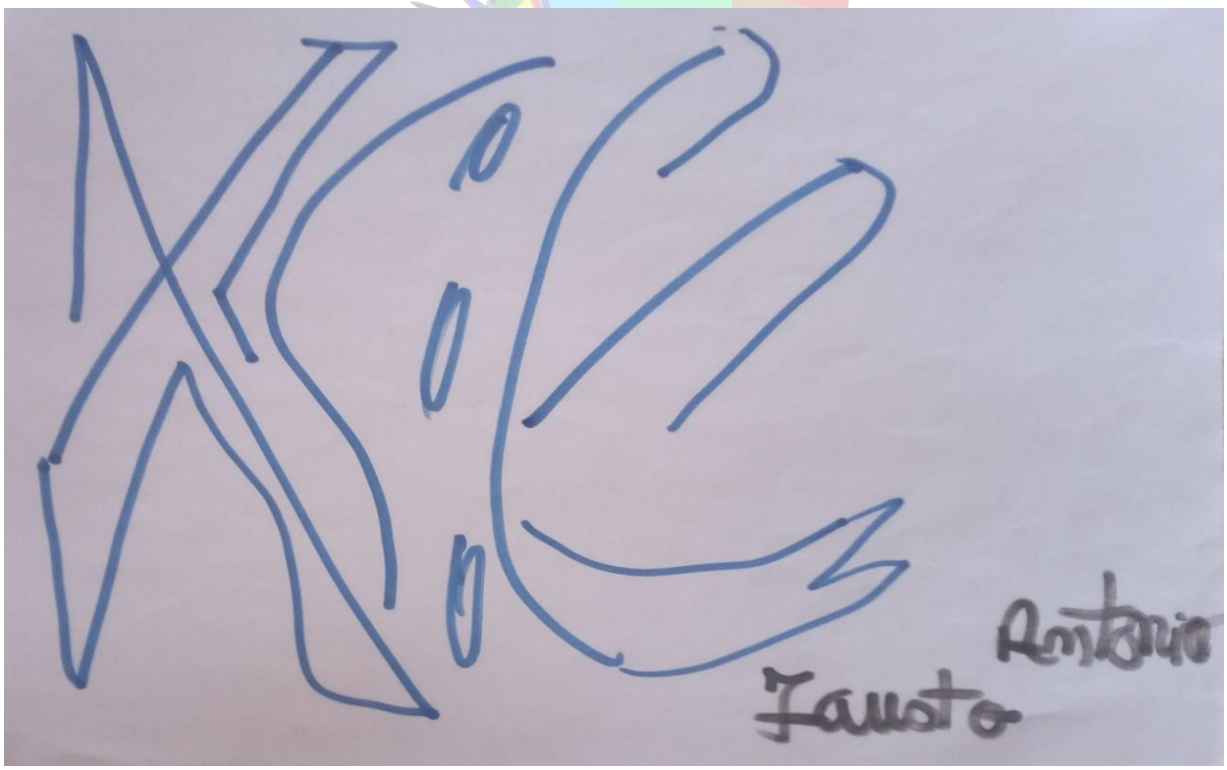

Fausto Antonio

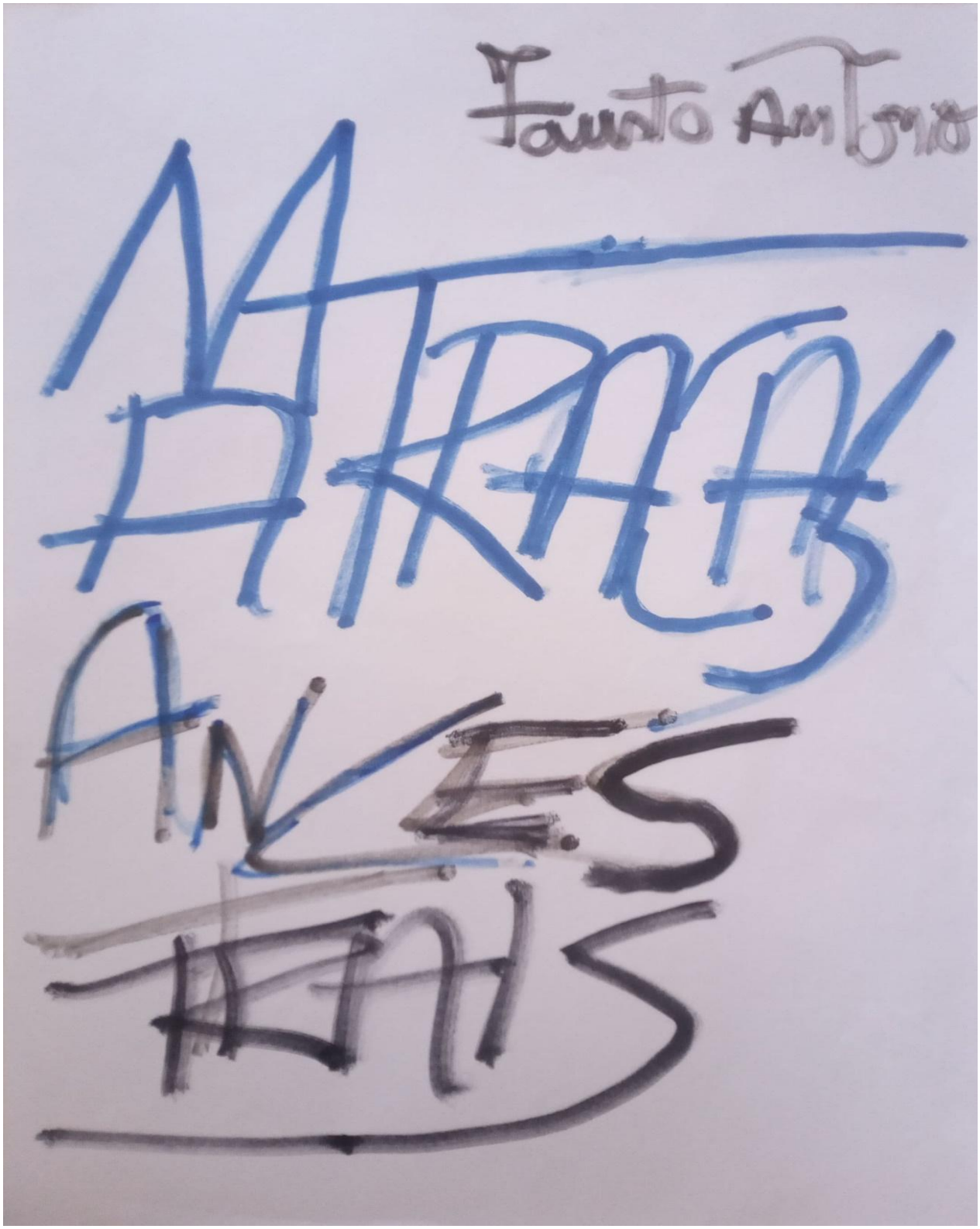

Fausto Antonio

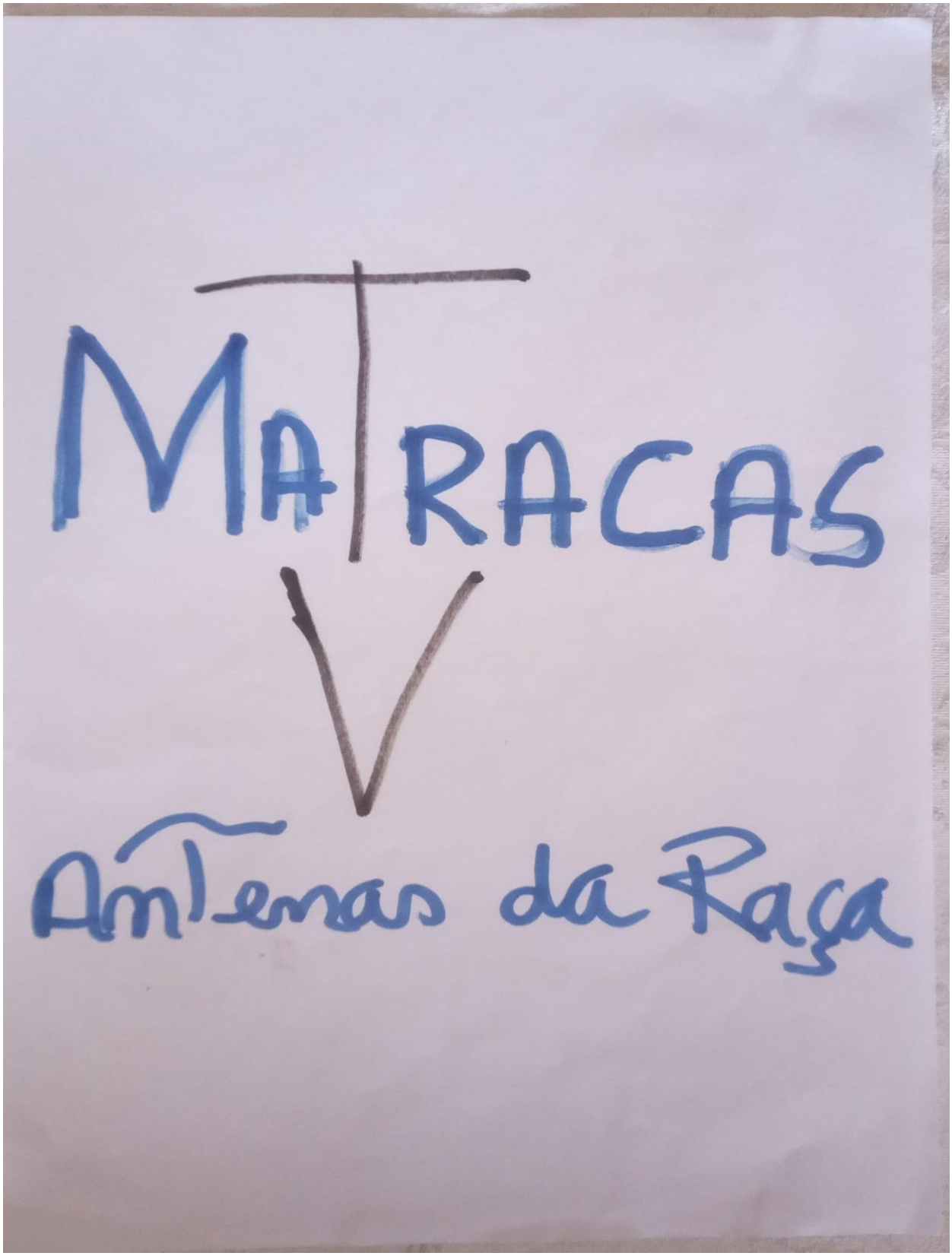

Fausto Antonio


Fausto Antonio
Fausto

Fausto Antonio

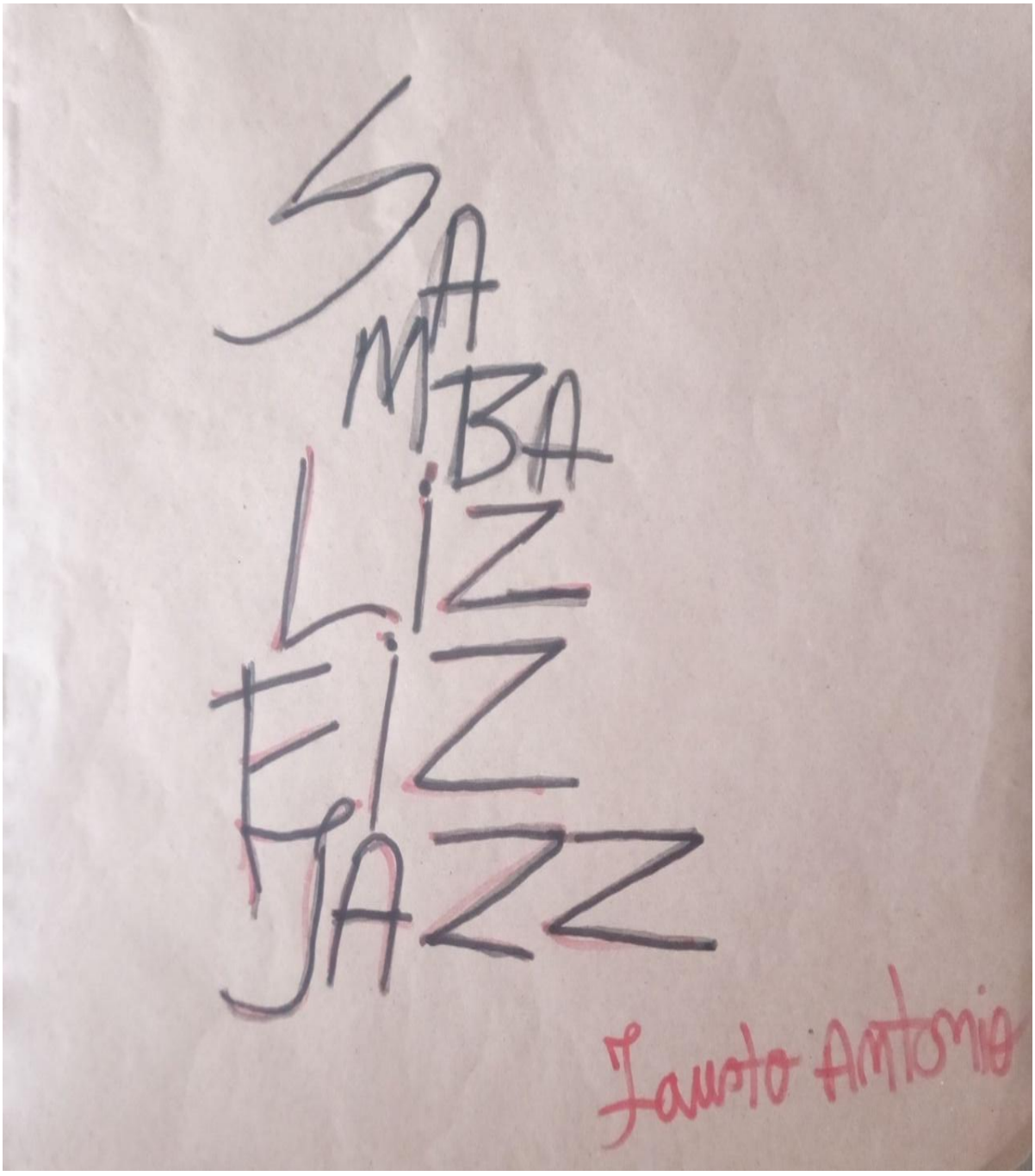

Fausto
Antonio

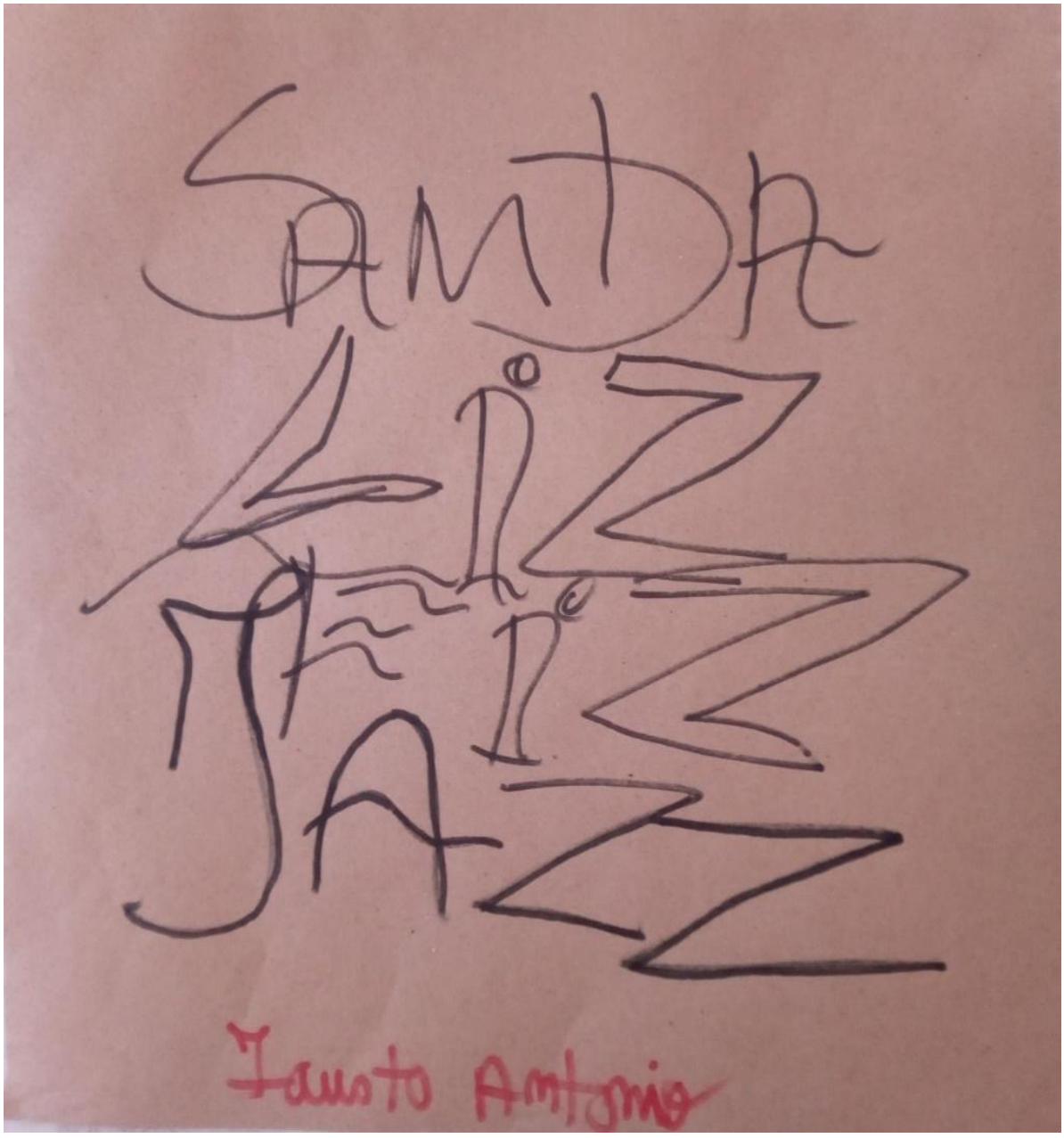

Fausto Antonio
ATRAS
ANTES

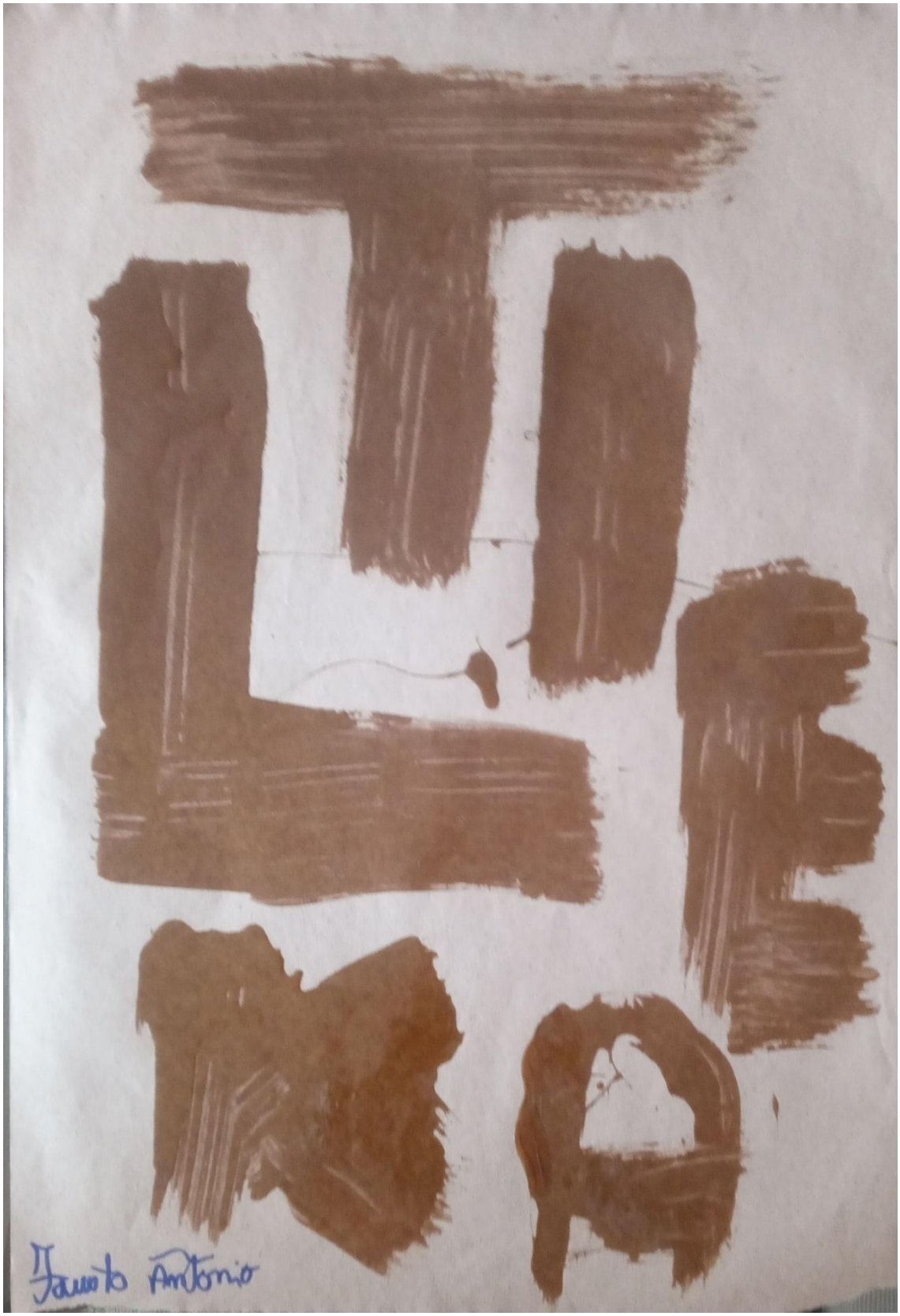

MATRACAS
V
Antenas da Raça

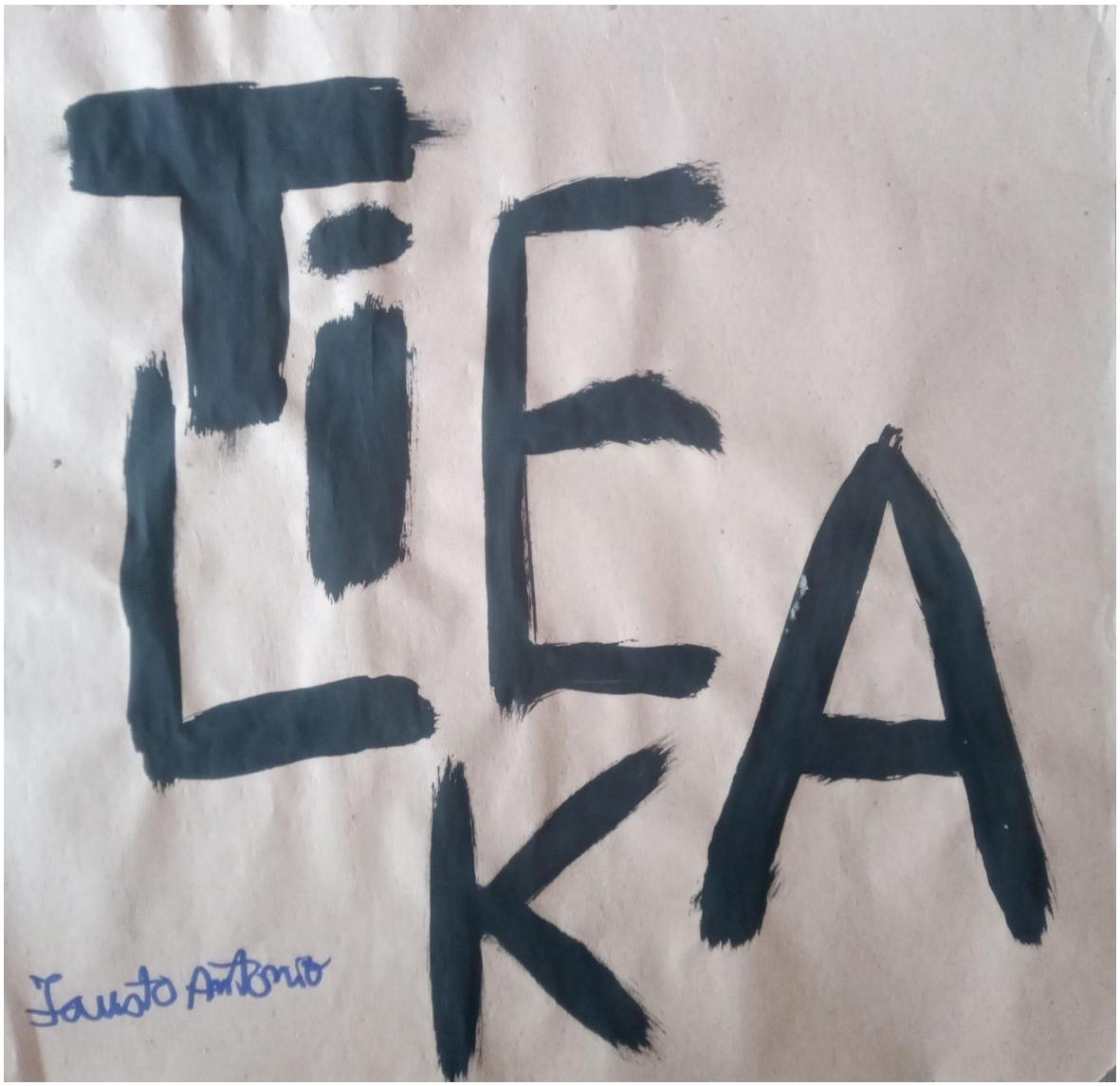
SOPRO
MÁGICO

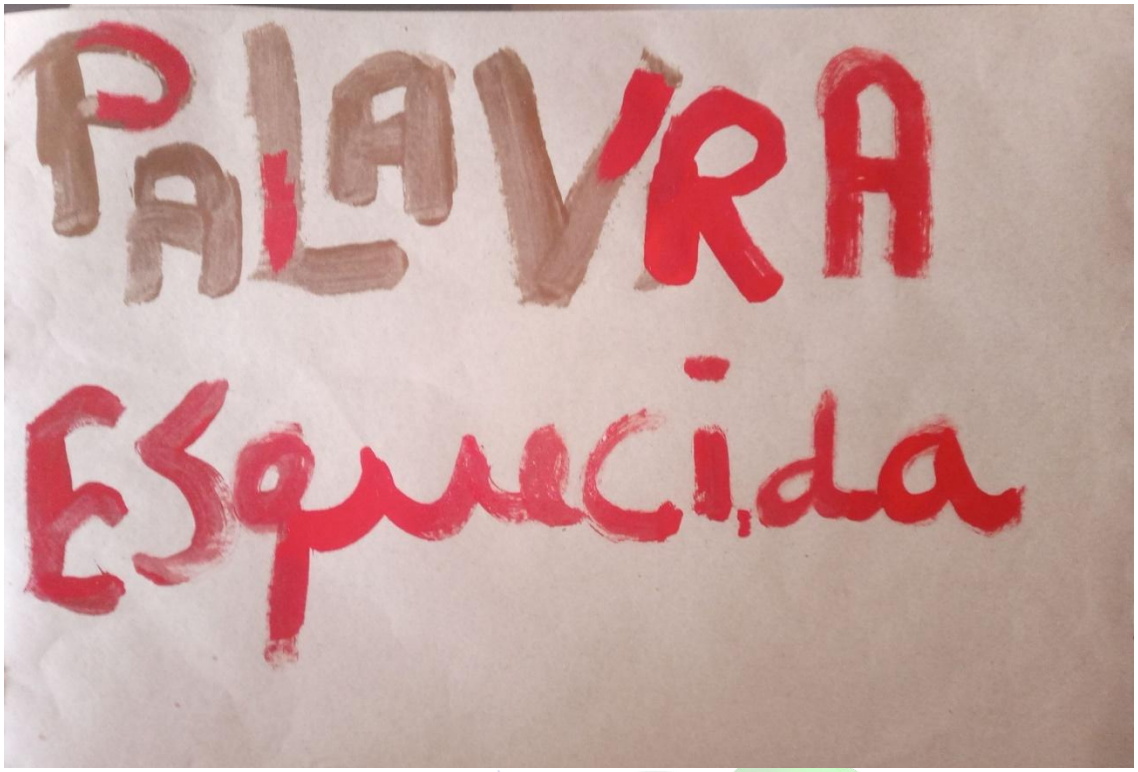
Fausto Antonio

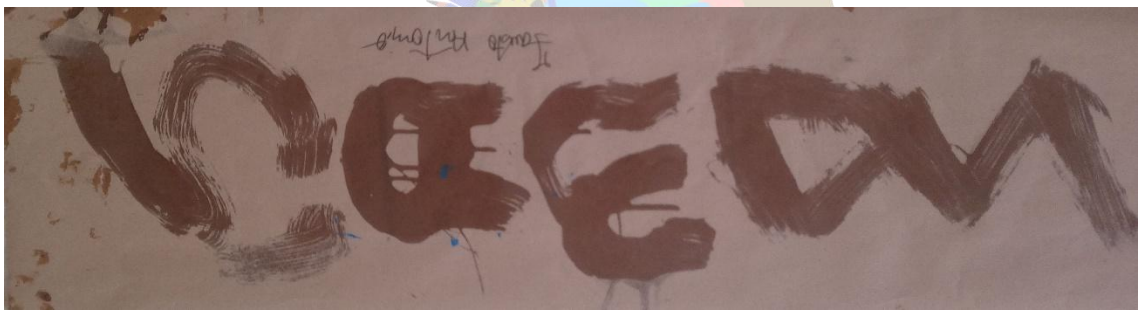

SAMBA
LIZ
EIZ
JAZZ
Fausto Antonio


SAMBA
JAZZ
Fausto Antonio


Fausto Antonio


TiE
LEA
KA
Fausto Antonio


PALAVRA
Esquecida



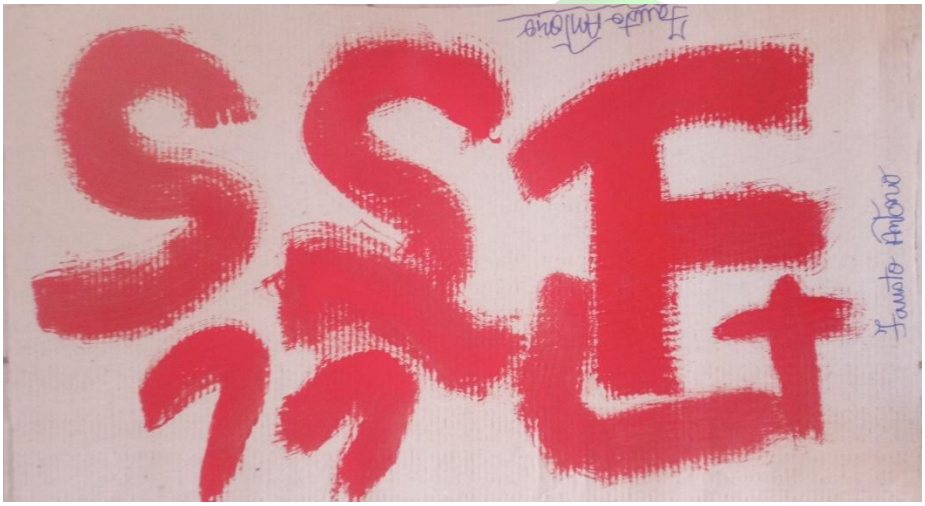
Fausto Antonio

SERA SOL
Fausto Antonio

SAMBA
LIZ
FIZ
JAZZ
Fausto
Antonio

Fausto Antonio

Fausto Antonio


Fausto Antonio

Fausto Antonio
Fausto Antonio

Patuá (in) verso

Gera sol negro

O negro gera sol de carvão,
lábia acordada pelo sangue,
girassol negro de bocas
abertas pelo risco ;
riso escuro de carvão,
escuro riso de ira;
escura ira no gera sol,
gira sal , sol escasso,
comido pela raiz negra,
que nasce na luz que o negro-
nuvem; lábia de chuva escura,
deixa o claro tão-somente luz,
no todo negro que o corpo funda
em densa massa escura .

Tempo-Boca

O tempo era a boca.
A boca a voz eterna.
O eterno a boca-útero.
O útero a caverna-barro;
sem tempo, Eva do amavisse
sexo adâmico; aquela voz
vaníssima , vida e morte
sem-tempo, que ressoa
eternamente nas bocas
de saliva e urina que ressoam
ancestralmente aquém e além
das bocas, que exumem o limbo,
pedra do tempo e do sem-tempo.

Rei Velado

O oculto Rei-velado;
Palavra esquecida
Silêncio além desse sinal,
sino erguido, voz subterrânea,
o oculto é apenas um véu,
seda finíssima que não suporta o olhar,
fogo do amor. A criação, o oculto
sol-velado, é serpente viva,
Éter-Eterno, fogo e fogo!

Gavita

Entre , Gavita, hão há tiras,
laços e vigas no labirinto.

Entre, toque no escuro;
com a boca que espuma,
o coração, porta que abro,
preta nuvem de segredo;
mansa chuva.
Entre, amor, não há portas;
apenas um sino na entrada,
som sem ferrugem, sem tempo;
sol negro no azul do silêncio!
Entre, há aqui o corpo
negro de outras eras;
não como era, mas em carne e fogo!

Margem alheia

O amor, oculta margem alheia,
de quem à margem anseia
a oculta margem da imagem sua;
na boca, que revela a língua nua.

Há água, à margem, que revela
na lábia o outro lábio que deseja,
sente e há de, sem margem, beijar
e nos braços inteira se afogar

em beijo a margem que oculta
o oculto instante de amar
nas margens que no infinito está.

O beijo aproxima a margem.
No instante, miragem de amar,
o beijo revela o oculto risco de amar.

Matracai!

Curz,

Matracai aos ventos e aos ouvidos

O sino do bem , do bom e do belo!

Matracai aos homens e às mulheres

Que nasceu e não é mais oculto o sol

Eterno, que arde e vibra no coração !

Cruz,

Matracai bem alto a liberdade!

Matracai ,

Cruz, mesmo que

a voz branca velada erga

a cruz do Desterro,

lâmina fria do abandono!

Matracai

Bibliografia

ANTONIO, Fausto. *Vinte anos de prosa*. Campinas: Arte Literária, 2006.

_____. Si Ori. In: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (Org.). Cadernos Negros. Contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2001, p. 41-49. v. 24.

_____.A escrita e a recepção de si: abismo olhando abismo. Campinas: Revista Limiar – Pós Graduação da PUCC , 2019a.

_____.*No Reino da Carapinha*. São Paulo: Editora Ciclo Contínuo, 2018.

_____.*Patuá* de palavras, o (in)verso negro, poesia visual. Londrina: Galileu Edições, 2019.

_____. *A Máscara falante* . Texto infantil Londrina: Galileu Edições, 2020.

_____. Negras práticas pedagógicas e epistêmicas: A centralidade da autoexpressão negra nas artes cênicas. Revista de Humanidades e Letras. ISS 2359-2354 Vol. 3, Nº. 1, Ano 2017.

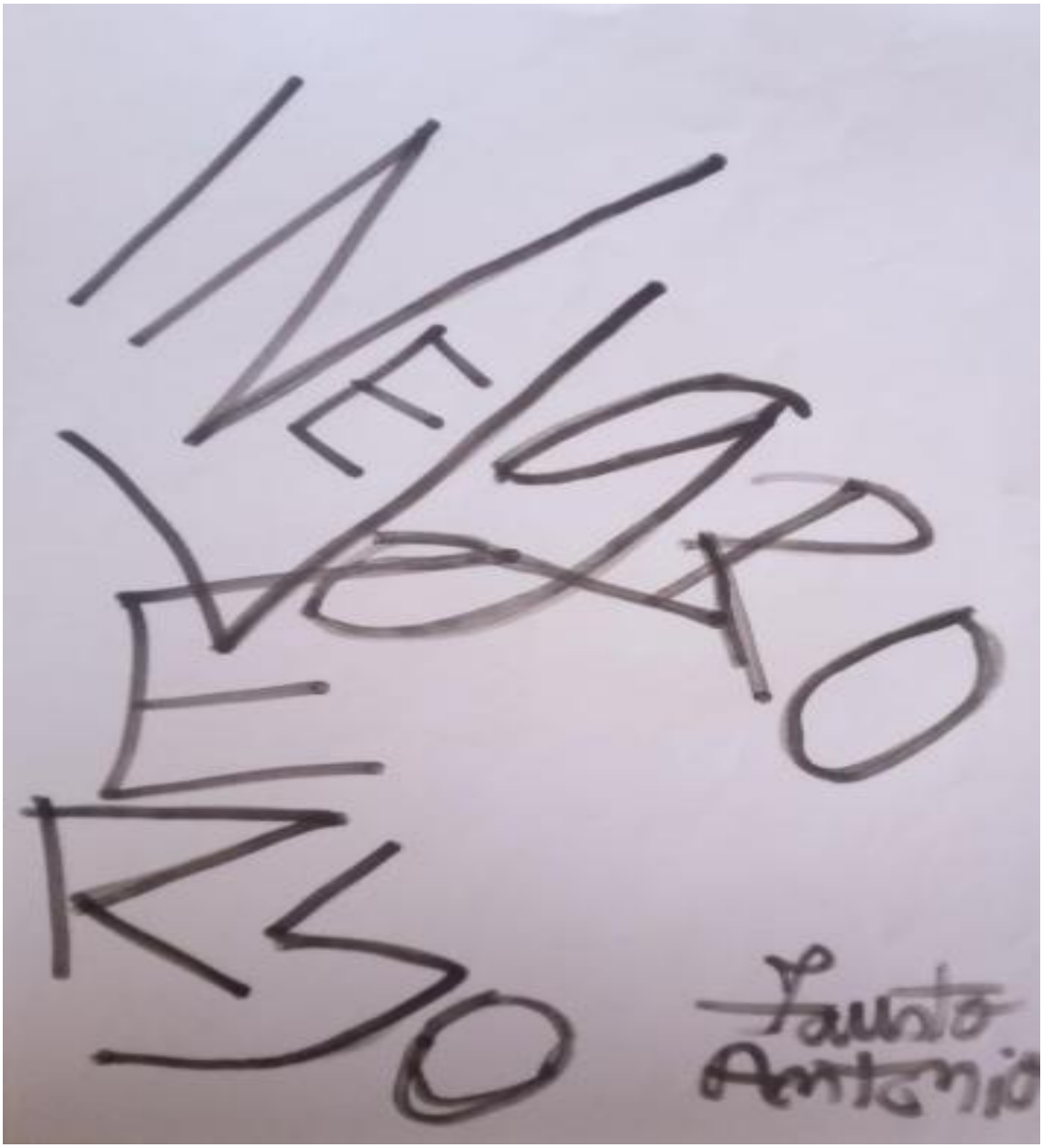
_____.A cultura negro-africana como chave hermenêutica e conceito para a distinção entre cultura negro-africana de projeção e de ressonância no meu teatro. In: SILVA, Geranilde Costa (Org). Ensino, pesquisa e extensão na Unilab: caminhos e perspectiva. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2017b. V. 2.

COELHO, Nelly Novaes. *Escritores brasileiros do século XX: Um testamento Crítico*. Editora Letra Selvagem. 2013.

_____.Revista Letras, PUCCAMP, 15 (1/2) – 259-274, dezembro de 1996.

NASCIMENTO, Elisa Larkin & GÁ. Luiz Carlos. Adinkra. *Sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas/IPEAFRO, 2009.

Edição produzida
pela Galileu Edições
Londrina, maio de 2022.


INFERNO
Fausto
Antonio

Recebido em: 01/08/2022

Aceito em: 02/09/2022

Para citar este texto (ABNT): ANTONIO, Carlindo Fausto. Ideopatuagramas: Palavras esculpidas e carimbos imagéticos. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.322-365. jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Antônio, Carlindo Fausto. (jul./dez.2022). Ideopatuagramas: Palavras esculpidas e carimbos imagéticos. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 322-365.

ANEXO

Autorização para publicação do livro Ideopatuagramas, de Fausto Antonio

Eu, nome social **Carlindo Fausto Antonio,** CPF 063026148-21, nome literário Fausto Antonio, autorizo a publicação, na íntegra, do livro Ideopatuagramas, Editora Galileu, 2022, pela Revista Njinga & Sepe. Assim, em concordância com o exposto, assino a declaração.

Carlindo Fausto Antonio

São Francisco do Conde(Ba), 22/08/2022.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.366-369 | jul./dez.2022.

Gavita, caracol em Cruz

Carlindo Fausto Antônio*
ORCID iD https://orcid.org/0000-0001-8229-6615

Gavita era o meu caracol; éramos conchas interligadas, dizia a voz dos retornos. Tínhamos aquela voz antiga, eco contínuo como água corrente. No fluxo dos elos refeitos, ela usou aquela voz antiga e ressonada: MATRACAI! Curz, Matracai aos ventos e aos ouvidos o sino do bem, do bom e do belo! Matracai aos homens e às mulheres, que nasceu e não é mais oculto o sol Eterno, que arde e vibra no coração !

Cruz, mtracai bem alto a liberdade! Matracai, Cruz, mesmo que a voz branca velada erga a cruz do Desterro, lâmina fria do abandono! Matracai! Apesar dessa parede branca que se erguia, a onda de calor que nos aquecia era o sangue; espécie de prolongamento das mãos e o corpo era, então, distendido, até o limite, ao outro. As manhãs eram eternas e o tempo passava pelas horas, que não seguiam sozinhas; elas eram nossas e eram torneadas pelo tempo imprimido por nós, que segurávamos e soltávamos o tempo. Mas há um terceiro tempo; existe um tempo da morte entre o tempo da vida. Foi assim que deixamos aquele mundo, do tempo isolado, para velar e sepultar um velho e querido amigo, que aguardava as flores, as lagrimas e a terra; o humus do início e do fim.

No cemitério das Saudades, referência do final da linha do bonde, na Campinas das andorinhas, acompanhamos as últimas homenagens a Godoy, Mestre de capoeira. Feito o sepultamento, com copioso discurso bíblico, saímos de mãos dadas. Nas nossas lembranças e nas memórias veladas e reveladas havia o oculto e o ocultado. O oculto Rei-velado; silêncio além desse sinal, sino erguido, voz subterrânea, o oculto é apenas um véu, seda finíssima que não suporta o olhar, fogo do amor. A criação, o oculto sol-velado , é serpente viva, Éter-Eterno, fogo e fogo! Apertei decisivamente as suas mãos; ela reagiu apertando as minhas. Aquela indagação abrupta e, no entanto, solenemente pronunciada por uma senhora negra ao nosso lado: o que é o tempo, meus filhos ? Decerto, a senhora negra e altiva, agora reparara bem, não queria resposta alguma. Talvez tenha perguntado: o que é a vida, meus filhos? Ela tinha a memória contida e

* É professor da Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Bahia , escritor, poeta e dramaturgo. É graduado em Letras pela PUC-Campinas e Mestre em Ciências Sociais Aplicadas à Educação pela UNICAMP, Doutor em Letras - Teoria Literária e História da Literatura - pela mesma Instituição, com a tese *Cadernos Negros:* esboço de análise.

dada pelas relações recentes e passadas. Certamente estivera aqui, no mês passado, entre os nossos, para velar e enterrar Dogmar, músico e amigo que falecera, provavelmente, levado pela convid-19.

No sem tempo ou no tempo, vida e morte andam bem juntas. E nelas e com elas há, sem forma definida, o tempo, que é expressão delas conjuntamente. O tempo? Sim, o tempo! Lembrei-me, a razão está contida no avesso da lembrança, do poema que dedicara à Gavita. Era um outro tempo que dizia em mim e de mim para ela: Entre, Gavita, não há tiras, laços e vigas no labirinto. Entre, toque no escuro; com a boca que espuma, o coração, porta que abro, preta nuvem de segredo; mansa chuva. Entre, amor, não há portas; apenas um sino na entrada, som sem ferrugem, sem tempo; sol negro no azul do silêncio! Entre, há aqui o corpo negro de outras eras; não como era, mas em carne e fogo!

A dúvida estava ou era o ponteiro do relógio que marcava a vida e a morte. Havia somente um marcador. Era bem a imagem da senhora de duas faces, murmurava uma voz em concha, em ressonância. A voz dobrada foi, certamente, o eco ou o vento capaz de mover uma chave, que abre aquela porta antiga e põe em circulação a vida e a morte. A indagação caíra no chão e, no ar, era o pó anterior ao último sinal de transgressão e medo. Como um caracol que repuxa o outro, ela se recolhera em mim num abraço. Éramos um único caracol. O amor, sinônimo de desejo, era o corpo, que tinha sangue e cheiro. Tudo , no entanto, era um dado anterior ao próprio entendimento. Era preciso não dizer mais nada.

O amor era uma pulsação primeira, que se completava totalmente com o calor do corpo. Essa primeira parte do contato, mesmo sendo de generalidades, desde o início apresenta a questão que se tratará ao sabor da aproximação definitiva. Você é um caracol onde ressoa uma antiga lábia; e o eco daquela boca negra numa outra correspondência de negrura em eco, às avessas daquela pergunta jamais respondida: o que é morte, meus filhos? Não, a pergunta jamais respondida e circulada atrás do tempo; no caracol, era outra. Sim, o que é o amor? O amor, oculta margem alheia, de quem à margem anseia a oculta margem da imagem sua; na boca, que revela a língua nua. Há água, à margem, que revela na lábia o outro lábio que deseja, sente e há de, sem margem, beijar e nos braços inteira se afogar em beijo a margem que oculta o oculto instante de amar nas margens que no infinito está.

O beijo aproxima a margem. No instante, miragem de amar, o beijo revela o oculto risco de amar. Como estávamos enlaçados pelas mãos, o que é o amor fora uma

dedução ou interpretação nossa. A senhora negra; teia ancestral das nossas idas ao caracol, perguntara talvez o que é a morte, meus filhos? Mas ouvimos muito bem: o que é a vida, meus filhos? E na senda das nossas partidas e voltas ainda ouvimos, bem lá no fundo do caracol: o que é o amor, meus filhos? Por isso, talvez, as tentativas de respostas estavam no corpo. Sim! Todas! A palavra era uma espécie de barreira, que a morte reiterava no limite enigmático do instante, que a morte eternizara na lição do corpo e no corpo. Ao perguntar ao amor pelo ser do tempo, ela recolhera bem intimamente a razão do próprio amor em si. A busca pelo abismo trouxera no abismo o outro abismo, que se dera, então, como uma obra construída sob as leis da medida corpórea, que de imediato entrelaçava quem ama. Não era o tempo em si, não, o que tornava o tempo captável ali e sempre era uma linguagem; uma forma de poesia era, o caracol amoroso, o poema, que ressoara intensamente.

Acompanhamos o cortejo silenciosamente. Havia uma comunhão destilada pelos poros e por uma entidade da vida, que obliterara o imediato e o fim. Diante do caixão aberto pela derradeira vez, ouvimos, ainda navegando naquele copioso silêncio dos tempos e de todas as idades, as palavras religiosas de adeus e de acalanto ao morto, que morrera antes de a morte chegar. Consta na historia do sepultado, que ele deixara a copoeira para viver num caracol evangélico. Talvez tenha morrido antes desse derradeiro e real sepultamento. Há um fio tênue interligando a vida e a morte. Nesse momento ela se recostara em mim de forma tão íntima e o meu corpo repuxara o dela como se fossemos um único caracol. O caracol era a obra do amor. Enquanto seguíamos com os olhos a cerimônia final do funeral, ouvi de modo martelado e bem por dentro a sua voz, que era a minha, o caracol e a obra do homem e da mulher. Contornei a sua cintura e fiquei com a mão ocupada no aconchego.

Ao desviar o olhar do amor para fixá-lo na amada; adentrara no caracol que se multiplicava numa teia escorregadia, escura e potente. O amor irredutível era um caracol, que se voltava para si ao engolir com o outro o que o amor fixara para sempre no instante, que seria refeito eternamente. O amor não era nada sutil e impalpável. Não, o amor era o desejo passeando pelo caracol e entrando nas veias e impulsionando o sangue. A morte poderia deixar à mostra a chave para o amor? Não houve resposta. No caracol , no entanto, ressoara: confie no corpo, assim como os amantes confiam no amor. Assim que o caixão foi fechado, saímos em silêncio e de mãos dadas. Éramos um perfeito caracol.

Recebido em: 11/06/2022

Aceito em: 09/09/2022

Para citar este texto (ABNT): ANTÔNIO, Carlindo Fausto. Gavita, caracol em cruz. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.366-369, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Antônio, Carlindo Fausto (jul./dez.2021). Gavita, caracol em cruz*. Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 366-369.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.370-384 | jul./dez. 2022.

O casamento prematuro em Moçambique: práticas, crenças e implicações na escolarização da rapariga no contexto rural

Sónia Basílio Pinto [*]
https://orcid.org/0000-0001-6168-6905
Natália Helena da Fonseca Bolacha [**]
https://orcid.org/0000-0002-8515-1697

Resumo: O presente estudo discute o casamento prematuro em Moçambique, práticas, crenças e implicações na escolarização da rapariga no contexto rural, tendo como foco as escolas primárias da zona rural. É uma temática que constitui o epicentro das atuais preocupações na área da educação da rapariga e da sociedade em geral dado o envolvimento de diversos atores no sentido de assegurar e promover os direitos da rapariga nas comunidades, como por exemplo, a permanência na escola e a sua conclusão em tempo regular. O casamento prematuro constitui uma das razões que contribuem para a desistência escolar precoce da rapariga no ensino primário, e este fato tem consequências em cadeia, tais como, a maternidade infantil, analfabetismo feminino e perda de oportunidades no mercado de emprego por falta de competências profissionais. O principal argumento do estudo é que o casamento prematuro, suas práticas e crenças no meio rural influencia negativamente na escolarização da rapariga. O objetivo da pesquisa é de compreender as implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural e, mais especificamente discutir as questões de legalidade relacionada com a prevenção e o combate dos casamentos prematuros no contexto moçambicano; apresentar as principais causas do casamento prematuro envolvendo a rapariga em idade escolar; identificar os fatores endógenos associados, as práticas e as crenças de casamento prematuro nas comunidades rurais; verificar os fatores exógenos associados as práticas de casamento prematuro nas comunidades rurais nas escolas primárias completas e; descrever as implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural. Para responder esses objetivos, o estudo baseou-se na abordagem metodológica qualitativa, recorrendo como técnicas e instrumentos de coleta de dados entrevista semiestruturada e análise documental. Com base na análise e discussão dos resultados, conclui-se que as implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural são a desistência escolar precoce da rapariga associando-se a gravidez precoce, maternidade infantil, doenças que impossibilitam a rapariga de continuar os estudos nos níveis subsequentes e consequentemente não se empregar no mercado de trabalho.

Palavras-chave: Casamento prematuro; Implicações; Escolarização, Rapariga; Contexto rural

Premature marriage in Mozambique: practices, beliefs and implications for girls' schooling in the rural context

Abstract: The present study discusses child marriage in Mozambique, practices, beliefs and implications for girls' schooling in the rural context, focusing on primary schools in rural areas. It is a theme that constitutes the epicenter of current concerns in the area of girls' education and

[*] Doutoranda em Ciências da Educação, Mestra em Gestão e Administração Educacional e Licenciada em Ciências da Educação. E-mail: spinto@ucm.ac.mz

[**] Pos-Doutoranda em Ciências de Educação, Universidade Católica do Porto, Portugal, Professora Associada da Universidade Católica de Moçambique, Doutorada em Ciências de Educação na Universidade Católica do Porto – Portugal. É Mestra em Direcção e Gestão Educacional. Universidade Católica de Moçambique - Faculdade de Educação e Comunicação e Licenciada em Ciências de Educação. E-mail: nbolacha@ucm.ac.mz

society in general, given the involvement of various actors in order to ensure and promote the rights of girls in communities, such as, for example, permanence in school and its completion in regular time. Child marriage is one of the reasons that contribute to the early school dropout of girls in primary education, and this fact has chain consequences, such as child maternity, female illiteracy and loss of opportunities in the job market due to lack of professional skills. The main argument of the study is that child marriage, its practices and beliefs in rural areas negatively influence girls' schooling. The aim of the research is to understand the implications of child marriage in the schooling of girls in the rural context and, more specifically, to discuss the legality issues related to the prevention and combat of child marriage in the Mozambican context; present the main causes of child marriage involving school-age girls; identify the associated endogenous factors, practices and beliefs of child marriage in rural communities; to verify the exogenous factors associated with child marriage practices in rural communities in complete primary schools and; to describe the implications of child marriage on girls' schooling in the rural context. To meet these objectives, the study was based on a qualitative methodological approach, using semi-structured interviews and document analysis as data collection techniques and instruments. Based on the analysis and discussion of the results, it is concluded that the implications of early marriage in the schooling of girls in the rural context are the early school dropout of the girl associated with early pregnancy, child maternity, diseases that make it impossible for the girl to continue studies at subsequent levels and consequently not to be employed in the labor market.

Keywords: Premature marriages; Implications; Schooling; Girl, Rural context

Ndoa za mapema nchini Msumbiji: mazoea, imani na athari kwa shule za wasichana katika mazingira ya vijijini

Dhahania: Utafiti wa sasa unajadili ndoa za utotoni nchini Msumbiji, mienendo, imani na athari kwa masomo ya wasichana katika mazingira ya vijijini, ukizingatia shule za msingi katika maeneo ya vijijini. Ni kauli mbiu inayounda kitovu cha kero za sasa katika eneo la elimu ya wasichana na jamii kwa ujumla, kutokana na ushirikishwaji wa watendaji mbalimbali ili kuhakikisha na kukuza haki za wasichana katika jamii, kama vile, kudumu shuleni na kukamilika kwake kwa wakati wa kawaida. Ndoa za utotoni ni moja ya sababu zinazochangia kuacha shule za awali kwa wasichana katika elimu ya msingi, na ukweli huu una madhara ya mnyororo, kama vile uzazi wa watoto, kutojua kusoma na kuandika kwa wanawake na kupoteza fursa katika soko la ajira kutokana na ukosefu wa ujuzi wa kitaalamu. Hoja kuu ya utafiti huo ni kwamba ndoa za utotoni, mienendo na imani zake katika maeneo ya vijijini zinaathiri vibaya masomo ya wasichana. Lengo la utafiti huo ni kufahamu athari za ndoa za utotoni katika kuwasomesha wasichana katika mazingira ya vijijini na hasa kujadili masuala ya kisheria yanayohusiana na kuzuia na kupambana na ndoa za utotoni katika muktadha wa Msumbiji; kuwasilisha sababu kuu za ndoa za utotoni zinazohusisha wasichana wenye umri wa kwenda shule; kutambua sababu zinazohusiana na endogenous, mazoea na imani za ndoa za utotoni katika jamii za vijijini; kuthibitisha mambo ya nje yanayohusiana na vitendo vya ndoa za utotoni katika jamii za vijijini katika shule kamili za msingi na; kuelezea athari za ndoa za utotoni katika masomo ya wasichana katika mazingira ya vijijini. Ili kufikia malengo haya, utafiti ulitegemea mbinu ya ubora wa mbinu, kwa kutumia mahojiano ya nusu muundo na uchambuzi wa hati kama mbinu za ukusanyaji wa data na vyombo. Ili kufikia malengo haya, utafiti ulitegemea mbinu ya ubora wa mbinu, kwa kutumia mahojiano ya nusu muundo na uchambuzi wa hati kama mbinu za ukusanyaji wa data na vyombo. Kulingana na uchambuzi na mjadala wa matokeo, imehitimishwa kuwa athari za ndoa za mapema katika masomo ya wasichana katika mazingira ya vijijini ni kuacha shule awali kwa mtoto wa anayehusishwa na mimba za awali, uzazi wa mtoto, magonjwa yanayomfanya mtoto wa ashindwe kuendelea na masomo katika viwango vinavyofuata na hivyo kutoajiriwa katika soko la ajira.

Maneno muhimu: Ndoa za mapema; Matokeo; Shule; Msichana; Mazingira ya vijijini

Introdução

O casamento prematuro constitui atualmente um dos principais fatores de insucesso escolar da rapariga e da sua escolarização, uma vez que influencia negativamente os esforços políticos de massificar o acesso à educação da rapariga e reduzir as desigualdades ou disparidades de gênero na oferta dos serviços educativos.

Os debates em torno do casamento prematuro normalmente são consensuais em mostrar que as principais causas desse fenômeno estão diretamente relacionadas com as práticas socioculturais prevalecentes (ritos de iniciação, lobolo, nikai[i]), associando também a pobreza no meio rural e a educação dos pais e encarregados de educação. Estas situações continuam a incitar as comunidades a casarem as raparigas antes de atingir a maturidade para esse efeito.

De acordo com o Inquérito Demográfico e de Saúde (2011), em Moçambique 48% de raparigas com a idade compreendida entre os 20-24 anos casam-se antes dos 18 anos e 14% antes de atingir os 15 anos. A maioria dos casamentos é constituída em uniões de fato formalizadas por meio de práticas e crenças culturais relacionados com o lobolo, ritos de iniciação, o papel subalterno reservado a mulher e entre outras.

Esta é uma forma da rapariga preservar os valores culturais e tradicionais (crenças e costumes), o que relega a escolarização da rapariga numa dimensão desfavorável porque nem sempre o calendário letivo coincide com o momento da submissão da rapariga às cerimônias de iniciação e contribuem na limitação do acesso universal da educação da rapariga e da capacidade de resposta do sector de educação em termos de eliminar as assimetrias de gênero na provisão de serviços de educação, uma vez que a rapariga grávida no contexto escolar deixa de frequentar as aulas e o seu retorno a este processo é quase impossível para a maioria.

Neste sentido, os casamentos prematuros no meio rural podem ser um dos motivos que conduzem a rapariga a desistir precocemente a sua frequência aos ciclos formativos ou acadêmicos devido à gravidez precoce, maternidade infantil, a necessidade de cumprir com as imposições caseiras e tradicionais.

Uma análise focalizada das ações do sector de educação para combater o casamento prematuro está mais voltada para a criação de um quadro legal e formulação de estratégias de prevenção que na essência criminalizam essas uniões forçadas e transferir as raparigas grávidas para o curso noturno sem que respondam as questões mais importantes relacionadas com a satisfação das necessidades básicas.

O principal argumento do trabalho é que o casamento prematuro, suas práticas e crenças no meio rural influencia negativamente na escolarização da rapariga. A metodologia empregada para a realização do estudo é a qualitativa. A abordagem qualitativa inclui a recolha, descrição, processamento e análise de treze (13) entrevistas semi estruturadas, análise documental que possibilitou inferir sobre as práticas e as crenças relacionadas com o casamento prematuro e suas implicações na escolarização da rapariga no meio rural, ou seja, a escolha do paradigma qualitativo combinadas as técnicas de entrevista e análise documental, permite caracterizar as práticas e as crenças relativas aos casamentos prematuros e implicações na escolarização da rapariga da zona rural.

Este artigo é estruturado em quatro secções principais como: (i) o marco teórico que apresenta as ideias gerais disseminadas nas revistas de especialidade, artigos e repositórios científicos atinentes à temática em discussão (ii) a análise e a interpretação dos resultados da última categoria do estudo (iii) discussão dos resultados e (iv) a conclusão que desenvolve o principal argumento do artigo, apresentando os resultados da pesquisa sobre as implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural.

1.Fatores endógenos e exógenos associados as práticas de casamentos prematuros nas escolas primárias completas

Segundo Bassiano e Lima (2018), Moçambique é um país multiétnico e multicultural e mais da metade da população vive na região rural, local que é o berço das culturas, hábitos e crenças que propiciam as situações de casamento precoce.

Ainda estes autores, o casamento prematuro é uma das piores formas de violência contra meninas moçambicanas. Mais da metade das meninas se casa antes da idade legal, ou seja, antes de 18 anos. Embora essa forma de casamentos seja ilegal, os seus autores dificilmente são levados à justiça. A tabela abaixo mostra a taxa de prevalência dos casamentos prematuros em Moçambique em 2010:

Tabela 1: Taxa de prevalência dos casamentos prematuros em Moçambique

Nível	Nome do país	% de raparigas casadas antes dos 18 anos
1	Níger	74,5
2	Chade	71,5
3	Mali	70,6
4	Bangladesh	66,2
5	Guiné	63,1
6	República Centro-Africana	57,0
7	**Moçambique**	**55,9**
8	Burkina Faso	51,9
9	Nepal	51,4
10	Etiópia	49,2
11	Malawi	48,9
12	Madagáscar	48,2
13	Serra Leoa	47,9
14	Camarões	47,2
15	Eritreia	47,0
16	Uganda	46,3
17	Índia	44,5
18	Nicarágua	43,3
19	Zâmbia	41,6
20	Tanzânia	41,1

Fonte: ICRW (2010). Analysis of Demographic and Health Survey (DHS) data. Most recent surveys for all DH surveyed countries. Rankings are based on data in which women ages 20 – 24 reported being married by age 1 (www.icrw.org/child-marriage-facts-and-figures)

Corroborando com este posicionamento, MINEDH (2019) entende que as escolas estão ainda longe de proporcionar um ambiente seguro e favorável ao desenvolvimento humano e proteção dos direitos das crianças, em geral e das raparigas, em particular. Não se avançou muito na proteção das raparigas contra a violência de gênero, em particular, a violência sexual. A falta de água e casas de banho seguras na escola são ainda fatores de insegurança para as raparigas. O desafio é prestar maior atenção às necessidades específicas das raparigas, em todos os planos do Sector.

Nesse contexto, os fatores endógenos associados ao casamento prematuro que influenciam no abandono precoce escolar da rapariga é apontado, por Save The Children (2007), como sendo normas socioculturais que tradicionalmente tem causado maiores desigualdades no acesso a educação formal e baixa taxa de escolarização da rapariga, onde as famílias ou pais e encarregados de educação priorizam a educação dos rapazes do que de raparigas e, também no surgimento de casamentos prematuros ou gravidezes precoces decorrente de abuso ou assédio sexual esta última não frequenta mais a escola

porque é obrigada a iniciar a vida adulta, mas não são tomadas medidas punitivas para quem engravida.

Na escola também ocorrem barreiras que têm dificultado a presença da rapariga e os esforços políticos e iniciativas sociais envolvidas na retenção da rapariga nesse contexto e, alguns estudos também concordam com essa tese quando revelam que a fraca presença da rapariga na escola resulta dos fatores exógenos a escola, ou seja, muitos professores se envolvem no assédio e violência sexual. Estas práticas constituem uma barreira para o acesso e permanência da rapariga na escola (Save The Children, 2007; Bagnol, 1997; Unicef, 2005; INE, 2009), como se pode conferir na figura a abaixo:

Tabela 2: Grau de escolarização da rapariga

Considerando o grau de escolarização temos que:

	Nunca foi à escola	Primário	Secundário ou mais
Percentagem de casadas antes dos 15 anos de idade	24,0	18,0	3,0
Percentagem de casadas antes dos 18 anos de idade	57,2	54,2	20,6
Percentagem de mulheres com idades entre os 15-49 anos casadas/em união em regime de poligamia	30,2	22,0	10,7

Fonte: INE (2009)

Apesar do papel passivo da escola em relação a segurança face assédio sexual do professor em relação a rapariga e a transferência para o curso nocturno das meninas grávidas, estas atitudes tem contribuído no abandono precoce da rapariga, na reprodução das desigualdades na oferta do ensino porque a escola não exerce a sua função de advocacia e socialização enquanto o garante de valores humanos.

Contudo, entende-se que a nível das instituições de ensino e olhando os ditames que orientam as estratégias do sector de educação para retenção da rapariga no sistema é preciso proteger a rapariga dessas atitudes como forma de garantir de forma efectiva a sua inclusão nesse processo.

2.Análise das implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural

Em todas as políticas ou programas de educação é quase frequente o reconhecimento do papel da educação da rapariga para o combate e a redução da pobreza feminina por meio de um processo de ensino e aprendizagem capaz de promover a melhoria das capacidades, oportunidades de emprego e condições de vida, garantindo a equidade social e de gênero, ou seja, a educação é um pilar estratégico que confere a emancipação e empoderamento da mulher.

As taxas de escolaridade da rapariga em Moçambique, apesar dos investimentos na educação da rapariga, esta registrou ligeira melhoria porque ainda se verificam disparidades de gênero, principalmente entre raparigas que vivem no meio rural, influenciadas na sua maioria por práticas sociais, culturais e tradicionais prevalecentes (casamento prematuro ou investir na educação da rapariga é um futuro incerto) que não valorizam a educação formal, como atesta o MINEDH (2018) na tabela abaixo:

Tabela 3: Taxas de aprovação, reprovação e de desistência por província e sexo

Tabela 1: EP1 - Taxas de aprovação, reprovação e de desistência por província e sexo, 2018

Taxa	Sexo	CD	GZ	IB	MN	MP	NPL	NI	SF	Tt.	ZB	CM	Total
Aprovação	HM	80,7	88,9	94,5	86,9	90,3	81,4	83,7	85,0	84,5	84,3	89,2	**84,9**
	M	81,4	91,1	95,7	87,2	92,1	81,6	84,2	84,9	85,0	84,1	90,7	**85,4**
	H	80,0	86,7	93,3	86,6	88,6	81,2	83,2	85,1	84,0	84,5	87,7	**84,5**
Desistência	HM	8,2	2,7	2,7	5,0	2,2	6,7	4,6	5,8	5,8	5,1	3,1	**5,2**
	M	7,6	2,1	2,2	4,8	1,9	6,0	4,2	5,9	5,5	4,9	3,0	**4,9**
	H	8,8	3,3	3,3	5,2	2,4	7,3	5,1	5,7	6,0	5,4	3,2	**5,6**
Reprovação	HM	11,1	8,4	2,8	8,1	7,5	11,9	11,7	9,2	9,7	10,6	7,7	**9,8**
	M	11,1	6,8	2,1	8,1	6,0	12,4	11,6	9,2	9,5	11,0	6,2	**9,7**
	H	11,2	10,0	3,4	8,2	9,0	11,5	11,7	9,2	9,9	10,2	9,1	**9,9**

Fonte: MINEDH (2018)

Segundo a UNICEF (2017) as linhas estratégicas do sector da educação residem na promoção de maior acesso as crianças vulneráveis e retenção da rapariga no sistema, contrariamente a esta intenção verifica-se que cerca de 1,2 milhões de crianças estão fora da escola, mais raparigas do que rapazes, particularmente na faixa etária do ensino secundário. Nessa ordem de ideia, MINEDH (2019) afirma que entre os principais desafios do sistema destaca-se também a segurança e a inclusão das raparigas no

sistema educativo para aumentar a participação de mulheres e raparigas em todos os subsistemas.

As raparigas provenientes de famílias mais desfavorecidas, em particular, na região norte do país, registram dificuldades de aprendizagem e elevados índices de desistência escolar. Nesta região as crenças e as práticas socioculturais de caráter discriminatório são mais severas penalizando as raparigas em idade escolar.

Esta disparidade é bastante influenciada por, entre outros fatores, o casamento prematuro porque inviabilizam quaisquer esforços para garantir a escolarização da rapariga, contribuído cada vez mais para o desperdício escolar ou desistências escolar precoce da rapariga e analfabetismo feminino funcional[ii]. A participação da rapariga na escola, apesar de ter registado nos últimos tempos uma melhoria ligeira devido aos programas específicos que contrariam as práticas e crenças culturais que atentam contra os direitos da mulher.

Segundo a ROSC (2019), em Moçambique nove (09) em cada dez (10) raparigas ingressam no ensino primário, mas apenas uma (01) chega ao ensino secundário.Os casamentos prematuros e as gravidezes precoces estão na vanguarda dos motivos que promovem a desistência escolar por parte das raparigas e revelou ainda que só em 2017 cerca de 1233 alunas foram vítimas de casamentos prematuros, e nos últimos cinco (05) anos 14.264 alunas estiveram em estado de gravidezes precoces.

O que concorrem para a fraca participação da rapariga na escola são, a pobreza extrema no seio familiar, os casamentos prematuros encorajados pelos próprios chefes da família que olham para este fenômeno como uma alternativa a sua incapacidade de suster a educação das suas filhas, e a fraca valorização do ensino tanto pelas meninas em idade escolar como pelos seus educadores, como atesta o depoimento abaixo de Aida Binze:

> Moçambique tem leis que proíbem o casamento prematuro e o abuso sexual de menores. No entanto, só se aplicam quando o parceiro da rapariga é maior de idade e não quando envolve dois adolescentes. As lacunas na lei e as enraizadas tradições continuam a permitir que muitas meninas e adolescentes iniciem cedo a vida sexual e matrimonial. Entre as tradições, destacam-se os ritos de iniciação em que "as meninas entram mais ou menos com 10, 11 anos de idade, altura em que elas têm a primeira menstruação. Nesses ritos, elas são preparadas para o casamento e saem de lá como mulheres". Ao participarem naquelas práticas, muitas meninas acabam por perder a escola. "Entram nos ritos de iniciação num período em que as aulas ainda estão a decorrer (DW, 2015).

Com os casamentos prematuros, os pais e encarregados de educação têm como fim ganhar valores monetários através da prática do lobolo, resultante da pobreza e da

cultura de subalternização da rapariga que, no meio rural, o ingresso na educação não tem sido promovido na sua íntegra quer pelas autoridades administrativas através do Plano Econômico e Social quer pelos líderes comunitários, como se pode observar esta passagem retirada do Jornal “Noticias”:

> Ao longo dos últimos três anos, mais de 178 raparigas do distrito de Sanga, norte do Niassa, desistiram de frequentar as aulas por razões ligadas aos casamentos prematuros, ritos de iniciação e nomadismo por parte dos pais que procuram terras férteis para a prática de agricultura e uma em cada duas meninas contrai matrimónio antes de completar 18 anos e cerca de 40% das grávidas, algumas das quais com graves complicações, surgem em raparigas com idades entre 12 e 15 anos de idade (DW, 2015).

A problemática da fraca adesão e a consequente desistência da rapariga na escola, justifica-se pela prática de atos costumeiros de união marital precoce e de analfabetismo dos seus progenitores. Por isso, é necessário adotar uma abordagem integrada não baseada apenas em ações administrativas e legais porque estes não protegem os direitos da rapariga dentro da escola, masque permita o ingresso e a retenção da mulher nas escolas sem descurar os seus valores e práticas tradicionais.

E, portanto, desses pontos de vista dos vários atores resulta um entendimento comum que o casamento prematuro tem implicações na escolarização da rapariga relacionadas com o seu progresso nos vários ciclos de ensino que incorporam o sistema nacional de educação e, incluindo a progressão profissional e integração no mercado de trabalho.

3.Análise e interpretação dos dados

Categoria F: Implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural.

Esta categoria tem como objetivo principal, demonstrar as implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no meio rural para além de responder ao problema do estudo. Subcategoria E: as implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural. Os participantes apontam diversificadas implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural. Os resultados da entrevista, apresentam-nos dados detalhados em torno do questionamento:

> “ (…) a menina deixa de estudar só fica no lar lá em casa, então assim não fica bem...” **CE.1**
>
> **“ (…)** as vezes os rapazes também são de menor idade, então fica complicado sancionar, então a menina muitas vezes é que sai prejudicada,

> abandona a escola, apanha grávida, encontra um parto complicado por causa da idade e as vezes morrem…" **CE.2**
>
> **" (…)**eu tenho uma sobrinha, que se acha grande, fez 18 anos no ano passado, me pediu dinheiro para matricular na escola, mas quando chegou lá, conheceu um senhor, começou a namorar, assim já desistiu a escola, este ano estaria na 11ª classe…**" CE.3**
>
> **" (…)** a menina fica grávida e abandona a escola, mas quando decide estudar já não é mesma coisa, falta muito na escola por causa dos deveres de casa, não é fácil cuidar do lar e ao mesmo tempo escola…" **PED.1**
>
> **" (…)** Isso depende da força de vontade de cada uma, por exemplo eu as minhas filhas engravidaram cedo, mas eu insisti para que não deixassem de estudar, mas tem outras bastar engravidar ou casar abandonam a escola…" **PED.2**
>
> **" (…)** a minha neta engravidou com 12 anos, não foi fácil nem para ela e nem para nós da família, ela naquele ano desistiu a escola…" **PED.3**
>
> **" (…)** a menina quando casa abandona a escola, porquê os pais obrigam a casar…"**Auna.1**
>
> **" (…)** eu acho que quando a menina casa começa a tirar negativas na escola, falta muito e tem vezes que abandona a escola…" **Aluna.2**
>
> **" (…)** as meninas abandonam a escola…" **Aluna.3**
>
> **"(…)** a menina quando casa, logo fica grávida e quando fica grávida abandona a escola…" **Prof.1**
>
> **" (…)** abandonam a escola e tornam-se exclusivamente donas de casa…" **Prof.2**
>
> **" (…)** Há muitas meninas que abandonam a escola depois de casar e engravidar, hoje em dia é normal encontrar uma criança de 15 anos com 3 a 4 filhos, ela não estuda e os filhos também não estudam…"**Prof.3**

Como se pode observar nos depoimentos, fica claro que o casamento prematuro tem grandes implicações na escolarização da rapariga, gravidez precoce, abandono escolar, se tornam um problema para as raparigas por causa do casamento prematuro como atenta a frase seguinte: *"a menina quando casa, logo fica grávida e quando fica grávida abandona a escola"*. Isso mostra claramente que as raparigas estão em estado de vulnerabilidade, o casamento prematuro torna-se uma barreira para o desenvolvimento da rapariga e do país no seu todo.

Para além dos problemas apontados pelos participantes do trabalho, o estudo entende também que, as uniões prematuras provocam a desnutrição crônica, fístula obstétrica e uma baixa autoestima da rapariga. Se por um lado o casamento prematuro origina o abandono escolar; por outro lado, acelera o fraco desempenho escolar da

rapariga e vai acrescer assim o grau de desistência da rapariga na escola, e isso limita a questão de oportunidade de emprego da rapariga.

4.Discussão dos resultados

4.1.Implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural.

Com as narrativas dos líderes de opinião relativamente as implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural, as respostas indicam como efeitos para a rapariga, o abandono ou a desistência da escola, faltas de forma recorrentes as aulas e um aproveitamento pedagógico mínimo. Mas os pontos de vista dos participantes mostram implicações em cadeia que não se circunscrevem a escolarização da rapariga, tais como: gravidezes precoces, maternidade infantil e cuidadora do lar, conforme a fala de um dos interlocutores da pesquisa: ***…*** *a menina fica grávida e abandona a escola, mas quando decide estudar já não é mesma coisa, falta muito na escola por causa dos deveres de casa, não é fácil cuidar do lar e ao mesmo tempo escola…*

Nessa ordem de ideia, MINEDH (2019) afirma que entre os principais desafios do sistema destaca-se também a segurança e a inclusão das raparigas no sistema educativo para aumentar a participação de mulheres e raparigas em todos os subsistemas. As raparigas provenientes de famílias mais desfavorecidas, em particular, na região norte do país, registram dificuldades de aprendizagem e elevados índices de desistência escolar. Nesta região, as crenças e as práticas socioculturais de caráter discriminatório são mais severas, penalizando as raparigas em idade escolar.

Segundo a ROSC (2019), em Moçambique nove (09) em cada dez (10) raparigas ingressam no ensino primário, mas apenas uma (01) chega ao ensino secundário. Os casamentos prematuros e as gravidezes precoces estão na vanguarda dos motivos que promovem a desistência escolar por parte das raparigas e revelou ainda que só em 2017 cerca de 1233 alunas foram vítimas de casamentos prematuros.

Esta série de fatos e percepções baseadas nas fontes científicas em torno das implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural podem contribuir de forma significativa para elevados índices de analfabetismo feminino funcional, ou seja, a rapariga frequentou a escola, mas não tem a capacidade de usar o conhecimento apreendido em benefício próprio e da sua comunidade. E sendo assim, as implicações das uniões prematuras não se circunscrevem apenas para o lado da escola,

mas a falta de competências podem interferir em outras áreas sociais e produtivas relevantes para a sobrevivência da rapariga.

Vários estudos têm explorado, no âmbito dos esforços de retenção da rapariga enviados pelo governo, a relação entre a desistência escolar precoce da rapariga e os casamentos prematuros, sendo que as uniões prematuras continuam a ser um entrave que limita o acesso, a retenção e participação da rapariga no ensino, acentuando cada vez mais as desigualdades de gênero e oportunidade para todos na educação.

As uniões forçadas não afetam apenas as disparidades de gênero na educação, podendo também as instituições de ensino registrar níveis muito baixos de participação, aproveitamento e conclusão do ciclo formativo da rapariga em tempo útil e previsto, como atesta a passagem extraída no Plano Estratégico da Educação 2020-2029:

> no geral, a eficiência interna da escola é fraca, a taxa de conclusão do Ensino Primário é de 42% com as crianças a demorarem, em média, o dobro do tempo que seria esperado para concluir este nível de ensino. Isto implica um aumento do esforço económico das famílias e tem repercussões ao nível do elevado rácio alunos-professor (65, em 2019) e das altas taxas de desistência do EP (8,9%, no EP1 e 7,4%, no EP2, em 2018). A desistência escolar tem particular incidência nas raparigas que sofrem grandes pressões associadas a normas culturais e papéis sociais de género (94% das raparigas matriculam-se no Ensino Primário 69 e mais de metade desistem antes de concluírem a 5ª classe). As principais causas associadas a este fenómeno são a gravidez precoce, e as uniões forçadas.

A exposição da rapariga em idade escolar a casos de uniões prematuras revela essencialmente uma participação menor da rapariga nos níveis subsequentes do ensino, ou seja, na medida em que a rapariga vai progredindo nos níveis de ensino a sua presença reduz drasticamente nos restantes níveis. É comummente aceite pela literatura da área de educação que as maiores causas de desistência escolar por parte da rapariga estão diretamente relacionadas com questões culturais, traduzidos no fato das comunidades não privilegiarem a educação formal da rapariga, reservando a esta um papel social ou doméstico subalterno.

Também, a rapariga não progride na sua formação acadêmica porque encontra barreiras na própria escola, onde as instituições de ensino, apesar de existirem políticas públicas e convenções internacionais que garantam o pleno gozo dos seus direitos, estas não oferecem condições mínimas de segurança para a progressão da rapariga, sendo que nestes locais ocorrem práticas de assédio e violência sexual envolvendo professores que concorrem para a não permanência da rapariga na escola. Este fato parece sugerir que as raparigas que normalmente envolvem-se em casos de desistência escolar precoce

são alvos fáceis dessas práticas socioculturais pelo fato de estarem associadas a uma situação de vulnerabilidade econômica, se entender-se que nesses casos resulta quase sempre como medida de punição para o professor que se envolve, a consumação da união prematura cuja finalidade é suprir as despesas básicas da família.

Portanto, o desvio das normas sociais e demais preceitos regulamentários pré-estabelecidos que regem as relações sociais entre os atores que participam no processo de educação da rapariga, quer na comunidade assim como na escola, mostram a existência de práticas culturais ou tradicionais dominantes que se sobrepõem a quaisquer esforços estatais de manter a rapariga na escola.

Geralmente, contrariando a um discurso político e normativo baseado na equidade de gênero e respeito dos direitos da rapariga, as práticas culturais mostram que a principal implicação do casamento prematuro é o abandono escolar precoce da rapariga em idade escolar, onde os pais e encarregados de educação aceitam a união em troca de valores monetários ou superar dificuldades econômicas para reduzir os encargos do agregado familiar. Estas práticas tradicionais ou culturais resultam quase sempre em gravidezes precoces e maternidade infantil, colocando a rapariga dentro de um ciclo de vulnerabilidade.

Considerações finais

O trabalho teve como tema o casamento prematuro em Moçambique: práticas, crenças e implicações na escolarização da rapariga no contexto rural. Em torno da pesquisa verificou-se que o casamento prematuro é uma das piores formas de violência contra meninas moçambicanas. Mais da metade das meninas se casa antes da idade legal, ou seja, antes de 18 anos. Embora essa forma de casamentos seja ilegal, os seus autores dificilmente são levados à justiça e, segundo a ROSC (2019), em Moçambique nove (09) em cada dez (10) raparigas ingressam no ensino primário, mas apenas uma (01) chega ao ensino secundário.

O estudo entende também que existem diversos fatores que contribuem para que a rapariga não permaneça na escola tais como a pobreza extrema no seio familiar, os casamentos prematuros encorajados pelos próprios chefes da família que olham para este fenômeno como uma alternativa a sua incapacidade de suster a educação das suas filhas, e a fraca valorização do ensino tanto pelas meninas em idade escolar como pelos seus educadores.

De um modo geral, a pesquisa aludi como implicações do casamento prematuro na escolarização da rapariga no contexto rural, o abandono escolar precoce da rapariga e riscos associados como gravidez precoce, maternidade infantil, doenças que impossibilitam a rapariga de continuar os estudos nos níveis subsequentes e, ainda limitam a rapariga de aceder o mercado de trabalho porque não construiu competências que lhe permitem se qualificar.

Pode-se concluir que a problemática da fraca adesão e a consequente desistência da rapariga na escola, justifica-se pela prática de atos costumeiros de união marital precoce e de analfabetismo dos seus progenitores. Por isso, é necessário adotar uma abordagem integrada não baseada apenas em ações administrativas e legais porque estes não protegem os direitos da rapariga dentro da escola, mas que permita o ingresso e a retenção da mulher nas escolas sem descurar os seus valores e suas práticas tradicionais, como também é preciso proteger a rapariga dessas atitudes como forma de garantir de forma efectiva a sua inclusão nesse processo.

Referências

Bagnol, B.(1997). *Diagnóstico do Abuso Sexual e Exploração Comercial Sexual de Crianças em Maputo e Nampula*. Maputo: Porto Editora.

Bassiano, V.,; Lima, C. A. (2018). *Casamentos prematuros: causas e consequências de abandono escolar e meninas com futuros destroçados. Imagens da Educação* ,Vol 8, No 2, p. 2-3.

Children, S. T. (2007, Agosto). *Mulher e lei na Africa Austral, Moçambque*. Retrieved Setembro 12, 2020, from Mulher e lei na Africa Austral, Moçambque: https://www.wlsa.org.mz/artigo/pesquisa-sobre-o-abuso-sexual-de-raparigas-nas-escolas-mocambicanas-principais-resultados/

DW. (2015, Julho 23). *Desistência de raparigas no ensino moçambicano preocupa autoridades*. Retrieved Julho 23, 2015, from https://www.dw.com/pt-002/desist%C3%AAncia-de-raparigas-no-ensino-mo%C3%A7ambicano-preocupa-autoridades/a-18274142

INE. (2009). *Moçambique, Inquérito de Indicadores Múltiplos* 2008. Maputo.

MINEDH. (2018). *Balanço do aproveitamento escolar, 2018.* Maputo: MINEDH.

MINEDH. (2019). *Plano estratégico da educação 2020-2029.* Maputo: MINEDH.

ROSC. (2019, Julho 22). *Conferência Internacional Sobre a Educação da Rapariga*. Maputo:.

UNICEF. (2017, Outubro 7). *Competencias para a vida.*Retrieved Outrubro 7, 2020, from Unicef, Moçambique: https://www.unicef.org/mozambique/educa%C3%A7%C3%A3o

Unicef. (2005). *Early Marriage a Harmful Traditional Practice. A Statistical Exploration*. Maputo:UNICEF.

UNICEF. (2010). *Pobreza infantil e disparidades em Moçambique: as condições económicas dos pais/mães/encarregados de educação .* Maputo: UNICEF.

Recebido em: 13/06/2022

Aceito em: 13/09/2022

Para citar este texto (ABNT): PINTO, Sónia Basílio; BOLACHA, Natália Helena da Fonseca. O casamento prematuro em Moçambique: práticas, crenças e implicações na escolarização da rapariga no contexto rural. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.370-384, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Pinto, Sónia Basílio; Bolacha, Natália Helena da Fonseca. (jul./dez. 2022) O casamento prematuro em Moçambique: práticas, crenças e implicações na escolarização da rapariga no contexto rural. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 370-384.

[i] Noivado religioso baseado no alcorão

[ii] É a capacidade da rapariga usar o conhecimento em benefício próprio ou transformar em algo útil para si.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.xx-xx | jul./dez. 2022.

Écriture de l'enfance et filiation dans *L'Enfant* de Jules Vallès et *Demain j'aurai vingt ans* d'Alain Mabanckou : stratégies d'élaboration d'une esthétique de la singularité

Augustin Nombo*

ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-3600-6768

Résumé: Le « Je » autobiographique entretient profondément un lien avec l'enfance et la figure parentale aussi bien chez Vallès que chez Mabanckou. D'ailleurs, les figures des enfants émanent évidemment des jeux de souvenirs (souvenirs littéraires des amitiés infantiles) puisque l'écriture de ces deux auteurs suggère une sorte de libération, de restitution des expériences vécues. Si les rapports familiaux sont ponctués chez Vallès de douleurs et de marginalité, ils participent, au contraire, d'une dynamique permettant à l'enfant de bénéficier de la protection, mieux, de l'apprentissage de la vie. Car écrire l'enfance consiste donc à interroger les liens entre l'enfant et la structure familiale nucléaire.

Mots-clés: Enfance; Souvenir; Figure; Vallès; Mabanckou; Filiation

Abstract*:* The autobiographic "I" upkeeps deeply a line of childhood and parental figure as with Vallès than with Mabanckou. Moreover, children'figures obviously comes from games'memories (literary memories of childhood friendship) because the two authors writing suggests a kind of release of real experiences restitution. If the families relationship are punctuated by painful and marginality for Vallès, they more participate for Mabanckou of dynamic helping the child to benefit the protection, better, the life studying. Because writing the childhood consists of questionning the relationship between child and nuclear family structure.

Keywords: Childhoop; Memory; Figure; Vallès; Mabanckou; Line

Maloba na mokuse(langue Lingala) : "Ngaï" oyo etati moto oyo azali kokoma maloba matali ye moko, ezali na molindo penza na boyokani na bomwana mpe baboti baye o' kati na makomi ya Vallès mpe ya Mabanckou. Soki totali, bilembo ya bana biroutaka solo penza na kati na masano ya makansi (makanisi ya maloba ya kolingana ya kokoma ya bakomi mikanda babale baye ezali kolakisa botsomi, bozongisi elikia na moso oyo eleka. Soki boyokani ya mabota epai ya Vallès elakisimawa to koyoka mpasi mpe bosundoli, yango ezali kosalela mingi epai ya Mabanckou, kopesaka nzela na mwana azala na kati na bobatelami, mpe koyekola makambo ya bomoyi. Na tsina ete kokomaka pona bomwana epusi komituna oyo etali boyokani ya mwana mpe libota oyo ye abotami.

Maloba-songola: Bomwana; Makanisi; Elilingui; Vallès; Mabanckou; Libota

Introduction

Lorsque l'on se penche sur l'histoire littéraire, notamment aux travaux de Jean Louis Calvet (1930), un constat s'impose : les premières manifestations de l'enfance dans la littérature remontent à la Renaissance à travers *Pantagruel* et *Gargantua* de Rabelais*,* et prennent considérablement forme entre les XVIII et XIXe siècles. Et, Jean-Jacques Rousseau (*Les confessions* et *L'Emile ou de l'éducation)*, René de Chateaubriand (*Les*

* Université Marien Ngouabi, Faculte Des Lettres, Arts Et Sciences Humaines. E-mail: nombo2016@gmail.com

mémoires d'outre-tombe) s'illustrent comme des figures majeures de cette fictionnalisation de l'enfance.

Ce sont les XXe et XXIe siècles qui légitiment avec autant de force cette fictionnalisation de l'enfance. En effet, pendant ces deux siècles, les écrits consacrés à l'enfance ont eu un regain d'intérêt et se sont diversifiés dans l'espace tant français que francophone. Des textes comme *Les mémoires d'une jeune fille rangé*e de Simone de Beauvoir, *Les Mots* de Jean Paul Sartre, *Roland Barthes par Roland Barthes* de Roland Barthes, *Le miroir qui revient* de Alain Robbe-Grillet, *L'Amant* de Marguerite Duras, *Le livre de ma mère* d'Albert Cohen,… sont autant des œuvres qui ont marqué le triomphe de ce genre et ont offert une certaine légitimité aux récits d'enfance. Les uns comme les autres ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à donner naissance à une *Fabrique de la singularité*, pour reprendre le titre remarquable de Jérôme Meizoz, dans la fictionnalisation de l'enfance.

Au regard de ce qui précède, notre réflexion, « Écriture de l'enfance et filiation dans *L'Enfant* de Jules Vallès et *Demain j'aurai vingt ans* d'Alain Mabanckou : stratégies d'élaboration d'une esthétique de la singularité »[1], s'inscrit dans cette dynamique. Elle cherche à montrer que dans *L'Enfant* et *Demain j'aurai vingt ans* la « mise en scène de soi, qu'elle se concentre sur l'homme – le père et le fils – ou l'écrivain, acquiert chez [Jules Vallès et Alain Mabanckou] ce pouvoir extraordinaire de parler de soi et de l'autre dans la mesure où il n'est pas uniquement question de parler du *Je*, mais d'un *Je* en lien avec le monde » (Rego Vânia, 2018, p. 304). Ce *Je* en lien avec le monde prend en compte l'enfance de l'écrivain et la relation entre celle-ci et la figure parentale. Ainsi, nous posons ici l'épineux problème de la place de l'expérience vécue dans ces deux romans qui font partie de ce qu'il convient aujourd'hui d'appeler, « la littérature personnelle » (Antonio Unzué Unzué, 2017, p. 453).

En lisant minutieusement les romans de Vallès et Mabanckou, nous nous rendons compte que la mise en scène de l'enfance s'accompagne d'une attention particulière accordée à la filiation, aux figures parentales. Au fait, regarder de près, les textes de Jules Vallès et Alain Mabanckou ne peuvent se lire sans apporter une attention particulière à l'importance de la filiation ; notamment la question liée au lien entre l'enfant et la figure parentale. Tout se passe en effet comme si ces deux romans sont une enquête sur

[1] Les extraits tirés des œuvres étudiées seront accompagnés des mentions *DJV*, pour *Demain j'aurai vingt ans* et *L'E.* pour *L'Enfant* de Jules Vallès.

l'ascendance du sujet et surtout de la conception que ce dernier a des parents (D. Viart, p. 96).

Ainsi pour résoudre le problème relatif aux modalités de mise en scène de l'enfance dans *L'Enfant* et *Demain j'aurai vingt ans* et surtout de l'épineux lien entre l'enfant et sa structure filiale, nous nous proposons de répondre aux questions suivantes : Comment l'enfance est-elle représentée dans *L'Enfant* et *Demain j'aurai vingt ?* En quoi les récits d'enfance s'avèrent une voie privilégiée pour explorer les liens entre l'enfant et la filiation ? Quelle est la part de la singularité de chaque auteur dans le traitement des rapports de l'enfant à la structure filiale ?

Pour notre part, répondre à ce triple questionnement consiste à mettre en évidence les stratégies d'émergence de l'enfance dans *L'Enfant* et *Demain j'aurai vingt ans*. À cet effet, nous nous proposons de recourir aux souvenirs d'enfance qui émergent dans le récit. La famille ou la filiation étant plus que jamais le germe d'une grande partie de la création romanesque, il nous est amené à mettre en lumière le lien que les personnages-enfants entretiennent avec la structure parentale. Chez ces deux romanciers, l'hypothèse qui nous semble pertinente est celle d'une enquête sur le passé des personnages-enfants. En fait, les enfants-narrateurs enquêteurs font « une rétrospection en remontant le temps : ils doivent effectuer un travail de mémoire pour recueillir ou rassembler des bribes d'information » (Zuzana Malinovská , 2013, p. 77). Ces bribes d'information que nous appelons souvenirs d'enfance rejaillissent dans la trame du récit avec pour finalité la compréhension des liens entre l'enfant et son environnement le plus immédiat, en l'occurrence les figures parentales. En clair, « les fragments recollés de connaissance lui sont nécessaires pour découvrir les secrets familiaux et pour se débarrasser des fantômes du passé » (p. 77).

Pour rendre compte de ces deux phénomènes, nous allons appuyer notre lecture sur l'approche posturologique de Jérôme Meizoz. Cette approche connue sous le nom de « posture littéraire » s'intéresse aux stratégies d'élaboration de la singularité dans le traitement des phénomènes. Théorie à vocation transversale, la posture littéraire est une notion discursive développée par Meizoz selon laquelle l'auteur produirait dans son discours « une image de soi favorable susceptible de lui conférer son autorité et sa crédibilité » (Amossy, 2000, p. 5). Associer la posture littéraire à l'approche comparatiste fructifierait nos analyses: cela nous permet de mesurer la « manière singulière [dont chaque écrivain] occupe une "position" dans le champ littéraire » (J. Meizoz, 2007, p. 18), ou pour le dire simplement, « la manière dont l'écrivain construit sa singularité (esthétique)

dans le champ et cela, par divers biais tels que les prises de position idéologiques et les stratégies discursives » (2007, p. 18).

Cette recherche qui s'appréhende comme une fouille « archéologique » permettant de déterrer le passé enfoui, s'emploie à présenter la mise en scène des souvenirs en tant que procédé de fictionnalisation de l'enfance. Nous allons montrer enfin que le récit des souvenirs d'enfance entretient des relations privilégiées avec les figures tutélaires.

1. *L'Enfant* et *Demain j'aurai vingt ans* : Lorsque les souvenirs dévoilent l'enfance

La lecture de la fictionnalisation de l'enfance dans *L'Enfant* et *Demain j'aurai vingt ans* n'est pas un fait nouveau. Déjà Noha Ahmed Abou Sédéra *avait, en 1997,* consacré une thèse sur le thème « Point de Vue et Récit d'Enfance dans *L'Enfant* de Jules Vallès*, La Grande Maison* de Mohamed Dib et *Les Jours* de Taha Hussein *»*. Noha Ahmed Abou Sédéra traitait des signes formels du genre autobiographique à travers les catégories du « point de vue » et du « regard », de la « voix » et de la « parole », du portrait et des « portraits ». Il associe texte et contexte pour déterminer les invariants et les variations du « récit d'enfance » à travers lequel se reflètent toutes les richesses et les contradictions des individus et de leurs sociétés (Noha Ahmed Abou Sédéra, 1997, p. 44). Pierre Pillu (1985) quant à lui, s'intéressait à la problématique « *L'autoportrait chez Vallès* ».

Dans cet article, il montrait que la thématisation de l'enfance demeure un invariant très fréquent dans la trilogie de Jules Vallès. Elle traduit la volonté de Vallès de remémorer son passé et surtout son enfance caractérisée par une marginalité sans précédent. Philippe Lejeune (1975), pour ne citer que ces trois critiques, dans *« La technique narrative dans l'Enfant* » abondait dans le même sens. Il considérait *L'Enfant* comme un récit autobiographique. Pour ce grand critique littéraire (1975, p. 51), raconter son enfance semble avoir été l'un des plus anciens et des plus constants projets de Vallès.

Chez Alain Mabanckou, ce sont les travaux de Mirella Do Carmo Botaro, Bellarmin Etienne Iloki et Guy Armand Mampassi. Mirella Do Carmo Botaro, dans son article « *La mémoire de l'enfance au Brésil et au Congo : une analyse de José Lins do Rego et Alain Mabanckou* » s'intéressait à la mise en fiction des souvenirs d'enfance dans une perspective comparatiste. Pour ce critique, les romans de José Lins do Rego et d'Alain Mabanckou « présentent de grandes similitudes quant à la mise en place de la mémoire dans des univers narratifs enfantins ainsi que dans la dimension collective et imaginaire de la mémoire. » [En ligne]. Bellarmin Etienne Iloki et Guy Armand Mampassi (2020) s'intéressaient, eux aussi, aux modalités de la fictionnalisation de soi chez Mauriac et

Mabanckou. En effet, dans leur article « *François Mauriac et Alain Mabanckou : la fictionnalisation de soi, pour une approche intermédiale* », ils considèrent l'intermédialité comme un invariant obsessionnel chez François Mauriac et Alain Mabanckou et comme procédé de fictionnalisation de soi.

Ce petit inventaire non exhaustif témoigne du fait que les critiques qui se sont intéressés à l'œuvre de Jules Vallès n'ont pas trop mis l'accent sur l'étude des souvenirs. Par contre, chez Alain Mabanckou, les critiques cités soulignent l'encrage du roman dans les souvenirs d'enfance. Le narrateur-enfant procède par un travail archéologique pour nous restituer les souvenirs d'enfance enfouis dans sa mémoire adulte. Quoi qu'il en soit, si nous avons choisi de revenir sur la mise en scène de souvenirs, c'est pour cerner par la suite les liens entre l'enfance et la structure parentale. Nous allons nous intéresser aux souvenirs et aux amitiés enfantines.

1.1. Les souvenirs littéraires

Dans *L'Enfant* de Vallès et *Demain j'aurai vingt ans* de Mabanckou, « la fictionnalisation de soi semble être consubstantielle à toute démarche comportant l'exploration de l'histoire personnelle » (Alina Crihană, 2011, p. 159). Les souvenirs littéraires sont, cela va sans dire, liés à l'histoire personnelle des enfants-narrateurs. Ils nous dévoilent leur identité. S'inscrivant dans la dynamique de ce que les critiques appellent intertextualité, c'est-à-dire une relation de coprésence entre un ou plusieurs textes, les souvenirs littéraires sont une stratégie de dévoilement du moi auctorial.

De plus, dans *L'Enfant,* les souvenirs littéraires nous aident à découvrir l'enfant du personnage principal. L'écrivain oriente ce pacte sur les activités littéraires (en classe ou à la maison). Il est facile d'identifier, à partir des références, les citations et les allusions littéraires, la résurgence de la figure de l'enfant. La scène dans laquelle l'enfant est enfermé dans la maison par son père est révélatrice de l'écriture des souvenirs littéraires comme marqueur d'identification de l'enfance de Jacques Vingtras : « Dans une fente, un livre : j'en vois le dos, je m'écorche les ongles à essayer de le retirer. Enfin, avec l'aide de la règle, en cassant un pupitre, j'y arrive; je tiens le volume et je regarde le titre : *Robinson Crusoé »* (*L'E*, p. 166). Dans cet extrait, la présence du je se rapporte à l'enfant-narrateur, à l'activité mémorielle de Vingtras. Ici, la passion de l'enfant pour les livres et la lecture se révèle grâce au titre du roman *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe publié en 1719.

Cette référence littéraire accompagnée du pronom personnel « je » se donne à lire comme un moyen d'atteindre l'enfance de Jules Vallès, une enfance « qui doit

obligatoirement passer par la connaissance et la reconnaissance de son passé où les lectures d'enfance jouent un rôle primordial » (Pierre François, [En ligne]). Un autre extrait du récit personnel montre clairement que les souvenirs littéraires servent de pivot au dévoilement de l'enfance chez Vallès : Je me sens grandir, j'oublie les *anciens*. Je songe plus à ce que je deviendrai qu'à ce qu'est devenu tel empereur romain. Ma *facilité*, mon imagination s'évanouissent, se meurent, sont mortes ! ! ! (Bossuet, *Oraisons funèbres*.) (*L'E*, p. 386)

Dans cet extrait, l'enfance se révèle au lecteur à travers le jeu intertextuel. La référence à Bossuet et surtout à son œuvre *Oraisons funèbres* semble être liée avec l'orientation que l'enfant-narrateur donne de sa vie. Pourquoi Jacques Vingtras oublie-t-il les anciens ? La réponse est bien perceptible dans la suite de l'énoncé.

En effet, nous remarquons bien *Oraisons funèbres* mises entre parenthèses par l'enfant-narrateur traduit la volonté de ce dernier à construire dans son inconscient un nouvel univers où il est possible pour lui de réfléchir sur son destin futur : « *Je songe plus à ce que je deviendrai qu'à ce qu'est devenu tel empereur romain* » (L'E, p. 386).

Ce petit fragment entretient des liens étroits, à notre sens, avec le titre de l'ouvrage de Bossuet que l'enfant-narrateur cite entre parenthèses. Si l'on considère que le devenir de l'homme est la mort, alors le titre *Oraisons funèbres* est une métaphore qui montre que l'enfant, en grandissant, se projette déjà vers la mort. Quoi qu'il en soit, l'enfance de Jacques Vingtras nous est révélée à partir des souvenirs littéraires qui se rapportent à l'apprentissage. L'enfant-narrateur tente constamment de reconstituer quelques pans de son enfance en recourant aux souvenirs scolaires. C'est la preuve que l'expérience vécue est un moyen nécessaire dans le processus de restitution du passé, comme en témoigne l'extrait suivant :

> Rien de meilleur pour une tête d'enfant, dit le proviseur parlant de l'exercice de purification nasale dont ma mère lui a parlé. Rien de meilleur pour en faire une pâte, oui. Je suis malgré ou balgré tout, – avec ou sans atchiou, atchoum, – d'une force énorbe en récitation. Ma mémoire prend ça comme mon nez prend l'eau, et je renifle des chants entiers de l'Iliade et des chœurs d'Eschyle, du Virgile et du Bossuet, –mais ça part comme c'est venu. J'oublie le Bossuet comme on oublie l'aloès bienfaisant […]. En classe, quand je récite le premier chant de l'Iliade, je dis : Benin, aeïde ! – atchiou ! theia Beleiadeo, – atchiou ! Je traîne dans le ridicule le vieil Hobère ! Atchoum, Atchoum, Zim, mala ya, boum, boum ! (p. 427-428).

La première impression qui se dessine à la lecture de cet extrait, c'est la ressemblance implicite entre l'auteur français Jules Vallès et le narrateur Jacques

Vingtras. Ce qui nous permet de rattacher cet énoncé à la vie réelle de l'auteur. Pour Halbwachs, le lieu où se déroule le fait remémoré est révélateur de l'expérience du personnage. La figure du proviseur qui inculque les techniques de récitation à l'enfant est la preuve que c'est en imitant l'enseignant que l'enfant peut bien assimiler les règles de récitation. L'imitation « des chants entiers de l'Iliade et des chœurs d'Eschyle, du Virgile et du Bossuet » à la suite de l'enseignant acquiert une signification symbolique liée à l'apprentissage de la lecture.

De ce fait, les souvenirs de lecture qui transparaissent dans *L'Enfant* par le « biais de la remémoration » prouvent que le narrateur-enfant compte retourner sur sa culture littéraire d'antan pour se faire découvrir. Le récit se structure sur deux plans temporels qui évoquent d'une part la vision du monde de l'époque où il fut enfant et élève, et, d'autre part, le sentiment de l'enfance. C'est aussi ce qui se donne à lire dans la description ci-après : « Ce *Gradus ad Parnassum*[2] où je cherche les épithètes de qualité, et les brèves et les longues, ce sale bouquin me fait horreur ! Mon *Alexandre*[3] a les coins mangés ; c'est moi qui les ai mordus de rage et j'ai de son cuir dans l'estomac (p. 301).

Ici, la voix remémorative de l'adulte établit un pont entre le présent et le passé de Jacques Vingtras. Nous pouvons parler de la « charge émotive de la mémoire » dont parle l'essayiste brésilien Alfredo Bosi. Pour lui, « la mémoire produit une charge émotive capable de redynamiser les observations du narrateur-enfant et surtout de redimensionner les faits quotidiens ou faits d'apprentissage vécus par le sujet enfant (Alfredo Bosi, 1978, p. 447). Le *Gradus ad Parnassum* dont le renvoi en bas de page stipule qu'il est « un dictionnaire utile pour faire des vers latins » ainsi que Alexandre, « Dictionnaire français-grec et grec-français » ainsi que les pronoms « je », « mon », « moi » s'inscrivent dans une dynamique de l'introspection et nous font découvrir la vie scolaire passée de l'enfant-narrateur. C'est l'occasion de signifier que la voix de l'enfant s'installe à chaque fois qu'un souvenir littéraire est mis en avant comme moyen idoine pour atteindre l'enfance de l'auteur : « *j'allais l'ensevelir moi-même !– triste ministerium, – et que nous verserions des fleurs. Manibus date lilia plenis* »[4] (*L'Enfant*, p. 447).

Dans *Demain j'aurai vingt ans*, l'enfance de Michel nous est aussi révélée à travers les souvenirs littéraires. Comme chez Vallès, chez Mabanckou, les souvenirs littéraires se rapportent à Michel et évoquent les expériences du moment passé de Michel, qui le narre et le vit de manière presque concomitante (M. DO CARMO BOTARO, 2016, [En ligne]). C'est

[2] Dictionnaire utile pour faire des vers latins.
[3] Dictionnaire grec-français et français-grec.
[4] « Donnez à pleines mains des lys. » (Virgile, Énéide, VI, 863.)

ici, une fois de plus, l'occasion de souligner la place de la mémoire dans la restitution des souvenirs littéraires et surtout le processus de dévoilement de l'enfance. Pour Robin Régine, la mémoire est l'une des fonctions les plus importantes et l'une des propriétés les plus passionnantes du cerveau. C'est la fonction qui permet de capter, de coder, de conserver et de restituer des représentations du passé. Lorsque le narrateur-enfant, Michel, évoque Superman, Hulk, Astérix, Obélix… il les rattache à sa propre vie. Ces héros de bandes dessinées se rattachent à la vie réelle du personnage de Mabanckou.

Grâce à leurs noms, nous pouvons nous représenter son passé : « Je suis fort, moi. Oui, je suis comme Superman, comme Hulk, comme Astérix, comme Obélix, comme Spiderman, comme Zembla ou comme Blek le Roc. J'ai lu ce que ces vrais immortels ont fait, c'est Lounès qui me fait lire ça ». Le discours de l'enfant-narrateur s'inscrit dans une dynamique de la quête de soi. En effet, l'enfance se manifeste dans cet énoncé à travers le « je » affirmatif. Ce que nous appelons « je » affirmatif, c'est le « je » très ancré dans le passé du narrateur-enfant et qui dévoile à la forme affirmative ce qui a été les rêveries, les fantasmes de Michel, après avoir lu les bandes dessinées de Zembla, Spiderman…Il offre un regard nouveau sur le réel qui devient intrinsèquement lié à sa vie. D'autres extraits peuvent justifier la place qu'occupent les souvenirs littéraires dans la reconstitution de l'enfance :

> *Une saison en enfer,* c'est le titre du petit livre que je feuillette. Il y a dedans un autre titre que j'aime bien : *Mauvais sang* C'est on dirait une façon de parler de chez nous. En lingala, *mauvais sang* signifie *makila mabé.* Or quand maman Pauline dit en lingala que quelqu'un a le mauvais sang ça veut dire qu'il est mal né, qu'il n'a pas de chance, qu'il est foutu, que même les oiseaux qui passent dans le ciel font caca sur lui (*DJV*, p. 157).

Cet énoncé est la preuve que l'enfant est le héros privilégié, dans *Demain J'aurai vingt ans.* Francine Dugast (p. 89) écrit au sujet des récits d'enfance :

> Cette fragmentation délibérée du récit, cette disposition qui respecte la parataxe de l'émergence des souvenirs et le libre jeu des associations. A l'intérieur même des fragments, la rédaction repose sur les phrases nominales, les exclamations, les assertions brèves, les passages brusques de l'énonciation à l'énoncé, les temps verbaux mêlés[5].

Selon cette définition et pour montrer que l'énoncé susmentionné laisse transparaître la vie antérieure de Michel, enfant-narrateur de l'histoire, nous pouvons citer

[5] Francine Dugast: *"L'enfance manquée d'un chef: Etat Civil de Drieu la Rochelle"*, op.cit, p.89.

quelques indices : la fabrication d'une voix enfantine ainsi qu'un esprit d'enfant, à travers le « je » énonciatif (« *Une saison en enfer,* c'est le titre du petit livre que je feuillette », p. 157), le procédé de la restitution du passé, des premiers souvenirs d'enfance (« Je prends le livre en question et je lis le titre qui commence par un nom difficile à prononcer: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande.* Celui qui l'a écrit s'appelle Friedrich Engels » p. 138), la préférence de la première personne du singulier « je » (« j'ai envie de rigoler, car j'ai ouvert La Redoute », p. 111); ainsi que l'ensemble des « je » qui accompagne son discours dans les extraits susmentionnés.

Enfin, nous pouvons citer comme autre indice, le recours à un *temverbal*, le passé pour souligner la rétrospection (N. A. Abou Sédéra, 1997, p. 24) (Marx est clair là-dessus et il l'a écrit noir sur blanc, je vous cite : « *Le nouveau matérialisme se situe au point de vue de la société humaine, ou de l'humanité sociale»,* fin de citation... », p. 140). Les souvenirs littéraires s'appréhendent comme un argument adéquat dans la reconstitution. C'est pourquoi ils se donnent à lire comme un pacte que les narrateurs-enfants signent avec leur passé. C'est dans ce sens que le lecteur désireux de découvrir dans les souvenirs littéraires, les traces de l'enfance, doit adopter un mode de lecture que Catherine Doroszczuk appelle « lecture à cœur », c'est-à-dire le lecteur lisant comme s'il écoutait la « confidence-confession » de l'enfant qui nous livre sous forme de références, des citations ou d'allusions littéraires, sa parole la plus intime, la plus enfouie (C. Doroszczuk, 1988).

2.3. Les amitiés enfantines

L'amitié s'appréhende, selon le dictionnaire *Le Robert* (en ligne), comme un sentiment réciproque qui engage deux personnes l'une envers l'autre. Pour M. Aymard (1986, p. 42-43), l'amitié

> Oscille entre deux pôles extrêmes et contradictoires : l'un où, banalisée, elle se confond dans les pratiques générales de la socialité, engageant aussi bien des groupes que des individus ; l'autre où, exaltée, elle se présente comme une constance universelle qui n'aurait, comme l'amour, d'autre histoire que celle de l'individu et partagerait avec lui, dans la confrontation avec la durée, les ambitions et la fragilité du sentiment. Et les textes ne cessent de passer de l'une à l'autre sans difficulté apparente.

Les deux faces de l'amitié mise en évidence par Aymard inondent les romans de Mabanckou et Vallès : une première qui s'inscrit dans la socialité et qui engage même les familles des enfants protagonistes ; et une deuxième qui se présente comme émanation

de la volonté des enfants dans leur quête, leur désir. Et, dans la fictionnalisation de soi, l'amitié est perçue comme un moyen de la connaissance de soi : soit la socialité qui engage les familles révèle l'enfance, soit le désir commun aide à mettre sur la scène littéraire la figure de l'auteur. Dans *L'Enfant,* la figure l'enfant-narrateur est mise en évidence à travers l'évocation des souvenirs des moments passés avec les amis. De ce fait, à côté des souvenirs littéraires et médiatiques, l'amitié apparaît comme un autre moyen utile à la connaissance de soi, comme l'atteste l'extrait ci-après :

> On s'amuse dans ce tas de savates, et le grand frère ressemble à mon oncle Joseph. Il est compagnon du Devoir aussi, il a un grade, et quelquefois c'est moi qui attache les rubans à sa canne et brosse sa redingote de cérémonie. Les jours ordinaires, il me laisse planter des clous et prendre des coins de maroquin rouge. Je suis presque de la famille. Mon père m'a mis en pension chez eux ; il dîne je ne sais où, au collège sans doute, avec les professeurs d'élémentaires. Moi, j'avale des soupes énormes, dans des écuelles ébréchées, et j'ai ma goutte de vin dans un gros verre, quand on mange le, *chevreton (L'Enfant, p. 142)*.

À l'évidence, dans cet énoncé, la figure de l'enfant est perceptible à travers la relation d'affection et/ou d'estime plus ou moins réciproque que Jacques Vingtras entretient avec la famille Fabre. Son séjour, en compagnie de son père et sa mère, chez la famille Fabre (*L'E*. p. 142-143) engendre le vivre-ensemble avec l'autre. Et, ce jeu d'accointance entre des personnes d'horizon différent traduit une forme d'altérité ; d'autant plus que l'une s'appréhende, selon l'heureuse formule d'Omer Massoumou, comme « une voix alliée » pour l'autre et vice-versa.

La régularité et la quotidienneté des vies entre Jacques et les enfants des deux Fabre et Vincent inscrivent l'amitié dans la problématique générale des rapports interpersonnels et viennent se nicher au cœur de l'entreprise de connaissance du moi. En effet, c'est face à autrui que le moi se construit et c'est face à lui qu'il peut se connaître (M. Bassou, 2011). Dans certains cas, la figure de l'enfant est associée au jeu d'alliance que le narrateur-enfant noue avec ses amis ; parce que formant ce que nous appelons l'amitié autour d'une quête. L'amitié autour d'une quête suppose que les personnages ayant en partage un idéal commun tissent une relation d'affinité dans le but d'atteindre un objectif.

Ce qui paraît intéressant dans cette forme d'amitié c'est le fait que l'autre s'appréhende comme un écran-miroir à partir duquel l'on saisit la figure de l'auteur-narrateur. Dans *L'Enfant* cette forme d'amitié est perceptible dans les épisodes où les personnages se rencontrent autour d'un objectif commun et qui les unit, comme en témoigne l'extrait suivant :

> Nous avons fait une partie de bateau : personne ne sait ramer, et nous avons failli nous noyer dix fois. Ah ! nous nous sommes bien amusés ! On m'avait voulu nommer capitaine. « Des blagues ! nommez Michelon ; moi, je me couche. « Et je me suis étendu dans le bateau, regardant le soleil qui me faisait cligner les yeux, et trempant mes mains dans l'eau bleue... (*L'E*., p. 229).

Dans cet extrait textuel, c'est grâce à la relation réciproque, autour des rapports de confiance, d'harmonie, de sentiment réciproque d'affection et surtout de collaboration que l'image de l'enfant nous est révélée. Le prenom personnel « nous » suppose qu'il faut chercher « dans l'œil d'autrui un jugement sur soi, rend compte de l'importance de l'autre dans cette recherche personnelle » (M. Crouzet, 1976, p. 114). Car en fait, « Le regard extérieur est considéré ici comme plus compétent pour juger de son intimité », écrit Sabine Ceysson. L'amitié se fait ainsi présence et dévoilement du moi. Et, selon Michel Grouzet (1976), l'autobiographie vise la reconquête, la réinvention, la reconstruction du moi qui s'échappe. C'est toute la symbolique ici de la mise en scène des souvenirs amicaux. Jules Vallès veut en quelque sorte reconstituer l'enfance de Jacques Vingtras, son double.

Demain j'aurai vingt ans d'Alain Mabanckou s'appréhende aussi comme une narrativisation des souvenirs amicaux. Dans ce roman fortement autobiographique, l'ami et moi sommes les deux faces d'une même pièce. La deuxième face, c'est-à-dire nous permet d'avoir la connaissance de « moi ». Les souvenirs amicaux sont perceptibles grâce au sentiment d'affection et de sympathie entre Michel et Lounès. Alain Mabanckou met en avant l'espérance de groupe pour donner une coloration autre à l'écriture de soi. En d'autres termes, l'espérance de groupe illustrée dans le corps textuel par l'amitié entre Michel et Lounès favorise l'être en commun (P. M. García, [En ligne]) des personnages relève de la nécessité de trouver une « voix alliée », pour reprendre Omer Massoumou, susceptible de faire ressurgir des profondeurs de l'oubli la vie sinon l'enfance du personnage principal.

> Lounès me dit :
> – Tu as raté quelque chose hier, je t'ai cherché partout. Et il me parle de la mère de Jérémie, la méchante qui insulte les mamans du quartier. Cette fois il paraît qu'elle s'était chamaillée avec son mari. […]. Je ris juste pour lui faire plaisir, car si aujourd'hui je suis allé le siffler trois fois devant leur parcelle pour qu'on vienne au bord de la rivière c'était pour lui montrer quelque chose, pas pour écouter les paroles de cette femme que je n'aime pas et qui a déjà insulté maman Pauline parce que son commerce marche trop. Alors je laisse Lounès finir son imitation.
> – Moi ! Moi ! Moi je veux bien te secouer ! Or Lounès a bien remarqué que je ne rie pas comme avant.
> – Tu as quelque chose à me dire, Michel... C'est là que je sors de ma poche une

> feuille de papier que je lui tends : –Tu peux remettre ça à Caroline? Il prend la feuille et commence à lire ce que j'ai écrit. Moi mon cœur n'est plus tranquille. Je ferme les yeux pendant quelques minutes. Lorsque je les rouvre, je vois son visage qui est tout immobile. Il ne me dit rien et recommence la lecture. Michel, c'est pas un poème que tu as écrit ! C'est bien, mais c'est pas ça. Dans un poème il faut que ça sonne pareil à la fin des lignes (*DJV,* p. 125-126).

Ce long dialogue dévoile ici cette pensée autre de l'autre, qui relie communauté, amitié et écriture de soi. En effet, ce qui saute aux yeux à la première lecture de cet énoncé, c'est le désir de faire communauté. Alain Mabanckou construit un discours marqué par une relation de sympathie-empathie entre son héros et Lounès; comme pour permettre à ces deux personnages issus d'une même communauté de se reconnaître à travers leur amitié complémentaire et autour d'une même quête : l'apprentissage de l'écriture *(« Michel, c'est pas un poème que tu as écrit ! C'est bien, mais c'est pas ça. Dans un poème il faut que ça sonne pareil à la fin des lignes* »).

La dimension pédagogique du discours de Lounès est la preuve que ce dernier est supérieur à Michel, en termes d'âge. La deuxième lecture montre que tout dialogue met l'accent sur la proximité et la ressemblance et affirme la primauté du soi-même. Cette primauté de soi-même constitue ce que nous appelons écriture autobiographique, parce qu'une autobiographie est le récit écrit qu'une personne réelle fait rétrospectivement de sa propre vie et aussi parce que ce dialogue aborde les thèmes liés à l'écriture autobiographique: récit d'enfance, récit d'une vocation, portraits des membres de la famille, premières rencontres, apprentissage de la vie sexuelle, ainsi que nous pouvons nous en convaincre à travers cet autre passage:

> Lounès m'avait donné le secret qui l'aidait à protéger madame Mutombo contre les méchants qui regardent trop les femmes et qui sifflent derrière comme s'ils appelaient un taxi-brousse dans la rue.
> Il m'avait alors dit : — Michel, je te jure que si tu mets du sucre dans le réservoir d'une mobylette, eh bien elle va tomber en panne et elle ne va plus démarrer. J'ai déjà fait ça, et c'était très marrant. Depuis ce jour-là, le monsieur n'embête plus ma mère ! (*DJV*, p. 38).

Cet énoncé s'inscrit dans la dynamique de ce qu'Éric Mélouchan nomme « roman de l'amitié », c'est-à-dire que cet énoncé s'inscrit dans la problématique générale des rapports interpersonnels et vient se nicher au cœur de l'entreprise de connaissance du moi. Grâce Lounès, le lecteur est en même de connaître l'enfance de Michel. C'est face et grâce à autrui que le moi se construit effectivement, et c'est face et grâce à lui qu'il peut se connaître, mieux, se révéler au lecteur, d'où la gamme rogatoire ci-après :

> Ces méchants, je veux les éliminer les uns après les autres. Je suis fort, moi. Oui, je suis comme Superman, comme Hulk, comme Astérix, comme Obélix, comme Spiderman, comme Zembla ou comme Blek le Roc. J'ai lu ce que ces vrais immortels ont fait, c'est Lounès qui me fait lire ça. Comme eux moi aussi j'ai des muscles qui gonflent quand je suis en colère (*DJV*, p. 42).

Dans les précédents énoncés comme dans celui cité supra, l'« inclination élective réciproque entre deux personnes » (J.-C. Fraisse, 1974, p. 11), en l'occurrence Lounès et Michel, place le roman d'Alain Mabanckou, comme celui de Jules Vallès, au cœur de l'intime. Ainsi, c'est parce que l'ami devient une duplication de soi, un miroir de soi-même que l'enfance du personnage-héros surgit. S'inscrivant dans la dynamique de récit rétrospectif, l'amitié entre Lounès et Michel porte en elle les caractéristiques de l'autobiographie. Il y a un engagement pris par Michel, que nous appelons tout le long de cette étude par Alain Mabanckou dédoublé, qui consiste à dire toute la vérité à son lecteur sur les évènements qui ont marqué son enfance.

Cette dynamique est réconfortée par l'amitié entre Monsieur Mutombo et Papa Roger, entre madame Mutombo et Maman Pauline, respectivement pères et mères biologiques de Lounès et de Michel. L'altérité de l'autre ici signifie que pour écrire son histoire, il faut puiser à la fois dans les souvenirs personnels et amicaux. Tout au long de la narration, l'enfance de Michel apparaît de deux manières : une première où le protagoniste fait une introspection et évoque son enfance sous forme de monologue remémoratif, et une seconde où grâce au pouvoir de l'amitié, l'enfance de Michel est connue grâce aux dialogues remémoratifs.

2. Du récit d'enfance au roman familial: stratégies d'élaboration de la singularité

Les romans *L'Enfant* et *Demain j'aurai vingt ans* s'inscrivent dans la dynamique du retour du « biographique » dans le récit. La mise en scène de l'enfance via les souvenirs corrobore ce que Wieviorka Annette appelle « l'ère du témoin » (Annette Wieviorka, 2005, p. 72). L'ère du témoin parce que autant que les auteurs dévoilent leur enfance sous « le signe d'égalité entre une narration littéraire (fictionnelle) et une narration historique en trouvant dans l'une et dans l'autre le même souci de la mise des événements en récit » (K. Thiel-Jańczuk, 2012, p. 344), autant ils traitent des relations entre cette enfance et la structure parentale.

Ce point est consacré à l'étude du lien entre l'enfant et sa filiation. Il s'agit de voir, contrairement à la première partie qui a été axée sur l'étude des ressemblances entre

Vallès et Mabanckou dans la fictionnalisation de l'enfance, quelle posture les deux auteurs adoptent et la part du singulier.

2.1. La figure de la filiation chez Jules Vallès

Dans le roman *L'Enfant* de Jules Vallès sont représentés presque tous les membres qui composent la famille du narrateur-enfant. L'auteur décrit pleinement les relations familiales : père/fils, mère/fils, oncle/neveu…quoi qu'il en soit, les rapports père/fils, mère/fils sont extrêmement fragiles. Déchirés, ils se nuisent et se détestent mutuellement. La structure du récit présente effectivement la figure de la filiation comme vouée toujours à assujettir ou à marginaliser l'enfant. L'écriture de l'enfance dans son rapport avec les figures parentales nous révèle un espace qui porte les marques du trauma. L'espace traumatique est perceptible à travers les violences morales et psychologiques ainsi que la violence physique que les parents exercent sur le fils.

De ce fait, sous la plume de Jules Vallès, la juxtaposition parents-enfant dans le récit du protagoniste Jacques Vingtras donne une bonne dose de la violence psychologique qu'il subit sous le pouvoir abusif de l'homme-père et surtout de la femme-mère. Cette juxtaposition est, dans ce cas, le signe de la violence morale faite à l'enfant, violence psychologique qui, à un moment ou à un autre, doit passer par la possession et surtout la confiscation de la liberté de l'enfant, d'une part, et l'infanticide psychologique de ce dernier, d'autre part. Le narrateur-enfant nous éclaire sur son sort en ces termes :

> Les collègues de mon père, quelques parents d'élèves, viennent faire visite, on m'apporte des bouts d'étrennes. « Remercie donc, Jacques ! Tu es là comme un imbécile. » On m'arrache tout et l'on enferme les étrennes sous clef. « Rien qu'aujourd'hui, maman, laisse-moi jouer avec, j'irai dans la cour, tu ne m'entendras pas ! rien qu'aujourd'hui, jusqu'à ce soir, et demain je serai bien sage ! (L'E, p. 101).

Ce fragment textuel dans lequel le regard ou la vision a tout le pouvoir de pénétrer dans l'intimité des pensées de l'enfant, « vise la révélation des détails intimes, personnels et traumatiques de la vie » (Havercroft, 2012: 160) de l'enfant, en tant que protagoniste du récit. L'invective sous la forme d'une comparaison prouve à suffisance derrière la figure maternelle que se cache un bourreau qui agit négativement avec pour seul but de réduire Jacques Vingtras à un objet rebu. D'un point de vue affectif, le discours du narrateur-enfant évoque implicitement un aspect malveillant et inadéquat du noyau parental, qui, au lieu de chérir l'enfant, recourt à l'invective et aux blâmes comme stratégie pour mieux éduquer l'enfant, comme en témoignent les fragments textuels ci-dessous:

> – J'espère que tu seras bien sage demain […]. Donnez donc de jolies choses à ce saligot, pour qu'il les abîme. » (p.103).
> - Je ne veux pourtant pas mourir à cette place ! Puis je ne dois pas écouter ma mère qui est debout, dans cette position indifférente, m'isolant d'elle avec l'apparence du mépris ; Jacques, tu as trop tardé déjà ! (p. 137).

Dans l'un comme dans l'autre énoncé, le rejet de l'enfant semble être le motif obsédant du discours. Les confidences de Jacques Vingtras sur la tyrannie mortifère de sa mère modifient la psychologie de tout lecteur du roman *L'Enfan*t. En fait, le lecteur, se mettant dans la peau de l'enfant, se sent lui aussi affecté psychologiquement. Si à la première vue la mère est par définition douceur et protection, Jules Vallès nous présente une nouvelle configuration de la mère: celle classée sous le terme psychologique « d'emprise » ; en tant qu'atteinte portée à l'enfant en quête de liberté et surtout d'amour. La blessure psychologique se révèle, cela va sans dire, dans la privation de liberté chez l'enfant.

D'ailleurs, pour punir son fils, madame Vingtras use de ses moyens, comme en témoigne l'extrait suivant : « *Je ne veux pas le battre, reprit ma mère, mais comme je sais qu'il se plaît bien avec vos fils je l'empêcherai de les voir ; ce sera une bonne correction.* » (*L'E*., p. 158). La privatisation de toute activité susceptible de contribuer à l'épanouissement de l'enfant, en l'occurrence, l'empêchement de fréquenter les enfants de la famille Faure, dévoile à juste titre cette relation d'emprise. Le discours de la mère est révélateur d'un environnement asymétrique mettant au centre les relations de dominant/dominé. À côté de la violence psychologique peu perceptible, la figure de la filiation brille surtout par la violence physique.

En effet, le père comme la mère font de l'enfant, le réceptacle direct de leur barbarie. Le dispositif du récit entre dans le cadre de ce que nous avons appelé roman de la « maltraitance parentale ». Maltraitance parentale, parce que l'enfant est soumis à un traitement inhumain. Le discours inaugural du récit indique bien un environnement hostile à l'épanouissement de l'enfant, comme en témoigne l'extrait suivant:

> Ai-je été nourri par ma mère? Est-ce une paysanne qui m'a donné son lait ? Je n'en sais rien. Quel que soit le sein que j'ai mordu, je ne me rappelle pas une caresse du temps où j'étais tout petit ; je n'ai jamais été dorloté, tapoté, baisoté ; j'ai été beaucoup fouetté (p. 6).

Les questionnements flous du début et le rythme lent des phrases n'en font que mieux ressortir la fulgurance de la chute : « j'ai été beaucoup fouetté ». Car il est bien question de cela dans *L'Enfant* : d'une enfance marquée par les coups (S. Michineau [En

ligne]). Jacques Vingtras, enfant-narrateur et protagoniste de l'histoire, nous présente dans ce propos liminaire un environnement hostile, qui engendre un préjudice pour la santé de l'enfant.

D'ailleurs, il poursuit : « Ma mère dit qu'il ne faut pas gâter les enfants, et elle me fouette tous les matins ; quand elle n'a pas le temps le matin, c'est pour midi, rarement plus tard que quatre heures » (p. 6). Dans cet énoncé, la forme usuelle la plus visible reste néanmoins, par définition, les coups portés à l'enfant, ainsi que le martyre qu'il subit. Pour justifier cette esthétisation de la violence active, nous pouvons également évoquer le chapitre du roman intitulé « Le Départ ».

En effet, dans ce chapitre, l'auteur joue sur la polysémie du mot « sanglé » inventé pour l'occasion par lui : « […] c'est moi, moi le fouetté, le battu, *le sanglé*, qui suis là ». « Sanglé » (en italique dans le texte) est mis en exergue, car le néologisme a la particularité d'allier le lien du sang à la souffrance. La relation filiale lie bien évidemment viscéralement Jacques à sa mère, mais elle représente également pour lui une écorchure à vif puisque c'est ce même sang qui se répand lorsque sa marâtre le brutalise ; d'où le rythme « le fouetté, le battu, *le sanglé* », comme si « *le sanglé* » était perçu par Vallès comme un équivalent synonymique des deux autres termes le précédant.

Dans le langage de l'enfant-narrateur, la violence qu'il subit semble être une pratique acceptable, d'autant plus que les parents pensent que c'est en soumettant Jacques à un traitement inhumain qu'ils parviendraient à son éducation. L'écrivain compose une image sociale en inadéquation avec les lois. Qu'il s'agisse du père ou de la mère, l'enfant perçoit le noyau familial comme un enfer. Effectivement, lorsque Jacques Vingtras évoque les figures parentales, il ressort ce qui les caractérise et qu'ils ont de commun : la maltraitance de l'enfant, comme nous pouvons le découvrir dans les extraits textuels ci-dessous :

> **-** Ma mère apparaît souvent pour me prendre par les oreilles et me calotter. C'est pour mon bien ; aussi, plus elle m'arrache de cheveux, plus elle me donne de taloches, et plus je suis persuadé qu'elle est une bonne mère et que je suis un enfant ingrat (p. 19).
> - Mon père m'a souvent cogné la tête contre l'angle, quand je regardais le ciel par la fenêtre au lieu de regarder dans les livres. Je ne l'entendais pas venir, tant j'étais perdu dans mon rêve, et il m'appelait « fainéant », en me frottant le nez contre le bois. (p. 314).

Ici, le discours de l'enfant qui s'apparente à un témoignage cause des traumatismes physiques. La mère comme le père, les deux ne donnent plus à voir comme les sources protectrices de l'innocence de leur fils, mais plutôt comme les bourreaux. Pendant que la mère apparaît pour prendre les oreilles de l'enfant et les calotter, mieux lorsqu'elle est

contente de gifler son fils « *Je donnerais beaucoup pour recevoir une gifle; ma mère est contente quand elle me donne une gifle, – cela l'émoustille, c'est le frétillement du hoche-queue, le plongeon du canard, – elle s'étire et rencontre la joue de son fils. Quelle joie pour une mère de le sentir à sa portée et de se dire: c'est lui, c'est mon enfant, mon fruit, cette joue est à moi, – clac* ! » (p. 135), le père qui estime que c'est dans le châtiment de leur fils que réside le plaisir, entre dans la danse et, à son tour, prend la tête de Jacques et la cogner contre l'angle.

2.2. La figure de la filiation chez Mabanckou

La configuration du récit d'enfance dans *Demain j'aurai vingt ans* place les figures parentales sous les signes d'un retour vers le passé. Ce passé loin d'être douloureux pour l'enfant comme nous l'avons montré dans la rubrique consacrée à *L'Enfant,* se lit sous le signe de l'éloge et de l'acceptation. Certes, le récit d'enfance, nous l'avons souligné, est un récit d'adulte, mais il est porté par la voix d'un enfant ayant emmagasiné tout ce qu'il a vu et tout ce qu'il a entendu.

Le cheminement du récit nous dévoile un enfant, Michel, très attaché à la structure parentale. Qu'il s'agisse de la mère ou du père, l'enfant protagoniste du récit fait de leur présence une présence d'amour. En effet, dans le couple père-fils et mère-fils, s'inscrit dans la dynamique de ce que Caroline Eliacheff et Nathalie Heinich nomment « la mère plus mère femme » (C. Eliacheff et N. Heinich, 2002, p. 100) et le « père plus que homme », c'est-à-dire des entités qui écartent tout dans sa vie en faveur de son fils. C'est l'image que Michel nous donne de Maman Pauline et Papa Roger, comme l'atteste l'extrait ci-après :

> Un moustique très en colère peut-être le chef de la bande-m 'a piqué au-dessus de l'œil qui est maintenant gonflé on dirait que- c'est un diable qui m'a donné un coup de poing invisible. Maman Pauline m'a mis un peu de graisse de boa dessus et m'a consolé :-Michel, ne t'en fais pas, ton œil va guérir avant le coucher du soleil. La graisse de boa, c'est avec ça qu'on me soignait quand j'étais petite.

Dans le discours de l'enfant-protagoniste du récit, les figures parentales portent une connotation positive. La mère « plus que mère » est décrite sous l'angle classique : elle valorise le fils et lui montre son affection. L'enfant-narrateur fait implicitement l'éloge de sa mère. Le discours qu'il prononce vante les mérites, l'attention que sa mère lui porte. L'on découvre ici la figure d'une mère bienveillante. Le discours de la mère à des effets confortants sur la personnalité du fils. En effet, choisir de mettre « un peu de graisse de

boa » sur le corps de son fils piqué par les moustiques symbolise un acte d'amour d'une mère pour son fils. Maman Pauline est mère protectrice ainsi que le prouve cet autre énoncé :

> Lounès regarde une nouvelle photo que ma mère a posée sur l'armoire. On l'a prise il y a quelques jours seulement quand, avec mon père et ma mère, on est allés acheter mes chaussures Spring Court au magasin Printania où on vend les pommes, les raisins et beaucoup de fruits qui viennent d'Europe. Au retour, on s'est arrêtés dans un bar de l'avenue de l'Indépendance. Un photographe est entré avec son appareil, il a forcé mes parents pour qu'on prenne une photo : Regardez-vous donc ! Vous êtes beaux tous les trois, la photo va être magnifique I Je vous promets que si elle n'est pas belle vous ne paierez rien. Ma mère a dit non parce qu'il ne faut pas qu'on gaspille l'argent pour rien. Mais mon père a écouté le baratin du photographe qui racontait que c'est avec son appareil photo qu'il nourrit ses dix enfants, que depuis un mois il n'a pas eu un seul client (DJV, p. 76-77).

Cet énoncé est la preuve que la famille que nous présente l'enfant qui relate les faits par réminiscence est une structure relationnelle parfaite. *L'intermédia* photographique qui inscrit le récit dans ce qu'Etienne-Mari Lassi nomme perception visuelle, témoigne le fait que le narrateur adulte magnifie les réalités psychiques. Toujours dans la même dynamique, la figure parentale se veut aussi le lieu d'apprentissage pour l'enfant. L'écriture de l'enfance dans son rapport avec la famille sous-entend l'idée d'un enfant faisant son apprentissage.

Le personnage de Michel exprime mieux cette idée. En effet, cet enfant, à la fois personnage-auteur-narrateur, nous présente un univers familial favorable à l'apprentissage. Tout est mis en œuvre par les parents pour contribuer à la formation de l'enfant. Quand Papa Roger évoque la guerre d'Iran et surtout la chute du Chah, les informations que la radio « La Voix de l'Amérique transmet, lesquelles informations sont décortiquées et rendues claires pour permettre à Michel et Maman Pauline, d'en tirer profit, cet acte s'inscrit sans ambages dans la dynamique de l'apprentissage. Cela permet de construire la socialité de l'enfant, comme l'atteste l'extrait suivant :

> Guy Folly parle de l'Iran. Il explique où ce pays se trouve et quelle langue on parle là-bas, une langue que nous on ne parle pas. J'entends des noms difficiles à prononcer et des endroits que je ne connais pas. Papa Roger nous répète que l'Iran c'est très loin en Asie occidentale, et leur capitale c'est Téhéran. Et quand je lui demande si les Iraniens ont la même monnaie que nous, il me dit que non (DJV, p. 115).

Ce court paragraphe est porteur de sens. On y apprend que le processus que tentent d'élucider l'enfant-narrateur et le héros du récit est un processus d'apprentissage. La situation géographique du pays et les précisions sur la langue qu'on parle là-bas, réconfortent la thèse de la structure parentale comme lieu d'apprentissage. Le discours du père s'assimile à court de géographie.

Alain Mabanckou, en revenant en arrière, met en valeur la place de la famille dans le processus de construction de sa socialité. La figure du père fait irruption dans le discours remémoratif de Michel comme pour montrer la place de celle-ci dans l'orientation, l'éducation de l'enfant. Le rapport à la famille est très bénéfique pour le jeune Michel. D'ailleurs, dès l'incipit du roman, parlant de la religion comme « opium du peuple », Maman Pauline exhorte son fils à faire la bagarre si « quelqu'un le traite d' « opium du peuple » :

> Maman Pauline m'a expliqué que si quelqu'un te traite « opium du peuple » il faut que tu fasses la bagarre tout de suite parce que c'est une insulte grave et que tonton René ne peut pas utiliser un mot très difficile comme « opium » juste pour rire. C'est depuis ce temps que lorsque je fais des bêtises maman Pauline me traite « opium du peuple ». Moi-même, dans la cour de récréation, quand certains camarades m'embêtent trop je les traite « opium du peuple » et on se bagarre à cause de ça (p. 14).

La dimension éducative de la famille n'est donc plus à contester aux égards de l'extrait que nous venons de citer. La famille que présente Alain Mabanckou est une famille édifiante. L'intervention auprès de l'enfant consiste en mise en conformité avec les mœurs et les usages établis ; même si dans l'énoncé que nous avons cité, la mère semble sortir la pensée de Karl Marx de son contexte, pour lui doter d'une connotation selon son entendement. Si l'on revient un instant aux origines, on constate que la littérature dite « édifiante » s'inspirait de l'exemplum, avec une morale explicite et un récit entièrement asservi à l'illustration d'une règle ainsi démontrée. Il s'agissait donc bien de ce qu'Isabelle Nières dénomme une « littérature pédagogique (…) où la fiction est au service de l'éducation » (2009, p.31-32).

Conclusion

En somme, notre réflexion « Écriture de l'enfance et filiation dans *L'Enfant* de Jules Vallès et *Demain j'aurai vingt ans* d'Alain Mabanckou : stratégies d'élaboration d'une esthétique de la singularité » s'est fixée comme but d'étudier dans une perspective comparatiste et posturologique, la mise en scène de l'enfance dans deux fictions, l'une

française et l'autre, francophone. Dans les deux cas, nous avons posé la problématique sur la manière dont l'enfance émerge dans *L'Enfant* de Jules Vallès et *Demain j'aurai vingt ans* d'Alain Mabanckou et leur rapport à la filiation.

Dans l'un comme dans l'autre roman, les figures des enfants émergent dans les jeux de souvenirs : les souvenirs littéraires et les amitiés infantiles. Les premiers livres lus, les amitiés des premières heures sont la marque de fabrique de la figure de l'enfance dans les romans étudiés. Ils font respectivement d'Alain Mabanckou et de Jules Vallès des écrivains mémorialistes. Mémorialistes, parce que leur écriture fonctionne comme une libération et même une restitution d'expérience vécues-évocation spontanée, instinctive, intense, émotive. Quoi qu'il en soit, la singularité dans la fictionnalisation de l'enfance réside dans le rapport de l'enfant à la figure filiale. Alors que les rapports parents-fils ou mère-fils et père-fils que développe Jules Vallès se lisent sous le signe de la douleur et de la marginalité (le fils est réceptacle de la violence parentale.

Les deux entités dont la mission première est de protéger l'enfant, exercent sur une tyrannie mortifère) ; chez Alain Mabanckou, les rapports fils-parents ou fils-mère et fils-père, mettent en exergue une dynamique autre que celle que nous avons examinée chez Vallès (la maltraitance parentale à travers les violences psychologique et physique de madame Vingtras sur son fils Jacques Vingtras). Chez l'écrivain congolais, l'évocation des figures parentales s'opère au moyen de l'éloge et de l'acceptation. L'enfant considère d'ailleurs l'environnement parental comme le véritable lieu d'apprentissage de la vie. L'écrivain adulte se souvient de ses parents comme pour continuer le deuil ; le travail de deuil étant compris comme écrire pour pallier au manque.

Références

Bassou, Muriel. *Représentations et pratiques de l'amitié : du cercle au jeu, du don à la collaboration*, Thèse de doctorat, Université de Grenoble, in https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01124024, consulté le 20 août 2021.

Bosi, Alfredo (1978). *Historía Concisa da Literatura Brasileira,* São Paulo, Cultrix.

Calvet, Jean (1930). *L'Enfant dans la littérature française des origines jusqu'à nos* jours, Paris VIe, F.Lanore, (2 volumes).

Crouzet, Michel (1976). «Écriture et autobiographie dans *la Vie de Henry Brulard*» in *Stendhal et les problèmes de l'autobiographie*, Grenoble, Presses Universitaires De Grenoble.

DO CARMO BOTARO, Mirella (2016). « La mémoire de l'enfance au Brésil et au Congo : une analyse de José Lins do Rego et Alain Mabanckou », paru dans Loxias, 54, mis en ligne le

16 septembre. Disponible:http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=8456., consulté le: 15 mai 2021.

Doroszczuk Catherine (1988). « Le récit impudique: Réception du Récit d'enfance à la fin du XVIIIème siècle », *Cahiers sémiotique textuelle,* n°12, Paris X.

Dosse, François (2005). *Le pari biographique. Ecrire une vie*. Paris, La Découverte.

Eliacheff Caroline et Heinich Nathalie, 2002, *Mères-filles : Une relation à trois,* Paris, Albin Michel.

Fraisse Jean-Claude (1974). *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin.

Ilham Aimeur.*L'amitié dans Le dernier ami de Tahar Ben Jelloun*, Mémoire de Master, Université Mohammed Seddik Ben Yahia Jijel.

Katarzyna Thiel-Jańczuk (2012). « Vivre l'histoire : récit biographique et filiation – le cas de Jean Rouaud », *Études Romanes DE BRNO*, n°33, Vol.1.

Lejeune Philippe (1996). Le pacte autobiographique, Paris, Seuil.

Mabanckou Alain (2010). *Demain j'aurai vingt ans*, Paris, Gallimard.

Marthe Robert (1972). *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Grasset.

Martínez García Patricia, « Penser l'autre autrement: communauté, amitié, écriture. Le dialogue impossible: Maurice Blanchot- Louis-René des Forêts ». Disponible: https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12367.pdf, consulté le: 09 mai 2022.

Maisonneuve, Jean (1993). *Psychosociologie de l'amitié,* Presses Universitaires de France, Coll*. « Psychologie sociale »*

Meizoz, Jérôme (2007). *Postures littéraires: Mises en scène moderne de l'auteur,* Editions Slatkine.

Meizoz Jérôme. (2011). *La fabrique des singularités. Postures littéraires,* Editions Slatkine.

Michineau, Stéphanie, « La maltraitance maternelle dans la trilogie de Jules Vallès 1876-1886 », Disponible:w.w.w.ledireetlecrire.com/1/upload/merechezjulesvallesmichineau.pdf, consulté le: 28 septembre 2021.

Nières-Chevrel, Isabelle (2009). *Introduction à la littérature de jeunesse*, Paris, Didier Jeunesse.

Noha, Ahmed Abou Sédéra (1997). *Point de Vue et Récit d'Enfance dans L'Enfant de Jules Vallès, La Grande Maison de Mohamed Dib et Les Jours de Taha Hussein. Etude de sociocritique comparée,* Thèse de Magistère, Université du Caire.

Unzué, Unzué Antonio (2017). «L'image de la mère dans les romans autobiographiques de Lionel, Duroy », *Çédille, revista de estudios franceses,* n°13.

Vânia, Rego, « Le fils devient père: la place du récit de filiation dans l'oeuvre de José Luís Peixoto », *Revista de Estudos Literários* 8, 2018, https://doi.org/10.14195/2183-847X_8_12, consulté le: 24 mars 2022, p. 301-325.

Vallès, Jules (2000). *L'Enfant*, Paris, Gallimard.

Viart, Dominique (2009). Le silence des pères au principe du « récit de filiation ». *Études françaises*, *45*(3), p.95–112. Disponible: https://doi.org/10.7202/038860ar consulté le 24 mars 2022.

Wieviorka, Annette (2002). L'Ere *du témoin*, Paris, Hachette Littératures, coll., « Pluriel ».

Reçu le: 22/06/2022

Accepté le: 05/09/2022

Para citar este texto (ABNT): NOMBO, Augustin. Écriture de l'enfance et filiation dans *L'Enfant* de Jules Vallès et *Demain j'aurai vingt ans* d'Alain Mabanckou : stratégies d'élaboration d'une esthétique de la singularité. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.385-406, jul./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Nombo, Augustin. (jul./dez.2022). Écriture de l'enfance et filiation dans *L'Enfant* de Jules Vallès et *Demain j'aurai vingt ans* d'Alain Mabanckou : stratégies d'élaboration d'une esthétique de la singularité. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 385-406.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.407-424 | jul./dez. 2022.

A mulher bahiana e a luta contra o preconceito histórico no esporte em São Francisco do Conde (BA, Brasil)

Maria Clara dos Santos Conceição*
ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-1299-807X

Resumo: Os esportes são importantes na nossa vida porque proporcionam momentos de lazer e da conquista da melhor qualidade de saúde físico-emocional estável. Nisso, a sociedade tem rotulado esportes classificando-os como masculinos ou femininos. A mulher brasileira tem sentido preconceito e exclusão em alguns esportes considerados “esportes para homens”, como é o caso do futebol, basebol, golf, boxe entre outros. Hoje se discute igualdades entre homens e mulheres e os debates se estendem ao esporte. O preconceito e exclusão ainda acontecem não apenas nas zonas urbanas, mas também nas rurais, daí que se questiona: quais os motivos que levam os homens a excluir mulheres (de forma preconceituosa) quando praticam o boxe? Avançam-se hipóteses de que as mulheres podem se defender das agressões físicas feitas por homens; As tradições e as religiões não permitem que homens sejam iguais as mulheres. É uma pesquisa de campo realizada numa academia de boxe de São Francisco de Conde (BA) com cinco homens e cinco mulheres boxistas. Da pesquisa se conclui que as mulheres podem exercer a prática esportiva (o boxe) sem o sentimento de inferioridade em relação aos homens. As mulheres devem buscar espaço na sociedade independente de raça, sexualidade ou religião, sem querer igualar-se aos homens, pois elas têm características e qualidades próprias.

Palavras-chave: Direitos; Mulher; Preconceito; Esporte.

The bahiana woman and the fight against historical prejudice in sport in São Francisco Do Conde (BA, Brazil)

Abstract: The sports are important in our lives because they provide moments of leisure and the achievement of the best quality of stable physical-emotional health. In this, society has labeled sports classifying them as male or female. The Brazilian woman has sensed prejudice and exclusion in some sports considered "sports for men", as is the case of soccer, baseball, golf, boxing among others. Today gender equality is discussed and debates are extended to sport. Prejudice and exclusion still occur not only in urban but also in rural areas, hence the question: what are the reasons why men exclude women (in a biased fashion) when they practice boxing? Hypotheses are advanced that women can defend themselves against physical aggression by men; Traditions and religions do not allow men to be equal to women. It is a field survey conducted at a boxing academy in São Francisco de Conde (BA) with five men and five women boxers. The research concludes that women can practice sports (boxing) without the feeling of inferiority in relation to men. Women must seek space in society independent of race, sexuality or religion, without wanting to equate with men, because they have characteristics and qualities of their own.

Keywords: Rights; Woman; Preconception; Sport.

Wansati wa le Bahia ni ku lwisana ni xihlawuhlawu xa matimu eka mintlango eSão Francisco do Conde (BA, Brazil)

Abstract: Mintlangu i ya nkoka evuton’wini bya hina hikuva yi nyika minkarhi yo wisa na ku fikelela khwalithi ya kahle ya rihanyo leri tiyeke ra miri-mintlhaveko. Eka leswi, vaaki va thya mintlangu hi ku yi hlawula tanihi ya xinuna kumbe ya xisati. Vavasati va le Brazil va titwe va ri ni xihlawuhlawu ni ku hlongoriwa eka mintlango yin’wana leyi tekiwaka tanihi “mintlangu ya vavanuna”, yo tanihi

* Bacharel em Humanidades pela Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Campus dos Malês, pesquisa coordenada/orientada pelo Prof. Dr. Alexandre António Timbane.

bolo ya milenge, baseball, golf, mabokisi, exikarhi ka yin'wana. Namuntlha, ku vulavuriwa hi ku ringana exikarhi ka vavanuna na vavasati naswona minjhekanjhekisano yi anama ku ya eka mintlangu. Ku va na xihlawuhlawu na ku hlongoriwa swa ha endleka ku nga ri etindhawini ta le madorobeni ntsena, kambe na le makaya, hi swona ku nga xivutiso: hi swihi swivangelo leswi endlaka leswaku vavanuna va hlongola vavasati (hi ndlela ya xihlawuhlawu) loko va titoloveta mabokisi? Ku yisiwe swiringanyeto swa leswaku vavasati va nga tisirhelela eka ku hlaseriwa emirini hi vavanuna; Mindhavuko ni vukhongeri a swi pfumeleli vavanuna leswaku va ringana ni vavasati. I ndzavisiso wa nsimu lowu endliweke eka ndhawu yo endla vutiolori ya mabokisi eSão Francisco de Conde (BA) laha ku nga ni vavanuna va ntlhanu ni vatlangi va ntlhanu va vavasati va mabokisi. Vulavisisi byi gimeta hi ku vula leswaku vavasati va nga titoloveta mintlangu (boxing) handle ko titwa va ri ehansi loko va pimanisiwa na vavanuna. Vavasati va fanele ku lava ndhawu eka vaaki ku nga khathariseki rixaka, rimbewu kumbe vukhongeri, handle ko lava ku ringana na vavanuna, tani hi leswi va nga na swihlawulekisi na timfanelo ta vona.

Marito ya nkoka: Timfanelo; Vavasati; Ku tika ka ha ri emahlweni; Mintlangu.

Introdução

A sociedade brasileira é formada por um conjunto de ideologias e crenças cultuais que estabilizam ou mesmo desestabilizam as normas de ser e de estar. Algumas ideologias prejudicam a boa convivência, outras separam e criam divergências entre indivíduos. As diferenças entre homens e mulheres resultam dessas ideologias que visam colocar o homem em vantagem ou ainda ser superior à mulher. As diversas versões de Bíblias Sagrada deixa bem escancarado. Aliás, o IBGE (2010, p.203) identificou que no Brasil 65% da população é católico romano, 13,4% é Evangélicos pentecostais/neopentecostais, 8% sem religião, 4,1% é Evangélico de Missão, 2,7% é de Outras religiosidades, 2% é espírita e 4,9% é Evangélico não determinado.

Como se pode observar, estamos diante de uma pressão ideológica machista religiosa, mas também cultural e político[1]. Estamos habituados com a ideia de que existe roupa para o homem e para a mulher, existe brinquedo para menino e brinquedo para menina, existem trabalhos para homens e trabalhos para mulheres ou ainda, existem espaços para homens e para mulheres, até cores para cada um dos gêneros. Há culturas que proíbem mulheres de dirigir viaturas, de jogar futebol e observamos uma descriminação clara e clássica entre homens e mulheres. Essas construções sociais e culturais estão enraizadas de tal forma que se torna automática no uso prático na sociedade brasileira. Falando sobre a cultura moçambicana, Timbane e Nhavenge (2018) mostram como no grupo tsonga há uma marcação rígida e clássica do gênero. Nos tsongas é o homem que casa a mulher e não o contrário. Qualquer tentativa de uma ação contrária, a mulher é acusada de "vulgar", "indecente", "interesseira", "mulher da vida",

[1] Vídeo do Jornal o Globo de 3 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XneG8mC5CGo>.

etc. Essa ideia causa inúmeros problemas na cultura, especialmente no que diz respeito à afirmação da mulher devido a uma carga de tabus e regras transmitidas especialmente para mulher vinda da cultura e da religião “ditas conservadoras”.

Falando sobre “A influência da mulher no mundo: família, religião e sociedade”, Paixão (2012) mostra como a desigualdade de gênero está presente na sociedade, impulsionada pela religião, pois a Bíblia estabelece de forma clara os direitos e os deveres do homem e da mulher, deveres esses que não comungam com a ideia da igualdade. Paixão argumenta que a Bíblia apresenta ideias que não podem ser discutidas nem postas em causa porque a palavra de Deus é a verdade absoluta. Os esportes são importantes na nossa vida porque proporcionam momentos de lazer e da conquista da saúde que é o bem mais precioso. Praticar esporte é um modo de procurar uma saúde físico-emocional estável. A nossa sociedade rotula os esportes em gênero. É frequente ouvirmos falar que há esportes para homens e para mulheres. Cidadãos ou cidadãs que praticam esportes “ditos” contrários são criticados (as) e são desmotivados (as) para que possam desistir.

A mídia brasileira também propala esse preconceito tanto que na televisão só se assiste futebol masculino deixando de lado o campeonato brasileiro feminino. Sendo assim, a presente proposta pretende mostrar o lado menos visível, isto é, o lado das mulheres que são as mais sofredoras nesse preconceito, tal como veremos mais adiante. Tal como acontece com a divisão social do trabalho, o esporte tem a tendência à essa ideia. Por isso mesmo, há esportes para homens e para mulheres. O presente trabalho pretende desconstruir essa ideia fazendo com que todos (homens e mulheres) possam participar na busca dos direitos que cabem a cada um(a). A presente pesquisa surgiu da observação da discriminação sofrida por mulheres praticantes de boxe numa academia da cidade de São Francisco do Conde (BA). Muitas pessoas (especialmente homens) desencorajam mulheres que praticam boxe; Outros afirmam que mãe de família, do lar e de boa índole não pode praticar boxe porque ensina agressividade aos filhos; Outros afirmam que mulher que pratica boxe quer se defender da violência física do marido, o que faz com que o marido desta, sofra *bullying* (chacota) entre amigos e vizinhos: “...vai apanhar”.

Em pesquisas localizamos o filme “Menina de Ouro” que fala de uma mulher que buscou incessantemente realizar o seu sonho de se tornar uma boxeadora, lutando contra todas as barreiras e preconceitos, mas sem desistir. Esse filme motivou-nos a procurar compreender como o preconceito afetava socialmente a mulher e qual discurso

acompanha essa ideia. Um dos espaços a partir dos quais se pode refletir as relações de gênero que permeiam a sociedade é o esporte. Tendo em vista o boxe como um espaço tradicionalmente ocupado por homens que produtores de valores associados a masculinidade, a pesquisa visa analisar as questões de gênero que permeiam a inserção e a permanência de atletas femininas da Cidade de São Francisco do Conde (BA).

O convívio no mundo do Boxe, através da participação em treinos propiciou afirmação e compreensão sobre questões de gênero, assim como construções sociais e linguísticas que produzem os sujeitos, seus corpos e suas subjetividades. Dessa forma, homens e mulheres se constituem em contextos históricos, através das diferentes experiências que constroem em suas vidas, produzindo múltiplas formas de vivenciar masculinidades e feminilidades. Vivendo numa sociedade machista observa-se que existe preconceito na nossa sociedade que qualifica os esportes por sexos. Essa ideia milenar está enraizada na nossa sociedade. A presente pesquisa visa quebrar essa ideia tradicional mostrando que não existem esportes masculinos e femininos. A mulher procura se emancipar nos últimos tempos ocupando espaço no mundo esportivo, e assim quebrando paradigmas existentes na sociedade. A escolha deste tema visa combater o preconceito das pessoas, ao verem, mulheres independentes da idade, do estado civil ou da religião praticando o boxe e outras modalidades esportivas, supostamente denominadas masculinas.

A mulher brasileira tem sentido preconceito em alguns esportes considerados “esportes para homens”. O boxe é um desses esportes que coloca a mulher em segundo plano. Hoje se discute bastante a questão das igualdades entre homens e mulheres, afinal de contas, todos somos iguais. O preconceito ainda acontece nos dias de hoje e por isso se questiona: quais os motivos que levam as pessoas, a terem uma visão preconceituosa, para com as mulheres que praticam boxe? A primeira hipótese é a de que a nossa sociedade tem classificado o boxe como esporte masculino daí que há uma ideia preconceituosa que coloca o boxe como um esporte supostamente masculino. A segunda hipótese é a sociedade enxerga as mulheres como frágeis, incapazes e dotadas supostamente de atividades femininas, como a maternidade atividades voltadas para educação dos filhos e para culinária.

A questão mulher varia de cultura para cultura, de povo para povo, de etnia para etnia. O estudo de Timbane e Nhavenge (2018) mostra que há duas formas na organização social de diversos povos no mundo: os que se baseiam na linhagem matrilinear e os que lidam com a patrilinear. Na linhagem patrilinear, o homem tem espaço

mais privilegiado dominando a mulher em todos os aspectos. Na linhagem matrilinear é o contrário. Essa organização permite que haja diferenciação por gênero e perpetua as desigualdades sociais entre as pessoas. A dominação masculina, segundo Bourdieu resulta da primazia universalmente concedida aos homens e das estruturas sociais e "de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e de reprodução biológica e social" (Bourdieu, 2012, p.45). Esta ideia precisa ser revista na sociedade brasileira havendo necessidade de lutar pela igualdade dos direitos em diversas esferas da sociedade. De forma geral, a pesquisa visa analisar a descriminação e o preconceito na prática esportiva por parte das mulheres na Cidade de São Francisco do Conde. Especificamente, a pesquisa visa explicar as dificuldades encontradas pelas boxeadoras na prática do boxe; descrever o preconceito sofrido pelas mulheres que praticam o boxe; Conhecer aspectos qual influenciam a exclusão do esporte feminino.

1 Breve história sobre o boxe

Para falarmos sobre o preconceito no boxe é necessário em primeiro lugar conhecer a uma breve história (do surgimento) do boxe, seu funcionamento e as regras do jogo. O boxe surgiu na Inglaterra entre os séculos XVIII e XIX, cuja a prática era feita lutando de mãos nuas, tornando-se num esporte brutal e violento. Anos depois, o boxe começou a ser regulamentado, especialmente em 1867 com a formulação das Regras de Queenberry. O boxe é um desporto olímpico desde o seu surgimento, embora não tendo sido incluído nos Jogos Olímpicos de 1912, em Estocolmo já que nessa altura o esporte era proibido na Inglaterra. Com o passar dos anos foram surgindo muitas variações do boxe, sendo que as mais famosas são a tailandesa Muay Thai e a francesa Savate.

O ringue de boxe é de forma quadrada e devem ter por lado entre 4, 9 e 7 metros. Possui quatro cordas elásticas, com diâmetro entre 3 e 5 centímetros, sendo que devem estar penduradas nos postes a 41, 71, 102 e 132 centímetros de altura a contar do solo do ringue. Os postes devem ser revestidos e com uma superfície lisa para que não ocorra lesão ao pugilista quando acorrer embate contra um deles. O boxe é um esporte regulamentado, mas há diferença entre as regras do boxe olímpico e as do boxe profissional. O boxe olímpico tem de usar um protetor na cabeça enquanto no profissional é proibido usar. O boxe profissional vai até aos 12 *rounds* e para os homens são três *rounds* de três minutos cada. Para as mulheres, são quatro rounds de dois minutos. A

diferença do tempo e dos *rounds* resulta do estudo científico que mostra a diferença de formação biológica entre homens e mulheres.

O objetivo do boxe é acertar o maior número de golpes diretos no adversário, sendo que no final os juízes fazem uma votação entre eles até alcançar um veredito sobre qual dos atletas fez mais pontos com os golpes. Existem outras maneiras de se ganhar neste esporte que são: a) fazer com que o adversário caia 2 a 3 vezes na lona no mesmo *round* (o número depende da competição); b) fazer nocaute, sendo que o adversário cai no chão ou apoia-se nas cordas, e o árbitro conta até 10 e o atleta não consegue se levantar nesse tempo; c) o árbitro pode também marcar um nocaute técnico. Isso acontece quando um dos pugilistas leva vários golpes consecutivos e o árbitro considera que o pugilista não está em condições de reagir; d) quando um dos assistentes pode jogar a toalha ao chão, significando que está desistindo do combate.

2 Breve debate sobre a masculinidade do esporte na sociedade

A masculinidade no esporte e na sociedade é muito grande. As sociedades tradicionalistas têm uma visão segundo a qual só os homens podem praticar determinados esportes, sendo que colocam as mulheres como sexo frágil. Segundo (Goellner, 2006) por força legal, as mulheres foram proibidas de praticar determinadas atividades corporais e alguns esportes, pois o sexo feminino era considerado como a natureza frágil que não deveria se expor ao que inclusive poderia masculinizar. Além do aspecto legal, a prática de algumas atividades corporais poderia atrapalhar a função social primária: a maternidade e o dever de manter a feminilidade e graciosidade inerentes ao sexo feminino. Segundo Goellner (2006), as práticas pertinentes às fortalecer seus corpos mantendo ainda a ideia de regeneração da sociedade por força legal, as mulheres eram aquelas consideradas adequadas ao corpo feminino e que visassem Entretanto, ocorreram processos de transformação nos papéis sociais e na legislação, mudanças estas que se estendem aos âmbitos esportivos, profissional, familiar, entre outros, e que inclusive as coloca em posição visível na sociedade (Goellner, 2006).

Segundo Scott (1995, p.11 apud Conceição, 2009, p.748) “o gênero é um elemento constitutivo das relações sócias baseadas nas diferenças que distinguem o sexo; o gênero é uma forma primaria das relações significante de poder” de acordo com a definição tradicional de gênero, este pode ser usada como sinônimo de “sexo”, referindo-se ao que é próprio do sexo masculino, assim como do sexo feminino. No entanto, a partir do ponto de vista das ciências sociais e da psicologia, principalmente, o **gênero é**

entendido como aquilo que diferencia socialmente as pessoas, levando em consideração os padrões histórico-culturais atribuídos para os homens e mulheres (Butler, 2013). Por ser um papel social, o gênero pode ser construído e desconstruído, ou seja, pode ser entendido como algo mutável e não limitado, como define as ciências biológicas. Nos estudos biológicos, o conceito de gênero é um termo utilizado na **classificação científica e agrupamento de organismos vivos**, que formam um conjunto de espécies com características morfológicas e na atualidade, o mundo esportivo tem, em parte, incorporado a luta das mulheres para se apropriarem de espaços existentes e/ou para criar novos funcionais, refletindo a existência de ancestrais comuns e próximos.

A mulher submissa ao homem, no contexto religioso é vista como o modelo e o padrão a seguir. Este conhecimento parte do princípio de que a humanidade sempre hostilizou as mulheres e que elas vêm buscando hoje quebrar este paradigma e buscar o seu 'lugar ao sol'. Isso não significa que os padrões ou a visão hegemônica sobre a corporalidade feminina não tenham se alterado. Segundo Aldelman (2003), com a ruptura ou declínio da domesticidade feminina, o padrão da fragilidade começa a ceder terreno a um novo ideal, mais adequado à noção da mulher ativa que começa a construir-se nas primeiras décadas do século XX. Apesar desses progressos, mais evidentes nos países desenvolvidos, ainda em muitos outros países ocorrem problemas quando não há uma correspondência entre sexo e gênero, ou seja, quando uma mulher é considerada masculina, é chamada de machona, e um homem considerado feminino é chamado de afeminado (Hellembrand, Marinez Domenegheni, 2007, p.28).

Drumont (1980, p.85) define machismo "com um sistema de representação – denominação ligada a intimidade sexual". Significa que o machismo representa e articula relações reais e imaginárias, em que o homem se torna dominante com relação à mulher na sociedade (Drumont, 1980). O machismo se relaciona ao processo de dominação, disciplina e submissão da mulher perante o homem encontrado em muitos momentos na cultura e na história. O feminismo no Brasil inicia nos anos 1970 e tinha três tendenciais: a) feminismo liberal, b) feminismo socialista e c) feminismo radical.

> O feminismo(s) não constitui um momento ou discurso resentido, é um movimento inclusivo. Não acontece uma guerra pela supremacia da identidade feminina. Há sim uma batalha pelo fim das identidades rígidas. O feminismo não é uma guerra das mulheres pelas mulheres (CONCEIÇÃO, 2009, p.755).

O feminismo é um movimento de inclusão da mulher na sociedade. As mulheres querem estar inseridas no turbilhão de mudanças sociais que estas revoluções trazem, principalmente para se sentirem mais cidadãs.

3 Preconceito do gênero no boxe e a linguagem machista

Iniciamos esta parte debatendo aspectos do gênero que se ligam em muitos momentos com o preconceito. A nossa sociedade (urbana e social) está cheia de preconceito que procuram sempre diferenciar homens de mulheres. Quase todas as religiões quanto as crenças tradicionais nos trazem imagem distorcida da mulher tratando-a como elo fraco, que precisa de mais cuidado se compararmos com o homem. Bourdieu (2012, p.82, grifos do autor) explica que

> a dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (esse) é um ser-percebido (*percipi*), tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. Delas se espera que sejam "femininas", isto é, sorridentes, simpáticas, atenciosas, submissas, discretas, contidas ou até mesmo apagadas.

A nossa sociedade espera que a mulher tenha estas características que permitem a dominação, inclusivamente no esporte cuja situação é ainda mais grave, pois os homens acham que a mulher é incapaz. Ora, entendemos que a incapacidade é muito psicológica e cultural. Estudos de Bourdieu (2012), Goellner (2006), Paixão (2012), Souza (1994) e outros mostram que a mulher é capaz o suficiente do que muitos homens. O exemplo que daremos do filme assistido revela essa tese. Define-se por preconceito qualquer opinião ou sentimento concebido sem exame crítico. É um sentimento hostil, assumido em consequência da generalização apressada de uma experiência pessoal ou imposta pelo meio. Designa-se por racismo, o sistema de desigualdades de oportunidade, inscritas na estrutura de uma sociedade, que podem ser verificados apenas estatisticamente através da estrutura de desigualdades raciais, seja na educação, na saúde pública, no emprego, na renda, na moradia, etc.

Tal sistema, ainda que não exista independente de seus agentes. Os cidadãos de um estado, não podem ser confundidos, seja com a doutrina, seja com sistema de atitudes, seja com os comportamentos individuais concretos. Isso porque alguém de raça ou cor que historicamente usufrua de menos oportunidades de vida não necessita, para acabar numa posição de inferioridade social, ser discriminado, sofrer preconceitos ou ser

inferiorizada doutrinariamente. Estando ou não no mercado, a maioria das mulheres realiza tarefas que são indispensáveis para a sobrevivência dos indivíduos a sua volta. Com jornadas duplas, triplas ou quádruplas ainda são mulheres. Merecem que os homens puxem a cadeira quando vamos se sentar, mas não se deve olhar atravessado no ambiente de trabalho quando os ordenamos, até porque ordem é ordem. Freitas e Severo, (2015) apontam que,

> resultados acerca desta mudança social em relação ao papel da mulher evidenciam a necessidade de mudança nos pressupostos teórica – explanatórios da sociolinguística no Brasil. O censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 2010, por exemplo, aponta para o aumento de mulheres que são arrimo do lar, trabalhando fora de casa. Hoje, quem cuida dos filhos ainda é a mulher (babas, cuidadoras e profissionais de creches), mas não a mãe, e certamente o cuidado com o uso das formas linguísticas de prestigio como índice de ascensão social com as crianças sob seus cuidados e não é preocupação precípua destas mulheres como o seria para a mãe (FREITAS, SEVERO, 2015, p.7).

A mulher é um ser de força e grandeza, provedora da família, mãe, dona de casa, esposa e no olhar do homem isso não passa de pura obrigação e ainda são Insultadas. Nossa luta talvez nem seja contra o preconceito de gênero, porque esse é obvio que já conseguimos superar, seja mesmo para que todos passem a respeitar as supermulheres que somos e todos os papéis que exercemos. Ser mulher é lutar por causas que podem ser impossíveis e mostrar que podemos superá-las à cada dia. O filme “Menina ouro” da autoria Clint Eastwood, produzido no ano de 2005, mostra com muita clareza o preconceito de gênero. O mesmo conta, a história de uma garota determinada, que teve um sonho de tornar-se uma atleta do boxe. Ela procurou um treinador renomado e lhe pediu para treiná-la, ele imediatamente, recusa a proposta dizendo que não treinava mulheres. Orientou para que procurasse outra academia e que a mesma não tinha idade suficiente para praticar o boxe.

A garota insistentemente frequentava a academia para treinar solitariamente, procurando o treinador diariamente. Finalmente acabou sendo aceito oficialmente para treinar. Assim a atleta conseguiu alcançar seus objetivos. Pouco tempo depois, teve a carreira e sua vida interrompida por um golpe no ringue. O filme mostra com muita clareza o preconceito existente para com as mulheres na prática do boxe, por ser mulher e com idade elevada, sendo julgada por não estar apta para a prática esportiva. O filme nos mostra positivamente que, quando se tem determinação e força de vontade é possível chegar muito mais longe. Sendo assim, uma visão negativa que se mistura com o preconceito e pré-julgamento não leva a nenhum lugar. Pelo contrário constrói uma

sociedade opressora. Entretanto, o filme nos mostra a realidade que acontece na sociedade, por tanto, fazendo com que a sociedade venha analisar sobre a realidade referente ao preconceito e levando as pessoas a fazer uma análise de consciência que provavelmente culminará com a mudança de atitudes.

Por esta razão, um estudo de Fernandes e Mourão mostra que o boxe ajuda na construção de formas plurais de feminilidades marcadas pela força, determinação, garra e coragem (Fernandes & Mourão, 2013). Isso revela que a mulher é capaz de ganhar um protagonismo importante na construção da identidade e na afirmação própria. A luta que se coloca em jogo nestas ideias lida com preconceito social e cultural presente e enraizado na vida em sociedade. É importante observar que muitas doenças que atacam as mulheres na idade adulta e na velhice poderiam ser evitadas se as mulheres praticassem esportes enquanto jovem e/ou adulto. Por exemplo, as boxistas Adriana Araújo (60 kg) e Andreia (75 kg) foram classificadas na 15º e 25º posição respectivamente nos jogos olímpicos Rio 2016. Esse dado parece irrelevante, mas é muito importante para um país como Brasil onde o machismo é extremamente forte.

A maioria dos canais televisivos do Brasil quando falam de futebol se referem ao futebol masculino. Muitos programas esportivos quando falam de esporte se referem ao masculino e não feminino. Times femininos só são lembrados quando estão numa final ou numa competição internacional. Essa é uma manifestação clara da inexistência de vontade política e ideológica para elevar o esporte feminino. Poucas vezes se faz alusão ao esporte feminino como se o feminino não tivesse importância. Por exemplo: a jogadora Marta ganhou pela 6ª vez o prêmio de melhor jogadora de futebol do mundo. Se fosse um jogador a cerimônia teria sido transmitida ao vivo e com pompa e circunstância. Se fosse homem quem ganhou (esta inédita vitória) teríamos reprises na TV e em quase toda mídia. O feito de Marta é único e inédito no Brasil e no mundo, mas como se trata de uma mulher a divulgação e publicidade ficaram reduzidas.

Segundo o Jornal “Folha de São Paulo” (2018) “Marta foi importante na classificação do **Orlando Pride** aos *play-offs* da liga americana na temporada 2017-2018”. E sua temporada de estreia nos Estados Unidos, ela marcou 13 gols, deu seis assistências e ficou em segundo lugar na votação de MVP (jogadora mais valiosa). A valorização da mulher e a criação de condições materiais e humanos para que ela desenvolva atividades esportivas é o primeiro passo. A falta de apoio à prática esportiva para mulheres no Brasil mostra como o preconceito é evidente na sociedade brasileira. O único esporte feminino que por sinal os media tem transmitido é o voleibol feminino. Os

restantes esportes são silenciados através do não financiamento ou patrocínio deste os grandes empresários até ao governo federal, estadual e municipal. Para terminar esta parte, podemos afirmar com certeza que o filme transmite uma gama de conhecimentos que ajudam na emancipação da mulher para que ela possa enxergar o mundo de forma livre e com confiança, pois ela é e sempre foi capaz. Espera-se que filme seja divulgado cada vez mais em comunidades onde esta liberdade da mulher ainda é colocada em causa.

O machismo incorporado na cultura e no pensamento da sociedade brasileira precisa ser estudado porque inibe o desenvolvimento do povo. Normalmente, as mulheres reproduzem o pensamento machista em suas ações e palavras, pois são tão afogadas em pré-conceitos e estereótipos usados todos os dias, em situações sociais e pela mídia, que tem dificuldade em pensar sobre suas existências, que são consideradas pela sociedade de menos valor (Burigo, 2016). Segundo Alves, o uso do vocábulo **homem** como sinônimo de ser humana, espécie humana e humanidade “torna as mulheres invisíveis, situando o homem como gênero universal e as mulheres como gênero particular. Por exemplo, quando alguém diz meus filhos ou meus alunos, as filhas e as alunas ficam subsumidas” (Alves, 2004, p.17).

Mulheres têm valor quando lavam a louça, são comportadas quando usam roupas consideradas adequadas, são femininas quando se comportam e falam tal como a sociedade moldou. Estes são estereótipos que revelam a pressão de “ser” mulher. Homens existem para serem protetores, trabalhadores, bons motoristas (“porque mulher dirige mal”), que gostam de futebol, que vestem roupas de cor azul (porque as mulheres só podem vestir-se de cor de rosa), ficam ou beijam com muitas mulheres (por isso são considerados ”pegadores” e não ”putas”). Enquanto isso as mulheres que tentam se comportar dessa forma são automaticamente excluídas e conotadas como “putas”, “raparigas”, moças de má vida, mulheres fáceis, indecentes.

É dentro dessa perspectiva machista que acontecem os estupros. É o machismo que encoraja os estupradores. Este ano, as mulheres ganharam um aliado importante: o agravamento de penas para estupradores. Estamos falando da Lei nº 13.718, de 24 de setembro de 2018 (BRASIL, 2018, s.p.) que

> Tipifica os crimes de importunação sexual e de divulgação de cena de estupro, torna pública incondicionada a natureza da ação penal dos crimes contra a liberdade sexual e dos crimes sexuais contra vulnerável, estabelece causas de aumento de pena para esses crimes e define como causas de aumento de pena o estupro coletivo e o estupro corretivo.

Há um jogo de sociabilidade e aceitação muito doentio acontecendo todos os dias em várias situações O cidadão não é incentivado a refletir sobre seus comportamentos e papéis, mas sim a ser ignorante, a não formar sua opinião profundamente, a usufruir de opiniões prontas, rasas e confortáveis, principalmente pela mídia e pelos sistemas sociais sexistas, racistas, classistas, separatistas.

A população é objeto manipulação da mídia. Quando se repete uma mensagem várias vezes ela se torna “natural”. Isso precisa mudar. O feminismo precisa entrar na vida das pessoas. Para isso precisa-se estudar mais arte, humanidades, história e, principalmente, ouvir as mulheres. É importante que as mulheres de revoltem contra sistemas de opressão embutidos na cultura. São sistemas que nos corrompem na raiva pelo outro diferente, é algo que poderia ser feito com cumplicidade, ouvindo quem sofre, tendo mais empatia com o outro, uma curiosidade saudável sobre o outro.

No campo da cultura observamos que muitas novelas e programas televisivos repetem atitudes machistas que impedem a atuação da mulher no esporte e na vida em sociedade. O feminismo é para todas e todos, e feministas têm um papel social efetivo: estudar, manter-se a par das formas como o machismo se apresenta, dialogar, aprender e ensinar a refletir sobre a lavagem cerebral pela qual todos passamos todos os dias.

> mais uma das mudanças mais importantes na condição das mulheres e um dos fatores mais decisivos da transformação dessa condição é, sem sombra de dúvida, o aumento do acesso das jovens ao ensino secundário e superior que, estando relacionado com as transformações das estruturas produtivas (sobre tudo desenvolvimento das grandes administrações públicas ou privadas e das novas tecnologias sociais de organização de quadros). Levou a uma modificação realmente importante da posição das mulheres na divisão do trabalho: observa-se, assim, um forte aumento da representação de mulheres nas profissões intelectuais ou na administração e nas diferentes formas de venda de serviços simbólicos (jornalismo, televisão, cinema, radio, relações públicas, publicidade, decoração) e também uma intensificação de sua participação nas profissões mais proximais da definição tradicional de atividades femininas (ensino, assistência social, atividades paramédicas) (Bourdieu, 2012, p.108).

As mulheres, principalmente as jovens, estão buscando adquirir conhecimento intelectual e profissional, para galgar um espaço digno na sociedade, mesmo que seja nas profissões supostamente ditas para mulheres. Terminamos esta parte defendendo que o feminismo é um conjunto de movimentos políticos, sociais, ideologias e filosofias que têm como objetivo, alcançar todos os direitos para as mulheres. Os manuais escolares deveriam trazer esta temática para que seja discutido em sala de aula. O

esporte feminino deveria ser valorizado pela escola dando espaço para que todos sem exceção tenham a oportunidade de praticar os esportes. Passemos para a metodologia.

4 Reflexões metodológicas e analise de dados

A presente pesquisa foi realizada na **Academia Revelação,** localizada na cidade de São Francisco do Conde – BA. A Academia possui alguns instrumentos de proteção como luvas e capacete de proteção. Para o desenvolvimento da pesquisa entrevistou-se cinco (5) homens e cinco (5) mulheres praticantes do boxe amador. Os informantes são moradores da cidade e são maiores de idade. Os critérios da escolha dos informantes foi: ser são franciscanos; ser maior de idade; ser praticante de boxe. A divisão por gênero se justifica pelo fato de a nossa sociedade ser preconceituosa e proibir que as mulheres façam este esporte. Todos os entrevistados foram informados sobre a gravação da entrevista e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Foram feitas seis perguntas para as mulheres e cinco para os homens. As respostas foram gravadas com telefone da pesquisadora. As perguntas para as mulheres foram: (i) O que te levou a praticar o boxe?; (ii) Você já ouviu algo preconceituoso com relação as mulheres que praticam esta modalidade esportiva?; (iii) Qual a sua atitude no momento?; (iv) Como a sociedade lhe enxerga? (v) Como você analisa o preconceito, para com as mulheres que praticam o boxe na cidade de São Francisco do Conde? (vi) Qual a influência que a mulher exerce na sociedade, ao praticar esta modalidade esportiva?

As perguntas para os homens foram: (i) Como você observa as mulheres na pratica do boxe? (ii) Você consegue observar algo positivo nas mulheres na pratica do boxe? (iii) Qual a influência que a mulher exerce na sociedade, ao praticar esta modalidade esportiva? (iv) Qual iniciativa os homens poderiam tomar para aumentar a participação das mulheres nesse esporte? (v) Fisicamente, como as mulheres são avaliadas com esse esporte?

Após a gravação, as entrevistas foram transcritas e analisadas qualitativamente. As respostas foram analisadas separadamente sendo primeiro as respostas das mulheres para depois analisar as respostas dos homens. Das análises separadas por sexo se chegou as considerações apresentadas na presente pesquisa. Há que observar a importância da entrevistada ser moradora da comunidade, o que permitiu que os informantes falassem abertamente e sem receio.

Quanto a primeira pergunta, as mulheres foram unanimes ao afirmar que elas treinam boxe para se manter fisicamente bem e se defender (defesa pessoal) em caso de ataque. A pesquisa mostrou que por serem mulheres que praticam o boxe sofrem preconceito (piadinhas/engraçadinhas) dos homens, como se o boxe fosse para os homens somente. Quando ouvem piadinhas, as mulheres ganham força e treinam cada vez mais. Não ligam para esse *bullying*. Mas houve caso de uma participante que abandonou por causa desse preconceito e que mais tarde foi incentivada pelo sogro para voltar a treinar. Os dados mostraram que em São Francisco do Conde, as pessoas ainda têm preconceito por pensar que só os homens podem treinar boxe. As mulheres afirmaram que elas se reinventaram tal como se vê na foto 1. A presença delas na Academia se torna por vezes um incomodo para os homens. As mulheres acham que devem insistir e continuar a prática do boxe, não apenas por causa de saúde e defesa pessoal, mas também para combater o preconceito presente naquela cidade. A entrevista com as mulheres foi importante para perceber o distanciamento criado pela sociedade na classificação de esportes para homens e para as mulheres. A falta de materiais foi unanime entre as entrevistadas, o que desencoraja por um lado, porque os materiais de boxe são caros. Em muitos momentos elas compram materiais do brechó e que clamam pelo apoio da Prefeitura. A foto 1 permite compreender as dificuldades.

Com relação as respostas das entrevistas dos homens, a pesquisa revela que os homens não se importam quando as mulheres praticam o boxe. Essa resposta foi comum diante do gravador, mas entre eles há realmente essa desconfiança. Os homens foram indiferentes quando as mulheres praticam o boxe. Essa indiferença faz com que eles não apoiem nas atividades. Há, no entanto uma separação espacial. No caso da foto 1 é uma exceção. Para os homens, a prática do boxe não muda em nada na sociedade. Não há obstáculo para que as mulheres pratiquem. Nenhum dos homens entrevistados trouxe a sua mulher para a Academia de Boxe. Esse dado mostra que os homens querem que as mulheres dos outros treinem e não as suas. Essa atitude nos parece ir ao encontro do preconceito já discutido com pormenor na presente pesquisa. De forma geral, os homens não apresentaram nenhuma proposta de incentivo para aumentar a participação das mulheres nesse esporte. Finalmente, os homens acham que as mulheres que praticam o boxe são corajosas, desimpedidas, livres e, sobretudo prontas para se defender em caso de ataque físico.

5 Considerações finais

Da coleta dos depoimentos se observou que as mulheres podem exercer a prática esportiva (o boxe) sem o sentimento de inferioridade em relação aos homens. As mulheres têm que buscar seu espaço na sociedade independente de raça, sexualidade ou religião, sem querer igualar- se aos homens. A mulher não precisa desta igualdade, a mulher tem suas características e qualidades próprias. A mulher tem que tomar a direção da sua vida, sendo ela mesma e não parando na barreira do preconceito existente principalmente na Cidade de São Francisco do Conde (BA). Sempre buscar seus objetivos sem medo de ser feliz. As mulheres reproduzem o que lhes é imposto pela sociedade, sobre o que é considerado **certo**, ou **de valor**. Muitas mulheres promovem a ideia de que são inferiores. Mesmo sendo as maiores vítimas do machismo, elas não conseguem se libertar devido à religião e a cultura machista enraizado na sociedade. Segundo Pinto (2010) e Hita (2002) é preciso reinventar sujeitos criando uma nova identidade que valoriza homens e mulheres com igualdade. Nada disso exclui o fato de que homens também sofrem com o machismo. Não como vítimas, mas sofrem com a sociedade machista que os pressiona, de maneiras objetivas e subjetivas, a o serem também.

Da pesquisa se interpreta que os homens são ensinados desde pequenos a exercer o poder sobre as mulheres, e as mulheres são ensinadas a aceitar isso, tornando-se vítimas de uma rede de ignorância sexista. Por isso, as mulheres encontram dificuldade para serem livres, para pensarem e terem poder sobre si mesmo e seus corpos, aceitando ser julgadas a todo o momento. Seria importante que avançássemos mais com estudos científicos que analisam a participação da mulher no boxe. Essas publicações deveriam ser divulgadas em escolas para jovens e adolescentes por forma a que o preconceito se reduza cada vez mais. Falando sobre o boxe praticado por mulheres no Brasil, Silvani e Cavichiolli (s.d) apontam que o governo poderia investir na educação física da mulher e no desenvolvimento do esporte feminino como forma de proteger a população contra as doenças que atingem a mulher na fase adulta.

Na pesquisa conclui-se que no estudo da história das mulheres e de gênero, nasce atrelado às reflexões do pensamento feminista e à compreensão de que as relações de gênero devem ser pensadas como construções sociais mutáveis, e não a partir dos pressupostos imutáveis de gênero. Tal concepção permite a abertura de um amplo leque de possibilidades para os diferentes campos do saber e se configura num mecanismo de transformação dos modelos rígidos que definem o lugar social de cada indivíduo.

Podemos entender que a dificuldade de inserção feminina se deve muito ao comportamento, às configurações históricas, às dominações e às estruturas obscuras encontradas neste ambiente. Mulher nasceu sofrendo preconceito, desde os primórdios e era considerada um ser inferior e de baixa resistência. Podemos observar a mulher como um homem, só que com jornada dupla. Além dos já rotineiros serviços domésticos, elas estão assumindo cargos muito mais importantes nas grandes empresas e acabando com a antiga e injusta realidade dos homens.

Nessa perspectiva, o esporte contribui para o desenvolvimento da autonomia dos sujeitos e constitui-se em uma prática emancipatória, principalmente para sujeitos em condições de vulnerabilidade social. Assim sendo, as mulheres, pelas condições de trabalho que vêm sendo submetidas no mercado de trabalho contemporâneo, podem se beneficiar com o esporte, de maneira a romper barreiras de exclusão social e atingir novos padrões de qualidade de vida. A prática do esporte é importante na vida dos cidadãos porque proporciona uma melhor qualidade de vida e o bem-estar. É necessário que as atividades esportivas sejam incentivadas e motivadas para que haja uma boa qualidade de vida. A Cidade de São Francisco de Conde possui vários espaços esportivos e com instrumentos de musculação e de exercícios físicos. É um ganho importante para os cidadãos, mas ainda faltam mais estruturas no recôncavo baiano. Nessa luta se incluiu o incentivo para a participação das mulheres no esporte como forma de diminuir o preconceito e oferecer uma vida melhor ás cidadãs são franciscanas. A reflexão, a discussão e o aprendizado sobre o boxe é uma possibilidade para a superação de preconceitos e dificuldades diante da prática feminina no esporte.

Da pesquisa se concluiu as mulheres procuram o seu espaço e deveria ser apoiado pelos homens. A questão não é luta pela igualdade, quer dizer, as mulheres não precisam ser iguais aos homens, pois jamais poderão ser. O que se procura é a igualdade nos direitos e deveres como seres humanos com capacidades e habilidades. A escola, a mídia, os políticos e a sociedade devem cada um fazer a sua parte para que a mulher seja valorizada na sociedade.

Referências

ADELMAN, M. Mulheres atletas: (re)significações da corporalidade feminina. **Revista Estudos Feministas**. vol.11, nº, Florianópolis, p.445-465. jul./dec.2003.

ALVES, J. E. D. **A linguagem e as representações da masculinidade.** Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatística, 2004.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina.** Trad. Maria Helena Kuher. 11.ed. Rio de Janeiro, 2012.

BRASIL.2010. **Atlas do Censo Demográfico 2010:** diversidade cultural. Brasília: IBGE. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf>.Acesso em: 11 jan.2020.

BRASIL. **Sancionada lei que aumenta pena para estupro coletivo e tipifica a importunação sexual.** Lei 13.318/2018. Senado Federal. 25 set. 2018.

BURIGO, J. **Machismo, estereótipos e o papel do feminismo.** CDMJ. 3 de mai. 2016. Disponível em: <http://casadamaejoanna.com/machismo-estereotipos-e-o-papel-do-feminismo/>. Acesso em: 07 nov.2018.

BUTLER, J. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CONCEIÇÃO, A. C. L. da.Teorias feministas: A questão da mulher ao enfoque de gênero. **RBSE,** vol.8, nº24, p.738 – 757, dez. 2009.

DRUMONT, R. P. Elementos para análise do machismo. **Revista Perspectivas.** São Paulo, vol.3, nº1, p.81-85, 1980.

FERNANDES, V.; MOURÃO, L. Representações de feminilidades no boxe para mulheres. **Seminário Internacional Fazendo Gênero**, Nº 10, Florianópolis, 16 a 20 de setembro 2013.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Pela sexta vez, Marta é eleita a melhor jogadora de futebol do mundo.** São Paulo: Folha Press. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/esporte/2018/09/pela-sexta-vez-marta-e-eleita-a-melhor-jogadora-do-mundo.shtml>. Acesso em: 11 ago 2019.

FREITAG, R. M.; SEVERO, C. G. **Mulheres, linguagem e poder:** estudos de gênero na sociolinguística brasileira. São Paulo: Blucher, 2015.

GOELLNER, S. V. Mulher e esporte no Brasil: entre incentivos e interdições elas fazem história. **Revista Pensar a Prática,** vol.8, nº1, p.85-100, jan./jun.2006.

HILLEBRAND, M. D.; GROSSI, P. K.; MORAES, J. F. Preconceito de gênero em mulheres praticantes do esporte universitário. **Revista Psico**, Porto Alegre, PUCRS, vol. 39, nº 4, p. 425-430, out./dez.2008.

HITA, M. G. Igualdade, Identidade e diferenças: feminismo na reinvenção de sujeitos. in: ALMEIDA, H. B. (Org.). **Gênero em matizes.** São Paulo: Ed. USF. 2012, p.319-351.

JORNAL O GLOBO. **Menino veste azul e menina veste rosa, defende a ministra Damares.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XneG8mC5CGo>. Acesso em: 11 jun.2020.

PAIXÃO, C. **A influência da mulher no mundo:** família, religião e sociedade. Brasília: Exitum, 2012.

PINTO, C. R. J. P. Feminismo, história e poder. **Revista de Sociologia e política.** Curitiba. vol.18, nº36, p.15-23, 2010.

SALVINI, L; CAVICHIOLLI, F. R. O boxe praticado por mulheres no Brasil: nota sobre o impacto da inclusão como esporte olímpico. **12º Congresso Argentino e 7º Latino Americano de Educação Física e Ciências**. s.l. s.d.

SILVA, B. B. P. O; CAVICHIOLLI, F. R.; CAPRARO, A. M. Adesão e permanência de mulheres no boxe em Curitiba-PR. **Revista Motrivivencia**. vol.27, nº45, p.124-137, *2015.*

SOUSA, E. S. **Meninos, à marcha!** Meninas, à sombra! A história da educação física em Belo Horizonte (1897-1994). Tese de doutorado em Educação. Cidade Universitária Zeferino Vaz – Barão Geraldo. Campinas: Unicamp, 1994.

TIMBANE, A. A; NHAVENGE, F. P. A diversidade cultural em África o caso do casamento tradicional no grupo étnico tsonga de sul de Moçambique. **Observatório da diversidade cultural.** v.79, n.4, p. 37-50, jul./ago. 2018.

TOOLE, F. X. **Menina de ouro***.* Lakeshore Entertainement. Dir: Clint Eastwood, EUA, 2004.

Recebido em: 25/06/2022

Aceito em: 04/09/2022

Para citar este texto (ABNT): CONCEIÇÃO, Maria Clara dos Santos. A mulher baiana e a luta contra o preconceito histórico no esporte em São Francisco do Conde (BA, Brasil). *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p. 407-424, jul./ dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Conceição, Maria Clara dos Santos. (jul./dez.2022. A mulher baiana e a luta contra o preconceito histórico no esporte em São Francisco do Conde (BA, Brasil). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 407-424.

Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras
São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.425-426 | jul./dez. 2022

Kika e a estrela encantada: entrevista sobre o cordel sinalizado

Danilo da Silva Knapik [*]
ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-6932-501X
Klícia de Araújo Campos [**]
ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-8806-1136
Kelly Priscila Lóddo Cezar [***]
ORCID iD https://orcid.org/0000-0002-6854-2864

Link do Vídeo da Revista: https://youtu.be/jpBP3O1jzso

Link do Canal “Mãos arretadas”: https://www.youtube.com/watch?v=bqeWbSHnxDE

Resumo: O professor surdo e pesquisador Danilo da Silva Knapik da Universidade Federal (UFPR), campus de Curitiba/PR realiza uma entrevista Klícia de Araújo Campos**,** autora e idealizadora do primeiro Cordel sinalizado “Kika e a estrela encantada”. O cordel é um quadrinho inédito produzido e coordenado pelo projeto institucional “HQ’s Sinalizadas” e ilustrado voluntariamente por Beto Potyguara. Nesta entrevista, Klícia relata os preconceitos vividos por ser surda e nordestina. Parte de sua história de vida é representada pela personagem principal Kika, uma adolescente surda e tem sinal em Libras, que é a Letra K, apontada para as “três pintinhas” que tem no rosto. Kika é solitária, porém muito curiosa e inteligente. Mora na cidade de Teixeira-Paraíba (onde nasceu o cordel), vive com sua família e tem dificuldades de entender o que se passa na sua família (danças, folheto e contação de histórias) e se comunicar com seus familiares, pois não sabem libras. Mas ao longo da trama, Andorinha e seu avô fazem dela conhecer um mundo mágico do Cordel, graças a estimulação pela Andorinha e seu avô. A autora conta na entrevista todas as situações e dificuldades vividas durante esse período e também a dificuldade e o preconceito até hoje vivido por ser surda e nordestina e como conseguiu mudar estes obstáculos até se transformar em uma professora universitária surda, uma grande referencia

[*] Paranaense. Professor Adjunto do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Atua como professor-pesquisador no campo de Estudos Surdos nos seguintes temas: fontes documentais, memória, história e historiografia, biografia e história em quadrinhos (HQ). Líder do projeto de pesquisa 'História dos Surdos: investigação das fontes documentais' (UFPR) e do projeto de extensão 'História dos Surdos em HQ' (UFPR).E-mail: danknopk@gmail.com

[**] Paraibana, Professora Assistente do curso de licenciatura em Letras Libras da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Doutorando e Mestre em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina. Desenvolve também atividades de pesquisa e extensão voltadas para Libras, tradução literária e literatura (cordel, narrativas, humor, contos infantis, HQ's, slam, sarau e pelejas). Coordena o projeto de pesquisa "Literatura de Cordel em Libras" e "Literatura Surda e Tradução Literária em Libras", além de ser colaboradora do projeto de pesquisa sobre HQ 's sinalizadas com a Professora Dra. Kelly Cesar. Primeira cordelista surda brasileira. Poetisa, tradutora-atriz na Literatura de Cordel. E-mail: klicialibras@gmail.com

[***] Pós-doutora pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutora pelo Programa de Linguística e Língua Portuguesa da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP-FClar/Araraquara). Professora Adjunta da Universidade Federal do Paraná (UFPR), campus de Curitiba. Participante do Grupo de pesquisa Formação de professores em línguas estrangeiras (UFPR). Docente do curso de licenciatura em letras libras (UFPR). Membro da Equipe Multidisciplinar (área de acessibilidade linguística) da UAB/CIPEAD/UFPR. E-mail para contato: kellyloddo@gmail.com Lattes: http://lattes.cnpq.br/6431119398016499.

nacional. Além disso, também relata a importância de se ter mais materiais bilíngues para surdos no formato visual, como é o caso das HQs sinalizadas.

Palavras-chave: Cordel, Libras, História em quadrinhos.

Résumé: Le professeur et chercheur sourd Danilo da Silva Knapik de l'Université Fédérale (UFPR), campus de Curitiba/PR, mène une entrevue avec Klícia de Araújo Campos, auteur et créateur du premier Cordel marqué "Kika et l'étoile enchantée". Cordel est une bande dessinée inédite produite et coordonnée par le projet institutionnel « HQ's Sinalizadas » et volontairement illustrée par Beto Potyguara. Dans cette interview, Klícia rapporte les préjugés subis par le fait d'être sourd et du Nord-Est. Une partie de l'histoire de sa vie est représentée par le personnage principal Kika, une adolescente sourde qui a un signe en Balance, qui est la lettre K, pointée vers les "trois taches" qu'elle a sur son visage. Kika est solitaire, mais très curieuse et intelligente. Il vit dans la ville de Teixeira-Paraíba (où est né le cordel), vit avec sa famille et a du mal à comprendre ce qui se passe dans sa famille (danses, tracts et contes) et à communiquer avec ses proches, car ils ne connaissent pas la Balance. Mais tout au long de l'intrigue, Swallow et son grand-père lui font connaître un monde magique de Cordel, grâce à la stimulation de Swallow et de son grand-père. L'auteur raconte dans l'interview toutes les situations et difficultés vécues durant cette période et aussi la difficulté et les préjugés vécus jusqu'à aujourd'hui en étant sourde et nord-est et comment elle a réussi à changer ces obstacles jusqu'à devenir professeur universitaire sourd, une grande référence nationale. De plus, il signale également l'importance d'avoir plus de matériel bilingue pour les sourds dans un format visuel, comme c'est le cas des bandes dessinées signées.

Mots clés: Cordel, Libras, BD.

Recebido em: 30/08/2022

Aceito em: 31/08/2022

Para citar este texto (ABNT): KNAPIK, Danilo da Silva; CAMPOS, Klícia de Araújo. CEZAR, Kelly Priscila Lóddo. Kika e a estrela encantada: entrevista sobre o cordel sinalizado. *Njinga & Sepé:* Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p. 425-426, jun./dez. 2022.

Para citar este texto (APA): Knapik, Danilo da Silva; Campos, Klícia de Araújo; Cezar, Kelly Priscila Lóddo. (jun./dez.2022). Kika e a estrela encantada: entrevista sobre o cordel sinalizado. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras.* São Francisco do Conde (BA), 2 (2): 425-426.