



Vol 7, Núm 1, jan-jun, 2026, pág. 273-296

Contos como Prática Cultural: Uma Etnografia das Narrativas em Sala de Aula

Stories as a Cultural Practice: An Ethnography of Narratives in the Classroom

Jonas Manhice

RESUMO

Este estudo apresenta uma análise etnográfica de narrativas de expressão oral que circulam em Massinga, evidenciando os aspectos morfológicos e temáticos tendo em conta o espaço sociocultural onde as narrativas circulam, bem como o seu potencial para uso em sala de aula de língua portuguesa. Os pressupostos para este estudo são os seguintes (i) as narrativas de expressão oral que circulam em Massinga veiculam valores socioculturais e mundividência dos *vatshwa*; (ii) os contos não são apenas entretenimento, mas dispositivos culturais que moldam modos de pensar e agir. A coleta dos textos do *corpus* foi realizada na localidade de Unguana – Distrito de Massinga, onde 6 membros da comunidade partilharam algumas narrativas, para além de se referirem ao valor sociocultural das mesmas. Para o alcance dos objectivos desenvolvemos uma pesquisa qualitativa, numa abordagem indutiva. Em termos de procedimentos técnicos, optámos pela pesquisa bibliográfica, da fase conceptual à fase empírica; para a coleta de dados (narrativas de expressão oral) na comunidade, usámos o método etnográfico. A análise estrutural e temática das narrativas foi baseada em Junod (1996) e Rosário (2008), sobre a cultura dos *vatshwa*, consultámos Siquisse (2006). Da análise, concluímos que as narrativas apresentam elementos característicos do universo sociocultural dos *vatshwa*, como poligamia, papéis sociais da mulher e do homem, aspectos mágico religiosos, uso de plantas para curar doenças ou outros males, aspectos económicos atinentes às formas de produção de alimentos e geração de renda; hospitalidade. Notámos igualmente que as narrativas têm um enorme potencial para serem usadas no contexto de sala de aula.

Palavras-chave: Narrativas de expressão oral, língua portuguesa, *vatshwa*.

ABSTRACT

This study presents an ethnographic analysis of oral expression narratives circulating in Massinga, highlighting the morphological and thematic aspects considering the sociocultural space where the narratives circulate, as well as their potential for use in Portuguese language classrooms. The assumptions for this study are as follows: (i) the oral expression narratives circulating in Massinga convey the sociocultural values and worldview of the *vatshwa*; (ii) the tales are not merely entertainment but cultural devices that shape ways of thinking and acting. The collection of the corpus texts was conducted in the locality of Unguana – District of Massinga, where 6 community members shared some narratives and referred to their sociocultural value. To achieve the objectives, we developed qualitative research with an



inductive approach. In terms of technical procedures, we opted for bibliographic research, from the conceptual phase to the empirical phase; for data collection (oral expression narratives) in the community, we used the ethnographic method. The structural and thematic analysis of the narratives was based on Junod (1996) and Rosário (2008), and for the culture of the vatshwa, we consulted Siquisse (2006). From the analysis, we concluded that the narratives present characteristic elements of the sociocultural universe of the vatshwa, such as polygamy, social roles of women and men, magical-religious aspects, use of plants to cure diseases or other ailments, economic aspects related to food production and income generation, and hospitality. We also noted that the narratives have enormous potential to be used in the classroom context.

Keywords: Oral expression narratives, Portuguese language, vatshwa.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao longo dos anos as abordagens ideológicas às quais assenta o ensino da língua portuguesa (LP) em Moçambique vêm sofrendo alterações em função dos contextos sócio históricos, políticos e culturais do país e do mundo. Com efeito, a ideologia assente ao ensino da LP na era colonial era assimilacionista e enquadrava-se no âmbito da imposição da cultura e línguas europeias aos moçambicanos embasada na sua suposta supremacia da cultura ocidental. Após a conquista da independência nacional em 1975 e, mais tarde, após 16 anos de guerra civil, houve a assinatura do Acordo Geral de Paz, em 1992, e a subsequente realização das primeiras eleições gerais em Moçambique. Dias (2006) afirma que na sequência da assinatura do Acordo Geral de Paz, caiu o regime totalitarista da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e as liberdades individuais começaram a ser proclamadas. Nesta senda, atualmente, afirma-se a liberdade de preservar e valorizar a autenticidade e os valores tradicionais da etnia e da tribo.

Com efeito, (Dias, 2010) afirma que

A sociedade moçambicana é multilingue, pluriétnica, multirracial e socialmente estratificada. Existem em Moçambique várias formas de organização social, cultural, política e religiosa; há várias crenças, línguas, costumes, tradições e várias formas de educação. A principal característica do património cultural moçambicano é a sua diversidade.

A realidade descrita na citação acima tem eco na Constituição da República de Moçambique de 2004, nas alíneas g) e i) do Artigo 11 - Objectivos fundamentais - que advogam g) a promoção de uma sociedade de pluralismo, tolerância e cultura de paz; i) a afirmação da identidade moçambicana, das suas tradições e demais valores socioculturais. A presença das



alíneas acima aludidas na “Lei Mãe” reflete o reconhecimento da diversidade que caracteriza o País e o comprometimento do Estado moçambicano com questões atinentes à diversidade.

Entendemos, assim, que uma das formas de materialização dos preceitos constitucionais supra apresentados seja a introdução, no meio escolar, das narrativas de expressão oral que circulam na comunidade. Ademais, dada a impossibilidade de os livros de aluno centralmente produzidos darem conta da diversidade cultural do país, o recurso às narrativas pode ser profícuo.

Com este estudo pretendemos contribuir com perspectivas de coleta de narrativas de expressão oral como material didático de matriz cultural autótona de modo a melhorar o processo de ensino de línguas. A pesquisa vai, igualmente, contribuir de forma teórica e prática para valorização e conservação da cultura dos *vatshwa*¹, particularmente a que se veicula através das narrativas de expressão oral. Cremos, pois, que os textos que são deixados fora da escola, os que circulam oralmente na comunidade são importantes para a formação humana e cívica das crianças e dos jovens. Eis a razão por que desde tempos imemoriais, os contos têm sido usados para incutir às novas gerações certas maneiras de ser, agir e pensar, moldando, de certa forma, a sua visão do mundo.

Para além dos aspectos apontados acima que encerram a relevância da literatura oral, de um modo geral, e das narrativas de expressão oral, em particular, destaca-se também, nestes textos, a valorização do património literário oral da comunidade; o reconhecimento dos códigos linguísticos, sociais e culturais do aluno, o que torna a sala de aula num espaço de acolhimento o que concorre para a melhoria da qualidade de ensino por retratar a realidade do aluno.

Vale apontar que as narrativas de expressão oral desempenham um papel fundamental na transmissão de conhecimentos e valores culturais. Neste estudo buscamos afirmar as possibilidades do uso das narrativas de expressão oral na sala de aula, evidenciando o seu valor simbólico e funções identitárias. Assim, coletámos e classificámos o *corpus* de narrativas de expressão oral segundo aspectos morfológicos e temáticos e interpretámos as narrativas, seu sentido e simbologia.

¹ *Vatshwa* refere-se a um grupo étnico que fala a língua citshwa, também conhecida como Tswa e que reside principalmente no sul de Moçambique, na província de Inhambane, com maior concentração nos distritos de Massinga, Vilankulo, Mabote, Finhalouro, Mabote, Morrombene, Panda.



Os pressupostos para este estudo são os seguintes (i) as narrativas de expressão oral que circulam em Massinga veiculam valores socioculturais e mundividência dos vatshwa; (ii) os contos não são apenas entretenimento, mas dispositivos culturais que moldam modos de pensar e agir.

REFERENCIAL TEÓRICO

Da oralidade à literatura oral

No princípio, criou Deus os céus e a terra.
E a terra era sem forma e vazia;
e havia trevas sobre a face do abismo;
e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas.
E disse Deus: Haja luz. E houve luz.
(Génesis 1: 1-3)

A relevância da oralidade na conservação de elementos culturais de uma comunidade ao longo da sua história é apontada por Mallinda (2001, p. 40). Aliás, o poder da oralidade está patente na passagem bíblica em epígrafe. Foi pela voz que o Criador, segundo a doutrina cristã, ordenou que houvesse luz e houve luz.

A maior parte das sociedades africanas são orais/agrafas, isto é, os seus valores são conservados na memória popular e transmitidos oralmente de uma geração para a outra. Para estas sociedades as tradições são fontes para o conhecimento do passado. Esta característica da maioria dos povos africanos é evidente no texto de Mia Couto abaixo transcrito.

Sou um branco que é africano;
um ateu não praticante;
um poeta que escreve prosa;
um homem que tem nome de mulher;
um cientista que tem poucas certezas na ciência;
um escritor numa terra de oralidade.

(Mia Couto)²

² Texto extraído da página oficial do *facebook* de Mia Couto no dia 18 de Maio de 2024.



Vale, no entanto, lembrar que as tradições orais não são exclusivas às chamadas sociedades agrafas, pois mesmo nas sociedades que conhecem a escrita têm fontes históricas antigas sob a forma de tradições orais, como é o caso das epopeias gregas homéricas que reuniam um conjunto de histórias com longa tradição oral, contadas e recontadas publicamente, sem intervenção autoral. Todas as obras que se seguiram (líricas, tragédias, epopeias) tinham-nas como referência, estabelecendo relações de conteúdo, de organização narrativa, com os poemas homéricos (Nunes, 2009, p.38). No caso moçambicano a recreação por escritores como Carneiro Gonçalves, Mia Couto, Ungulane Ba Ka Khosa, Calane da Silva de elementos da tradição oral em suas narrativas é prova de que de fato “uma forma qualquer de oralidade precede a escritura ou a prepara” (Zumthor, 1993, p.17, citado em Mallinda, 2001, p. 40).

Literatura oral: questões terminológicas

A xipalapala soou, mamã, eu vou ouvir as histórias, eu vou. O culunguana³ ouviu-se do lado de lá, chegou a hora, mãe, conta-me aquela história do coelho e da rã. O búzio enfureceu os meus tímpanos, quero ouvir coisas de terror, da guerra e da fome. Esta noite faremos uma grande fogueira, meu irmão, vamos à floresta buscar lenha. Ao anoitecer, enquanto os mais velhos se requebram na chigombela, deliciar-nos-emos com o contador de histórias, dando tempo para que os papás se amem e nos brindem com um novo irmãozinho na próxima estação.

Os meninos em sonhos atravessam florestas verde-sonho, cinzentas da noite. Mergulham os pés em ondas de ervas imaginárias, escutando o rumor das águas dos riachos e os cânticos das cigarras, que as corujas ainda dormem. Chegam todos ao mesmo tempo. Preparam a fogueira e quando tudo está a postos dizem em uníssono: aqui estamos, avô. Conte-nos bonitas histórias. Um rosto velho floresce de sorrisos, no desabrochar dos sonhos. (Chiziane, 2010, p.8)

A citação acima extraída do romance “Ventos do Apocalipse” de Paulina de Chiziane reflete aquilo que constitui o objeto deste artigo - narrativas de expressão oral/histórias, conforme aludido na passagem citada. Vários termos têm sido usados para se referir às

³ Transcrição *ipsis verbis* do romance “Ventos do Apocalipse” da escritora Paulina Chiziane. A grafia da palavra não segue a norma padronizada.



narrativas de expressão oral. Assim, é oportuno fazer uma breve revisão bibliográfica sobre o conceito.

Rosário (2008. p. 42-43)⁴ discute diferentes designações que têm sido usadas por estudiosos da literatura oral e suas nuances semânticas. (i) *Oratura* – esta designação surge em oposição à designação literatura. O ganho desta designação é o contorno do paradoxo existente quando se usa a expressão “literatura oral”, tendo em conta a origem etimológica do termo *literatura*. Ademais, na produção literária do sistema oral, para além do não uso da palavra escrita existe uma postura estética extralingüística; (ii) *Tradição oral* – esta designação tem um caráter generalizador da realidade cultural de uma sociedade em situação de oralidade, pois a tradição oral não se restringe ao campo da criação literária. Fazem parte da chamada tradição oral, para além das narrativas, canções, diversos ritos cuja transmissão é feita através da oralidade; (iii) *Literatura popular* – Esta designação é ambígua, uma vez que o termo popular vem de “povo”, cujo significado pode oscilar em função dos contextos de uso. “Povo” pode significar um todo nacional, coincidindo com os conceitos de cultura, civilização ou o total de uma população habitando um determinado espaço geográfico.

Adicionalmente, este conceito não marca a oposição oralidade/escrita; (iv) *Literatura tradicional* - Este conceito peca por não expressar a oposição entre a escrita e a oralidade. Outrossim, tradição opõe-se ao progressivo e se estes dois adjetivos forem postos a determinar um tipo de literatura que pretendemos estudar, vê-se bem que a tentativa de colocar o tradicional como sinônimo do oral acaba por introduzir um novo vetor semântico que é o caráter conservador que o termo tradicional possui. Sucedeu, porém, que nem sempre, a literatura oral é conservadora e nem a literatura tradicional é, necessariamente, oral.

Fonseca (1996) é um dos autores que se engaja na exploração do campo da oralidade a partir da dimensão literária. Ele define a literatura oral como formas literárias transmitidas pelo sistema verbal oral, em que é possível reconhecer um discurso capaz de transmitir sensações, emoções e saberes capazes de orientar o indivíduo em sua conduta social.

⁴ Esta obra de Rosário foi pela primeira vez publicada em 1989, resultado da sua tese de doutoramento. Nós trabalhámos com a 2^a edição (revista e actualizada), publicada em 2008.



Para a designação dos textos do *corpus* deste artigo adotámos a designação “Narrativas de expressão oral” proposto por Rosário (2008). Deste modo, vamos considerar narrativas como mitos, contos, lendas, fábulas etc. sem qualquer distinção.

Estamos cientes das diversas manifestações da criação artística oral, pois para além do que optamos por designar de “narrativas de expressão oral” existem canções, adivinhas, provérbios, lengalengas etc. que à semelhança das narrativas têm o seu valor como veículos de transmissão de valores culturais.

Toda a narrativa faz menção de forma mais ou menos clara de quatro aspectos da vida comunitária designadamente: *Aspectos geográficos*, representados pelas localizações da ação, referência de relevos, rios, florestas, savanas, etc. e pela indicação da organização política e social; *Aspectos económicos* através do comportamento dos elementos da sociedade, atinentes à produção de bens alimentares, formas de conservação desses alimentos, assim como aspectos respeitantes ao modo de produção e aos meios usados; *Aspectos sociológicos, culturais e etnográficos*, através da apresentação de valores que tem a ver com a organização social, valores morais, culturais e etnológicos, tais como formas de casamento, divórcio, viudez, ritos ligados à produção agrícola, caça e outras atividades económicas, formas de entretenimento e outras cerimónias; *Aspectos mágico-religiosos*, através dos elementos que entram na narrativa, demonstrando a presença do sobrenatural. Esta presença confere à narrativa um retoque mítico (Rosário, 2008, Nunes, 2009),

Literatura oral e cultura local

A literatura oral é fonte e veículo de valores culturais de um povo (Mallinda, 2001; Maciel, 2007; Rosário, 2008, Bila, 2019). É nesta senda que se revela necessário discorrer, em torno do termo “cultura”.

A palavra Cultura é de origem latina e o seu significado original está ligado às actividades agrícolas. Vem do verbo latino *colere*, que quer dizer cultivar. Com o passar do tempo pensadores romanos antigos expandiram esse significado e a usaram para se referir ao refinamento pessoal (Santos, 1996, p. 27). Ao longo dos anos a definição de cultura foi se tornando cada vez mais complexa.



Ribeiro & Tannuri (2019, p. 3) referem que este conceito encerra interesses multidisciplinares em áreas como sociologia, antropologia, história, comunicação, administração, economia, entre outras devido ao seu caráter transversal. Assim, “Cultura” é uma dimensão do processo social, da vida de uma sociedade. Não diz respeito apenas a um conjunto de práticas e concepções, como se poderia dizer da arte. Não é apenas uma parte da vida social como se poderia falar da religião. Não se pode dizer que cultura seja algo independente da vida social, algo que nada tenha que ver com a realidade onde existe. Entendida dessa forma, cultura diz respeito a todos os aspectos da vida social, e não se pode dizer que ela exista em alguns contextos e não em outros. Logo, não existe nenhuma comunidade ou sociedade sem cultura. Santos (1996) refere que “Cada realidade cultural tem sua lógica interna, a qual devemos procurar conhecer para que façam sentido as suas práticas, costumes, concepções e as transformações pelas quais estas passam.” (p. 8)

Desta forma, mostra-se pertinente perceber as variações culturais atinentes, por exemplo, às formas de família ou nas maneiras de habitar, de se vestir ou de distribuir os produtos do trabalho etc. no entendimento de que fazem sentido para os agrupamentos humanos que as vivem e são resultado de sua história, relacionam-se com as condições materiais de sua existência. Entendido assim, o estudo da cultura contribui no combate a preconceitos, oferecendo uma plataforma firme para o respeito e a dignidade nas relações humanas.

As relações entre nações registam desigualdades de poder em todos os sentidos, as quais hierarquizam de fato os povos e nações. Este é um fato evidente da história contemporânea e não há como refletir sobre cultura ignorando essas desigualdades (Santos, 1996, p. 18). A posição marginal a que a literatura oral é relegada pode dever-se a essa hierarquização.

Um dos principais marcos na conquista da humanidade é a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, redigido no âmbito das ações da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) em 2005, e vigente desde 2007. Entretanto já é possível identificar aspectos relativos à proteção da diversidade na Declaração Universal dos Direitos Humanos (nos Artigos 22 e 27), datada de 1949, e ratificada por todos os Estados-membro da Organização das Nações Unidas (ONU). Colocado ao lado dos direitos econômicos e sociais, a Declaração postula os direitos culturais



como “indispensáveis à dignidade e ao livre desenvolvimento da personalidade” (ONU, 1949, Art. 22).

Tomando em consideração o acima exposto, fica evidente a relevância da cultura de qualquer sociedade, deitando a baixo o preconceito da existência de culturas superiores a outras.

A este respeito, vale referir que o europeu tinha visão exótica em relação à cultura oral do povo moçambicano que é contraposta por Orlando Mendes citado por Mallinda (2001, p. 41-42) que procurou realçar a importância social à ela atribuída para a cristalização da consciência coletiva e passamos a citar:

Contando histórias, narrando acontecimentos, interpretando situações particulares, construindo com rica imaginação e capacidade criadoras, lendas e fábulas documentam as experiências seculares do conhecimento empírico (...) alguns contos são autênticas peças de teatro em miniatura, com desenvolvimento do tema, personagens em movimento e conclusão conceptual. Outros contos evocam animais das florestas, elementos da natureza, espíritos e símbolos do sobrenatural: falam dos antepassados, das transformações vividas e transmitidas e revelam a força criadora da literatura oral como elemento revitalizador constante da cultura.

Elementos socioculturais dos *vatshwa*

Nesta secção apresentamos alguns elementos socioculturais da etnia dos *vatshwa*, uma vez que a circunscrição que constituiu o campo da nossa pesquisa – Massinga – é habitada maioritariamente por indivíduos desta etnia. Ademais, os nossos informantes fazem parte desta etnia e narrativas coletadas carregam valores e mundividências da mesma. Assim, o conhecimento destes elementos mostra-se relevante, porquanto pode ajudar na compreensão e análise das narrativas.

O primeiro elemento sociocultural característico dos *vatshwa* é a hospitalidade. Esta característica foi constatada por Siquisse (2006) no seu trabalho sobre o grupo étnico dos *vatshwa* em contraposição com outros grupos nomeadamente os *chopi*, tidos como mais unidos, e os *vakhoka*, considerados austeros.

No que toca à organização familiar, os *vatshwa* têm a família como base da sua organização social. Os avós paternos e depois os maternos são os parentes mais respeitados, seguindo-se os tios do lado paterno e os irmãos. Os *vatshwa* são exogâmicos, isto é, indivíduos



aparentados não podem casar, nem com o mesmo apelido. Este aspeto cultural foi evidenciado aquando da coleta das narrativas quando uma anciã que ainda não tinha percebido efetivamente o que nós buscávamos, entonou uma canção do vasto repertório tradicional. Embora as canções não fossem o nosso objeto da pesquisa, deixamo-la contar e como tivéssemos o gravador ligado o registo sonoro foi feito. Eis a canção com a respetiva tradução:

“Ulava mani	“A quem queres
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão (sem nenhuma carga semântica Servindo apenas para conferir musicalidade)
<i>Ulava Paundane?</i>	<i>Queres Paundane?</i>
<i>Tia we,</i>	<i>Tia,</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão
<i>Ulava mani?</i>	<i>A quem queres</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão
<i>Paundane anzi mulave</i>	<i>Não quero o Paundane</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão
<i>Paundane makabswe wa mina</i>	<i>Paundane é meu irmão</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão
<i>Ulava mani?</i>	<i>A quem queres</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão
<i>Ulava Daniswane?</i>	<i>Queres o Daniswane?</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão
<i>Tia we,</i>	<i>Tia</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão
<i>Daniswanwe anzi mulave</i>	<i>Não quero o Daniswanwe</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão
<i>Daniswani i zukulu wa mina</i>	<i>Naniswanwe é meu neto</i>
<i>Ngingé, ngingé</i>	Refrão



Quando a anciã terminou a canção explicou que ela tinha como objetivo ensinar aos mais novos a saberem que não se devem envolver em relações íntimas com os seus parentes. A organização familiar deste grupo é patriarcal, sendo o pai o chefe supremo.

De acordo com Junod (1996) citado por Siquisse (2006, p.54), a família *vatshwa* organiza-se num organismo social de estrutura bem determinada e regulamentada por leis definidas conhecida por *muthi*. Cada *muthi* tem suas machambas, o seu gado e respectivos currais, os celeiros, e o seu local de culto aos antepassados. Atualmente com a desagregação do *muthi* corresponde normalmente à unidade de habitação e produção de uma única família, geralmente poligâmica. Esta unidade, em princípio auto-suficiente, localiza-se de preferência no território linhageiro do chefe do *muthi* ou no território de outras linhagens patrilineares aliadas.

O casamento tradicional é a forma de reprodução social e é do tipo poligâmico onde a primeira mulher é a principal. Esta detém vantagem sobre as outras; é a mulher-chefe e todas as esposas secundárias são tratadas como *esposas mais novas*. A categoria subalterna tem importância para regular os papéis de todas as esposas e dos filhos no âmbito doméstico, assegurando o principal lugar á primeira mulher que até pode nem ser a mais velha das consortes. As segundas mulheres são admitidas com a anuência da primeira (Idem).

A base da economia deste grupo étnico assenta na agricultura de subsistência detida pelo setor familiar, produzindo cereais, tubérculos e árvores de fruto. Por outro lado, tem a pecuária como uma atividade subsidiária da agricultura associada à caça na produção de carnes para alimentação.

As características ou elementos socioculturais elencadas estão patentes nos contos, evidenciando-se, a título ilustrativo, em passagens como “*Era uma vez, um homem chamado João que tinha duas esposas, a primeira chamava-se Maria e a segunda chamava-se Ana*” (elemento sociocultural-poligamia), “*A menina adormeceu, deixando os patos comerem o arroz*” (elemento sociocultural - pecuária) do conto “*João e suas esposas*”; “*havia um homem que decidiu se apartar dos seus parentes indo viver na floresta sozinho, comendo carne de caça e produtos que cultivava*” (elemento sociocultural - caça e agricultura de subsistência), “*O caçador levou o homem para a sua casa, onde lhe serviu carne de caça e xima por ele preparada e disse ao homem: "Meu irmão, a minha casa é esta. Sempre que quiser visitar-me*



encontrar-me-á aqui" (elemento sociocultural- hospitalidade) passagens do conto "Confie num animal, não num homem"

METODOLOGIA

O estudo foi realizado na localidade de Unguana – Distrito de Massinga (um distrito da província de Inhambane na região sul de Moçambique), onde contámos com 6 membros da comunidade que partilharam igual número de narrativas, no entanto neste artigo apresentamos a análise de três. No processo de coleta dos textos das narrativas na comunidade recorremos a um gravador de voz, após anuência dos envolvidos, na sequência fizemos a transcrição com o suporte do *Software Express Scribe Transcription Pro v12.18*, que torna os discursos mais lentos, proporcionando-nos maior facilidade na transcrição das falas.

Para o alcance dos objetivos desenvolvemos uma pesquisa qualitativa, numa abordagem indutiva. Em termos de procedimentos técnicos, optámos pela pesquisa bibliográfica, da fase conceptual à fase empírica; para a coleta de dados (narrativas de expressão oral) na comunidade, usámos o método etnográfico.

Após a recolha das narrativas, através do método apresentado, procedemos à sua tradução da língua local *citshwa* para o português e depois fizemos a sua transcrição. Importa apontar que a atividade de tradução requer uma interpretação cultural e social. Dado o fato de sermos falantes de *citshwa*, vimo-nos numa posição privilegiada para a interpretação referida.

Em relação ao processo de transcrição dos textos Rosário (2008) afirma que no processo nesse processo "ocorre a morte do narrador e de todas as marcas extralingüísticas que caracterizam o sistema literário oral" (p. 96). Efetivamente, quando se pede a alguém que conhece as histórias para contá-las, num ambiente "artificial" o sistema semiótico típico deste tipo de arte fica empobrecido.

Classificação das narrativas orais

Ao longo do tempo, vários estudos dedicados às narrativas orais sugeriram diversas formas de classificação. Destes estudos destacam-se os trabalhos do russo Vladmir Proppp, no seu trabalho *Morfologia do Conto* onde apresenta uma classificação geral das narrativas míticas



e narrativas sobre costumes; Autti Aarne e Stith Thompson na sua obra *Motif-Index of Folk literature* propõem uma subdivisão das narrativas em três grupos designadamente histórias de animais, histórias de encantamento e histórias populares; Luís Cascudo da Câmara, brasileiro, apresenta uma classificação de natureza temática nomeadamente narrativas de encantamento, narrativas de animais, narrativas etiológicas e as facéticas ou patranhas. W. Wundt sugere a classificação das narrativas em: narrativas mitológicas, narrativas do maravilhoso puro, fábulas biológicas, narrativas sobre animais, narrativas etiológicas, narrativas humorísticas e narrativas moralistas. (Nunes, 2009, p. 63)

Paulme (1976) trabalhando com os contos africanos propõe uma classificação morfológica. Para esta pesquisadora, toda a estrutura narrativa comporta uma série de segmentos dimensionados no tempo e a passagem de uma situação para a outra implica uma modificação do caráter dinâmico. Essa modificação pode marcar um sentido de progressão ou de regressão. De acordo com a classificação das narrativas apresentada por esta autora, temos: Narrativas do tipo ascendente (ASC) - Estas narrativas iniciam numa situação inicial de carência e têm um final feliz, com prémio ao herói; Narrativas do tipo descendente (DESC) - Neste tipo de narrativas parte-se de uma situação inicial normal e estável e termina-se numa situação de carência resultante de uma degradação motivada por razões de vária ordem, mas ligadas a transgressões; Narrativas do tipo cíclico (CICL).

Em termos estruturais, este tipo de narrativas comporta duas partes, a primeira parte segue uma estrutura ascendente e a segunda obedece a uma estrutura descendente; Narrativas do tipo espiral (ESPI) - quando a reposição da situação inicial é efetuada a um plano qualitativamente diferente, ainda que aparentemente semelhante e Narrativas do tipo espelho (ESPE) quando existe na mesma narrativa a possibilidade de conceder, conforme os atos praticados por cada personagem que tiveram as mesmas oportunidades, um prémio ou um castigo.

Junod (1996, p.193-194) apresenta, no seu trabalho, uma proposta de classificação com cinco classes a saber 1^a Classe - Folclore animalista – nesta classe o coelho ocupa o primeiro plano. Animais pequenos (coelho, tartaruga, a pequena rela), representando um papel antropomórfico; 2^a Classe - A mesma ideia da vitória dos pequenos, fracos sobre inimigos poderosos é ilustrada nos contos em que seres humanos, crianças, miseráveis ou desprezados



que, com a sua inteligência, coragem, heroísmo e algumas vezes com a ajuda de forças mágicas que intervém em momentos mais difíceis, triunfam em situações difíceis; *3ª Classe* - contos dos ogros (papões), onde se celebra a sabedoria das criaturas fracas sobre esses monstros horríveis e cruéis; *4ª Classe* - Contos com o objetivo de dar uma lição moral, abordando questões ligadas aos costumes da comunidade, hábitos morais ou culturais, mostrando que os bons e cumpridores são premiados e os maus, os transgressores encontram a justa punição; *5ª Classe* - Histórias baseadas em fatos sucedidos em qualquer parte e conservados na memória da tribo. Os contos desta categoria são, antes, o contrário das lendas, tidos como puramente imaginários, ainda que os fatos pareçam mais ou menos históricos; e *6ª Classe* - Contos estrangeiros originários de fonte maometana, portuguesa ou inglesa, mas modificados.

Importa referir que as narrativas da 4ª classe, segundo a classificação de Junod, coincide com o que W. Wundt chama de narrativas moralistas.

Para a análise das narrativas do nosso *corpus* usámos um critério duplo, isto é, vamos articular aspectos morfológicos ou estruturais, à luz de Denise Paulme, uma vez que ela trabalhou com narrativas africanas, e aspectos temático-antropológicos, de acordo com a classificação de Junod. Usando o critério duplo temos, por exemplo, DESC1^a que terá como significado: Narrativa do tipo descendente da primeira classe.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Texto 1

Confie num animal, não num homem

Há muito tempo havia um homem que vivia na floresta sozinho, comendo carne de caça e produtos que cultivava. Os seus parentes desconheciam o seu paradeiro.

Para caçar, ele fazia grandes covas como armadilhas por cima das quais colocava paus e tapava-os com arbustos para que os animais, sem que percebessem, caíssem nelas. Num certo dia, na cova do caçador, caiu um homem, um leão e uma serpente. Sucedeu, porém, que os animais não faziam mal ao homem.

Alguns dias depois, visitando as suas armadilhas, o homem viu que a sua armadilha tinha no seu interior um homem, uma serpente e um leão. Os três disputavam a salvação,



apelando à clemência do caçador. O homem na armadilha disse ao caçador: «Sou teu irmão, tira-me da cova em primeiro lugar porque estes animais aqui vão-me fazer mal».

Por sua vez, o leão suplicou «Tira-me desta cova, porque futuramente ser-te-ei grato, não confies no homem, pois não merece confiança»

A serpente, aflita, não podia agir diferente dos outros, pediu ao caçador: «Tira-me, salva-me, pois futuramente vou-te ajudar, não confies no homem ele voltar-se-á contra ti.

Posto isto, o caçador optou por tirar primeiro o homem da cova, como seu semelhante. Em seguida tirou o leão que agradeceu e disse que no futuro beneficiaria da sua ajuda. Por fim, tirou a serpente, que à semelhança do leão, agradeceu e prometeu retribuir.

O caçador levou o homem para a sua casa, onde lhe serviu carne de caça e *xima*⁵ por ele preparada e disse ao homem: «Meu irmão, a minha casa é esta. Sempre que quiser visitar-me encontrar-me-á aqui.» Depois da refeição o homem despediu-se e foi-se embora.

Num certo dia o leão foi visitar o caçador e recordou-lhe: «Eu pedi que me salvasses e prometi ajudar-te. Hoje quero cumprir a minha promessa.» O leão saiu a galope e dirigiu-se à casa do rei onde decorria uma grande festa. Na casa do rei havia muita gente, comia-se, bebia-se e dançava-se. O leão chegou, num ápice, levou a filha do rei e correu com ela em direção à casa do caçador. Quando chegou dirigiu-se ao caçador: «Pedi que me ajudasses porque um dia eu o ajudaria. Trago a minha ajuda: ofereço-te esta mulher.» O caçador ficou com a mulher e juntos viveram.

O homem que o caçador salvara da armadilha decidiu ir visitar o seu amigo. Quando chegou à casa do caçador encontrou a filha do rei a preparar refeições. O caçador e a sua mulher serviram uma refeição ao homem. Este tomou a refeição, pensando em ir dar a notícia ao rei. Após a refeição o homem despediu-se e saiu a sete pés para a casa do rei contar o que tinha acabado de ver. O rei ficou furioso e com recurso a batucadas convocou o exército ao qual deu a missão de ir resgatar a filha em casa do caçador.

O leão apercebeu-se da movimentação, foi dizer ao caçador: «Vem aí um exército, haverá uma grande guerra. O rei segue a tua mulher, entretanto não te preocupes, porque não sofrerás. Hoje é o último dia da minha ajuda.» Dito isto, o leão correu na direção dos soldados

⁵ Xima é um prato à base de farinha de milho, na forma de um puré branco, originário da Zâmbia.



que iam à casa do caçador. Quando os soldados avistaram o leão indo na sua direção rugindo, dispersaram-se, correram em debandada, deixando para trás as suas armas. Foram informar ao rei que onde a sua filha estava havia um grande leão.

O leão regressou à casa do caçador e disse-lhe: «Eu prometi ajudar-te e assim o fiz. Já te ajudei, mas a guerra ainda não terminou» e partiu.

Veio a serpente e disse ao homem. «Uma guerra aproxima-se por causa da sua mulher, contudo consente o sofrimento, terás a minha ajuda». Com efeito, os soldados do rei foram deter o caçador, amarraram-no e levaram-no consigo assim como a sua esposa, a filha do rei. Quando o rei recebeu a sua filha convidou toda a população do povoado para uma grande festa de celebração do regresso da sua filha.

«Vejam este homem! Ele vive na floresta, cria leões para roubar filhas dos outros. Hoje vamos festejar, amanhã ele será executado», disse o rei.

A serpente escondeu-se por cima da porta da casa e mordeu a esposa do rei. Ela gritou e caiu. Todos gritaram preocupados: «Morreu a mulher do rei! Morreu a mulher do rei!»

A cobra antes de morder a esposa do rei mostrou ao caçador o antídoto para salvar a sua vítima.

O caçador dirigiu-se ao rei e pediu que antes da sua execução fosse solto para salvar a sua mulher. Solicitou que alguns soldados o acompanhassem a noite até à floresta e o rei aceitou. Quando chegou aonde tinha a planta indicada pela serpente, disse aos soldados que esperassem num certo lugar e foi extrair a raiz da planta indicada pela serpente e voltaram. Dirigiu-se onde se encontrava estatelada a mulher do rei. Mastigou a raiz da planta, soprou-lhe os ouvidos e cuspiu no corpo da mulher do rei, expelindo da sua boca a seiva da raiz mastigada e esfregou-lhe. Subitamente a mulher do rei despertou.

Houve uma grande alegria. Mas o caçador pediu que continuassem com o plano da sua execução, contudo o rei não aceitou e ordenou: «Sirvam uma refeição a este homem, preparem uma casa onde ele vai dormir. Devolvam-lhe a sua esposa».

Desta forma o caçador escapou a morte e ganhou uma recompensa com a ajuda dos animais.

«Confie num animal, não num homem». *Conto partilhado por: Alberto Manhisse-Bulanhane*



Em termos estruturais a narrativa é do Tipo Espiral uma vez que o caçador salva dois animais e um homem. Os dois animais (o leão e a serpente) ajudam o homem a ultrapassar a situação de carência, porém o homem depois trai o seu salvador. Contudo podemos afirmar também que é ASC^{4a}, uma vez que partimos de uma situação de carência (solidão) para uma situação de carência ultrapassada, para tal o caçador conta com a ajuda do leão e da serpente. A despeito da traição protagonizada pelo homem ele consegue, finalmente, ficar com a mulher como recompensa por ter salvado a mulher do rei. Encontramos no texto uma intenção moralizadora na medida em que as boas acções são premiadas. Outrossim, há elementos ligados aos costumes da comunidade.

No início da narrativa o caçador vive numa situação de carência, que nos remete a um aspeto de índole universal, a solidão. Dado que este vivia sozinho da caça e cultivo de alimentos.

A hospitalidade e a consideração e amor ao seu semelhante como irmão, mesmo sem laços de sangue, como se pode ver nas seguintes passagens «Meu irmão, a minha casa é esta. Sempre que quiser visitar-me encontrar-me-á aqui», «...serviu carne de caça e *xima*». Esta é uma característica dos *vatshwa*, tanto é assim que eles podem abrigar pessoas de clãs desconhecidas por muitos anos. Os indivíduos assim acolhidos são designados por *valuveli*.

O uso de plantas para fins curativos é algo habitual entre os *vatshwa*. Este aspetto observa-se quando o caçador, sob orientação da serpente, usou a raiz de uma planta salvar a mulher do rei “Mastigou a raiz da planta, sopro-lhe os ouvidos e cuspiu no corpo da mulher do rei, expelindo da sua boca a seiva da raiz mastigada e esfregou-lhe. Subitamente a mulher do rei despertou.”

Vale lembrar que uma narrativa não pode dissociar-se do meio social em que é produzida. Assim, resulta que existe entre eles (narrativa e meio social) uma articulação tanto no que diz respeito ao real quotidiano, como no que diz respeito à realidade filosófica. É o que se pode notar nos aspetos acima mencionados.

O texto retrata, por um lado a ingratidão humana e por outro a recompensa pela prática de boas acções.



TEXTO 2

O tempo da fome

Era uma vez, há muito tempo, na década setenta vivia-se um momento de uma estiagem severa, o leão saiu para procurar alimentos, durante a caminhada, encontrou o coelho também envolvido na mesma tarefa. A situação era tão difícil de tal modo que nem havia capim. Ele perguntou ao coelho: “Coelho, aonde vais?” O coelho respondeu: “Estou a caminhar nesta direção, dizem que tem *tiwhakwa*⁶”

Caminharam juntos, porém por causa da desconfiança mútua ao longo da caminhada se separaram, pensando que caso encontrassem *tiwhakwa* a divisão não seria justa.

Ao longo da caminhada o coelho encontrou filhotes do leão e perguntou: “Onde está o vosso pai?”. Eles responderam: “Foi a caça por causa da fome”. O coelho saiu e seguiu as pegadas do leão até encontrá-lo. Dirigindo-se ao leão o coelho perguntou: “O que dás aos teus filhos para se alimentarem?” O leão respondeu: “Eu estou a sofrer por falta de alimentos”.

O coelho pediu dois para ficar com eles e cuidá-los. O leão agradeceu imenso a ajuda do coelho dizendo: “seria uma grande ajuda para mim” e entregou dois filhos ao coelho que os levou e foi abrigá-los numa toca por si preparada. Saia e procurava alimentos para os filhotes do leão. Entretanto, os alimentos foram escasseando cada vez mais devido à seca. Sem puder resistir mais, o coelho matou um dos filhotes do leão e o comeu.

No dia acordado o leão foi à toca do coelho para visitar os seus filhos. O coelho, esperto que é, orientou ao leão a ficar num ponto distante da toca e esperar. O coelho foi à sua toca e levantou um dos filhotes do leão e disse: “Vês este é bukuwukane”, agachou e voltou a apresentar o mesmo, dizendo aqui está o outro. Depois da apresentação, o leão ficou feliz e agradeceu ao coelho por cuidar bem dos seus filhos, acrescentando que até estavam bem nutridos. Feliz, o leão foi-se embora, depois de terem combinado que a próxima visita seria no mês seguinte.

Os efeitos da estiagem continuavam cada vez mais acentuados. O coelho viu que já não encontrava capim para alimentar o filhote do leão e comeu o único filhote que restava. Ciente

⁶ É uma fruta silvestre local.



do risco que corria por ter comido os filhotes do leão, abandonou aquela toca e procurou outra. Quando o dia da visita chegou, o leão foi ao local onde julgava que o coelho estivesse com os seus filhotes, mas não os encontrou e suspeitou que o coelho os tivesse comido. O leão cortou uma parte da sua juba e deixou-a à entrada da toca e voltou para a sua casa onde deu a triste informação sobre o desaparecimento dos filhos à sua mulher. Ambos saíram a procura do coelho e descobriram que o mesmo estava escondido numa outra toca. O leão, mais uma vez, cortou a sua juba e deixou-a à entrada da toca.

O coelho nunca mais saiu da tua toca pensando que o leão permanecia ali. Esperando que o leão saísse acabou morrendo dentro na toca.

Lição transmitida: A esperteza nem sempre compensa. Devemos ser honestos. *Contado por Armindo Rafael Waene Nguendze.*

O texto 2 apresenta uma localização temporal e socioeconómica da diegese que de alguma forma vai determinar as acções das personagens. A seca severa nos anos 70 é um dado histórico real em Moçambique, esta menção provoca um efeito de sentido de objectividade. Neste aspecto, encontramos um ponto de contacto entre a realidade histórica de um povo e a ficção, entre o mundo real e o construído.

Segundo a classificação que adotámos, o texto 2 é DESC1^a. Na situação inicial o coelho e o leão estão na mesma situação de carência, no entanto o coelho usa a sua astúcia (truque desonesto) para urdir um estratagema para sair da situação em que se encontra, engana e come os filhotes do leão.

Na situação final, temos apenas vítimas. O leão é vítima da astúcia do coelho e o coelho é vítima do leão em jeito de retaliação/vingança. Podemos, assim, considerar que houve para os dois a degradação da sua condição, evidenciando a punição do coelho.

Num sentido moralista, o coelho acaba pagando com a sua própria vida o mal que cometeu, enganado pelo leão. Vale lembrar que pelo seu caráter exemplar e pedagógico, as narrativas africanas são na sua maioria deste tipo.

Depreende-se no texto alguns aspectos culturais no texto. Tendo em conta que os animais representam um papel antropomórfico, neste texto temos o papel social do homem de prover os alimentos à sua família representado leão. Ademais, é este fato que sempre justificou que fosse



o homem emigrar para as minas da África do Sul à busca de melhores condições de vida para a sua família.

TEXTO 3

João e suas esposas

Era uma vez, um homem chamado João que tinha duas esposas, a primeira chamava-se Maria e a segunda chamava-se Ana. A primeira tinha uma filha e a segunda não tinha nenhum. O Marido trabalhava nas minas da África do Sul e dizia sempre que regressaria no fim do ano, no mês de dezembro e, de fato, ele regressou e encontrou as suas esposas com a sua filha.

Quando o João queria regressar para a África do Sul, decidiu levar a sua primeira esposa, a Maria, e a sua filha ficou com a sua segunda mãe, a Ana.

A Ana era muito má e não gostava da sua filha (enteada). Um certo dia, a segunda mãe (madrasta) mandou a menina para ficar a avivar o fogo na lareira e a mãe foi acarretar água. Deu à menina uma bacia com três copos de arroz e disse a ela que não deixassem os patos comerem o arroz. A menina adormeceu, deixando os patos comerem o arroz. Quando a madrasta regressou do poço, viu que os patos tinham comido o arroz. Furiosa, espancou-a menina até a morte e enterrou-a atrás da casa de banho. Em poucos dias o marido voltou da África do sul com a mãe (biológica) da menina.

Eles perguntaram: “Onde está a nossa filha, a Rosa?”

A Ana respondeu, mentindo: “Ela viajou para a casa dos avôs”

A Maria e o João deslocaram-se à casa dos avôs e chegados lá perguntaram: “Onde está a vossa neta?” Eles responderam: “Desde que vocês viajam para a África do Sul, ainda não a vimos.”

Os pais da Rosa disseram que perguntariam de novo a Ana sobre o paradeiro da filha.

Quando voltaram, o João perguntou de novo a Ana sobre o paradeiro da menina, mas a Ana insistiu dizendo desconhecer o paradeiro da Rosa.

Quando o João foi à casa de banho, viu uma planta bonita com flores e aproximou-se perto dela e quando a tocou a planta disse: “Meu pai”. Repetiu de novo e planta disse o mesmo.

O João chamou as suas esposas e ele disse-lhes: “Esta planta bonita quando eu a toco ela me chama de pai”. Quando a Maria, a mãe da Rosa, tocou a planta ela disse: “minha mãe” Eles



exclamaram e perguntaram-se: “Como é que perdemos uma filha e nem sabemos onde ela está e aparece uma planta que quando a tocamos nos chama?

O marido desconfiou que a sua segunda mulher havia matado a menina e enterrado atrás da casa de banho.

A mãe da menina continuou a regar a planta e ela começou a cantar:

“Minha mãe me toca toca foi a madrasta que me matou porque o pato comeu arroz”

O João matou a segunda mulher e enterrou-a atrás da casa de banho, mas não germinou nenhuma planta. Aquela planta bonita desapareceu e a menina surgiu.

O Texto 3 é uma narrativa CIC⁴a vez que o estado inicial é normal caracterizado pela estabilidade na vida da família (João com as suas duas esposas e sua filha). O estado normal degrada-se, quando a madrasta agride e, talvez sem intenção, mata a filha (enteada). A situação inicial é reposta quando a menina Rosa ressuscita e por vingança o Pai da Rosa mata a segunda esposa. A par desta estrutura cíclica do texto, facilmente depreende-se intenção moralista e uma crítica social. Como tivemos a ocasião de afirmar anteriormente, as famílias deste grupo etnolinguístico (vatshwa) são poligâmicas e patrilineares. Deste modo, há uma crítica que é feita às segundas mães que maltratam os filhos. Importa lembrar que nesta cultura inexiste a figura de madrasta. As mulheres do mesmo homem são consideradas mães pelos filhos das mulheres independentemente de ser ou não mãe biológica, devendo o mesmo respeito a elas sem distinção.

Como referimos anteriormente na secção 3.6.4.1 sobre “Elementos socioculturais dos vatshwa” as famílias são poligâmicas, fato que se verifica neste texto “um homem chamado João que tinha duas esposas”. Nestas famílias o papel social da mulher como reproduutora é extremamente valorizado, fato que pode ter pesado para que o João viajasse com a primeira esposa que tinha uma filha.

A infelicidade da “mulher pequena” (como se denomina a segunda mulher de um homem polígamo) decorrente do fato de não ter filhos pode justificar a sua atitude maléfica com a filha (enteada), de fato “A Ana era muito má e não gostava da sua filha”.

Outro aspeto saliente nesta narrativa atinente à questões económicas, é a migração para as minas da África do Sul em busca de melhores condições de vida, conforme a passagem textual “O



Marido trabalhava nas minas da África do Sul” e geralmente os trabalhadores das minas regressam a casa no fim de cada ciclo de trabalho que geralmente coincide com o fim de ano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise das narrativas infere-se que as narrativas de expressão oral colectadas apresentam elementos característicos do universo sociocultural de Massinga, como é o caso da poligamia; papéis sociais da mulher (gerar filhos para garantir a continuidade da linhagem, cuidar do lar) e do homem (prover alimentos à família através de actividades como caça ou outro tipo de trabalho); aspetos mágico religiosos (recurso aos médicos tradicionais para obter solução para certos problemas ou cura de doenças); uso de plantas para curar doenças ou outros males; hospitalidade; aspetos económicos atinentes às formas de produção de alimentos e geração de renda.

Dadas as suas características, consideramos que os textos constituem um material didáctico valioso de matriz cultural autótona que podem ser aproveitados no contexto escolar, proporcionando um ambiente acolhedor pelo retrato da realidade sociocultural do aluno, a isto acrescenta-se a conservação e valorização da cultura local.

Diversas actividades podem ser desenvolvidas, tendo em consideração a faixa etária dos alunos e os objectivos da aula, por exemplo análise crítica dos valores culturais representados pelas narrativas orais; discussão de temas polémicos e lições presentes nas narrativas; reescrita das narrativas concedendo um desfecho diferente, respondendo à questão “o que aconteceria se...?”, comparação de realidades culturais veiculadas pelas narrativas com outras veiculadas no livro do aluno ou por eles conhecidas, tenho em conta que em muitos casos as turmas não são homogéneas; recontagem de histórias, usando outro vocabulário; pode se ainda fazer a integração com outras disciplinas como História, Geografia e outras.

Estas actividades podem ser realizadas em qualquer contexto, com o auxílio da comunidade ou dos próprios alunos para a colecta das narrativas. Outrossim, podem ser ajustadas a qualquer idade e nível de ensino.



REFERÊNCIAS

- Bila, A. P. (2019). *Para Uma Educação Bilingue Intercultural em Moçambique: Da assimilação ao Diálogo entre línguas e culturas, desafios e perspectivas* (Tese de Doutoramento). Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique.
- Chiziane, P. (2010). *Ventos do Apocalipse*. (3^a ed.). Maputo: Njira.
- Dias, H. N. (2010). *Diversidade cultural e educação em Moçambique*. V!RUS, São Carlos, n.4, dez. Recuperado de <http://www.nomads.usp.br/virus/virus04/?sec=4&item=4&lang=pt>.
- Fonseca, António. *Contribuição ao Estudo da Literatura Oral Angolana*. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1996.
- Junod, H. A. (1996). *Usos e Costumes dos Bantos*: Tomo I (Vida Social) (S/ed), Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Landgraf, Flávia Landucci. *Políticas culturais em Moçambique: do Estado socialista ao aberto à economia de mercado*. Trabalho de Conclusão apresentado ao Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.
- Maciel, Carla Maria Ataide (2007). *Bantu oral Narratives in the Training of EFL Teachers in Mozambique* (doctorate thesis). Illinois State University.
- Mallinda, D. A. (2001). *Cartografias da Nação Literária Moçambicana: Contos e Lendas de Carneiro Gonçalves*. Maputo: PROMÉDIA.
- Nunes, Susana Dolores Machado (2009). *A Milenar Arte da Oratura Angolana e Moçambicana: Aspetos Estruturais e Receptividade dos Alunos Portugueses ao Conto africano*. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. Portugal: Porto.
- Paulme, Denise (1976), *Morphologie du conte africain*, Paris, Gallimard.
- Rosário, L. Do. (2008). *A Narrativa Africana de Expressão Oral*. (2^a ed.). Maputo: Texto Editores.
- Siquisse, A. E. P. (2006). *Estudo de Elementos Socio-Culturais e Económicos dos Vatswa em Inhambane*. (dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Convênio com a Universidade Pedagógica.



Recebido em: 30 de setembro de 2025.

Aprovado em: 10 de dezembro de 2025.

Publicado em: 01 de janeiro de 2026.

Autoria:

Autor 1:

Nome: Jonas Manhice
E-mail: jonasnhice@gmail.com
País: Moçambique