

DO IMAGINÁRIO ANGOLANO *

Américo Correia de Oliveira **

Introdução

Todos nós fomos encerrados vivos no corpo dos nossos antepassados.

(Sartre, in Demougin 1995: II/1162)

Mesmo aqueles que contavam tão bonitas histórias de ogros...

(Demougin 1995: II/1162)

O ogro, assumindo designações diversas, perpetua-se como personagem em que se continua a investir, no domínio da tradição oral, da escrita e dos multimédia ¹, talvez, porque, no plano simbólico,

* O presente estudo foi elaborado a partir da nossa obra, *Os ogros na tradição oral angolana*, Magno Editora, Leiria, 2001.

** Escola Superior de Educação de Leiria, oliveira@esel.iplei.pt

¹ Veja-se a notoriedade do filme *Shrek* (*Shrek*. EUA, 2001). Diz Rodrigues da Silva (*Jornal de Letras*, 25 de Julho de 2001, pp. 34-35): "[...] 'Shrek' é perfeitamente coerente com o essencial da história que vira literalmente do avesso o 'mundo encantado' veiculado pelos estúdios Disney. [...] É um ogre, verde e feio como lhe compete, mas, em vez de mau e papão, é um solitário que gosta de viver tranquilo no seu reduto no meio do bosque. [...] 'Shrek' é a quinta longa-metragem em imagens de síntese. [...]". Francisco Ferreira (in *Expresso Revista*, 14/07/2001) chama-lhe um conto de fadas 'terrorista', no qual Shrek, "um ogre isolado com bom coração", é um herói que defende as minorias ameaçadas de morte: não só a dos ogros e como a das outras personagens dos contos de fadas.

No sítio <http://www.arraakis.es/~maniacs/Shr1.htm>, pág 1, o filme é apelidado de "Shrek: Gato por Ogro", afirmando-se que "la verdad es que uno esperaba algo mas de este ogro".

Refira-se que o motor de pesquisa Google. <http://www.google.com/search?q=ogros&hl=pt&btnG=Pesquisa+Google&lr=>, regista 3.160 sítios ("verbetes") para ogros.

continue a assegurar um “jogo opositivo”² entre o idêntico e o diferente, o eu/nós e o outro(s), uma eterna “viagem” iniciática: o ser humano para encontrar/manter a sua identidade necessita de outrar-se (devoramento), num permanente “vai e vem”, de faz de conta, entre o saudoso “útero materno” (a mesmidade) e a infernal “bocarra ogresca” (a alteridade).

A sugestiva riqueza desta temática, suscitando lembranças do nosso primeiro imaginário (do “homem do saco”, papão português, à coca brasileira; do “di/makishi” angolano aos ogros de todo o mundo), não deixa de representar uma matéria complexa, mas permanentemente lúdica e jocosa: – “Provavelmente, o homem só produz monstros por uma única razão: poder pensar a sua própria humanidade” (J. GIL 1994:56).

Talvez, por isso, haja uma tão grande produção ficcional abarcando os diversos tipos de ogros. No campo da moderna ficção escrita, só a título de exemplo, podemos referir obras que retratam dramas pessoais e familiares (*O ogre*³; *Au bonheur des ogres*⁴), alegorizam o genocídio nazi (*O Rei dos Álamos*⁵), o poder da imprensa (*Un ogre très convenable*⁶), a ditadura do Estado paternalista (*El ogro filantrópico*⁷) e configuram narrativas de ogros para crianças (*Cuentos de ogros para niños*⁸).

Na área da chamada África francófona, continuam a efectuar-se recolhas, no âmbito da tradição oral: *N'ouvre pas à l'ogre*⁹, *Femmes et monstres tradition orale malgache I e II*¹⁰, *L'ogresse*¹¹.

² Ieda Tucherman (1999:128) considera que o homem moderno, empenhado na desmistificação, acaba por “engendrar os seus próprios mitos, que são os mitos da razão e do seu progresso. [...] Esta relação do mito do homem moderno com as ideias de razão universal e progresso histórico vão criar as condições, dentro das quais os *freaks* (cientificamente explicados) serão percebidos pelo homem moderno. Estabelece-se um jogo opositivo que põe, de um lado, o homem moderno, efeito da consciência moderna; de outro, o *freak* como outro deste homem, como desvio e alteridade que, enquanto tal, forneceria a garantia para a estabilidade do jogo.” Ieda Tucherman acrescenta: “outro personagem, também oriundo do mundo dos monstros, ao qual podemos associar o bizarro ou o grotesco, surge no mesmo movimento de individuação dos monstros: os *freaks*.” (*idem*:115).

³ Chessex, J. (1974).

⁴ Pennac, D. (1985).

⁵ Tournier, M. (1986).

⁶ Todd, O. (1982).

⁷ Paz, O. (1990).

⁸ Gomez, Baltazar (2000).

⁹ Kazadi, N. & P. Ifwanga (1982).

¹⁰ Ramamonjisoa, S. *et alii* (1981).

Nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, diríamos que o País que julgamos possuidor dum maior número de narrativas recolhidas do ciclo dos ogros é Angola, mesmo considerando o ciclo do “Ti Lobo” de Cabo Verde ¹² (na Guiné-Bissau assume outro cariz) e dos “monstros comedores de homens”, em Moçambique (ROSÁRIO 1989: 231-260). Raros são os exemplares recolhidos em S.Tomé e Príncipe ¹³ e na Guiné-Bissau ¹⁴ (o “irá” e o “poilão”, ogros).

Tem sido no campo da moderna escrita ficcional que, em Angola, mais se tem produzido na área temática, *lato sensu*, dos ogros: *Manana* (“sim, foi comida, na Ilha, pelo Cazumbi que comeu o pai, que comeu os filhos da Tita, que comeu a mãe!...”) ¹⁵ e “Vozes na sanzala (Kahitu)”, in *Mestre Tamoda e outros contos* (XITU 1989: 55-177) de Uanhenga Xitu; “Gavião veio do Sul e pum” (metáfora do pássaro-ogro, in *O fogo da fala* ¹⁶) e “A árvore que tinha batucada” (árvore-ogro, in *A morte do Velho Kipacaça* ¹⁷), e *O signo do fogo* ¹⁸ (metáfora do dragão de língua ígnea), obras de Boaventura Cardoso; *Memória de mar* (quianda, sereia-ogro do rio Kuanza) de Manuel Rui ¹⁹; por fim, a adaptação ao teatro de uma narrativa tradicional angolana de ogros, por José Mena Abrantes, com a peça *Mandyala ou a tirania dos monstros* ²⁰.

Foram objecto de estudo todas (presumimos) as narrativas da tradição oral angolana ²¹, directamente e indirectamente recolhidas

¹¹ Khemir, n. (1991).

¹² Veja-se Almeida, A. De (1965) e Silva, B. L. da (1984:306).

¹³ Reis, F. (1965:35-39, 67-74 e 85-100).

¹⁴ Belchior, M. (s. d.:99, 215-221) e Pereira, A. (1989, II vol.).

¹⁵ Xitu, U. (1978:168, veja-se tb. pp. 162 e seg.s).

¹⁶ Cardoso, B. (1980:39-48).

¹⁷ Cardoso, B. (1989:25-39).

¹⁸ Cardoso, B. (1992).

¹⁹ Rui, M. (1980).

²⁰ Abrantes, J. Mena (1992). É uma recriação duma narrativa nhaneca-humbe. “A tirania dos monstros”. (Estermann, C. & Silva, A. J., 1971:139-143).

²¹ O vasto acervo da literatura oral angolana continua, em grande parte, não recolhido ou inédito. Carlos Lopes Cardoso, num estudo sugestivamente intitulado *I Contribuição para o Estudo Crítico da Bibliografia do Conto Popular das Etnias Angolanas* (1960), afirmava: “Sendo assim no que toca à generalidade do objecto daquelas Ciências (Etnografia e Etnologia), o mesmo se dá com o conto popular. [...] Quase toda a investigação neste campo tem sido fragmentária muitas vezes de valor relativo, originada mais por inspiração de momento que pelo desejo de dar cumprimento a um plano maduramente pensado. Ao que acresce, em alguns casos, uma formação teórica lacunar, levando os investigadores a amputar uma realidade mais vasta.” (Cardoso, C. L., 1960:101).

ou recriadas literariamente, editadas até 1996, inclusive, impressas em Português, em que a personagem ogro desempenhe qualquer papel actancial (actante) [GREIMAS & COURTÈS s. d. (1989?):11-12] que, nem sempre, coincide com o papel de oponente (anti-sujeito), nem obrigatoriamente assume os correspondentes atributos negativos, do ponto de vista axiológico²².

Os ogros pela sua complexidade²³ intrínseca e pela diversificada morfologia de que se revestem ao longo do território angolano, mantendo simultaneamente um paradigma arquetípico comum, talvez constituam o símbolo mais adequado dum país rico, complexo e divergente, mas “uno(ico)” na sua multiplicidade.

A opção pela denominação “ogro”²⁴, ausente, aliás, de qualquer uma das narrativas – em detrimento de vocábulos mais vernáculos²⁵, como papão, papa-gente, “comilão/comilona”, monstro, lobisomem – deve-se ao facto do lexema²⁶ “ogro” incluir vários traços sémicos [(+) antropofagia, (+) gulodice, (+) monstruosidade, (+) magia, (+) metamorfose, (±) estupidez, (±) fantasma] não constitutivos dos termos citados cuja amplitude semântica se revela mais restritiva.

Na constituição do *corpus*, considerou-se um único traço sémico obrigatório: o semantema²⁷ *antropofagia*, explícita ou implícita-

²² Veja-se Reis. C. & A. C. M. Lopes, (1987:301), para quem o dragão “ocupa sempre um determinado papel actancial (o de anti- -sujeito) e assume invariavelmente os atributos negativos, do ponto de vista axiológico”.

²³ Acerca da complexidade do ciclo dos “Monstros Comedores de Homens”, veja-se Rosário. L. (1989:233).

²⁴ “Do fr. *ogre*, que, no sentido moderno, se documenta a partir de 1697, mas que na Idade Média aparece como nome próprio, particularmente num soberano raptor, relacionado com a lenda de Lançarote e da Santa Lança. Trata-se, como parece provável, de alteração de uma forma anterior **orc*, lat. *Orcus*, ‘deus da morte’ e ‘inferno’, que teria sobrevivido nas crenças populares para se tornar na lenda do ogro; esta etimologia parece apoiada pelo it. *Orcò*, ‘papão, espantalho’ e pelo ant. cast. *Huerco*, ‘o inferno, o diabo’ e ainda por um passo da vida de Santo Elói (morto em 659), que alude ao sermão em que este, ao censurar aos que conservavam velhas superstições pagãs, cita, *Orcus, Neptunus e Diana* [...]. (Machado, J. P. 4.º vol.:1977:244).

²⁵ Em *O Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (O Novo Dicionário Aurélio)* são referidas algumas designações sinonímicas, de sabor deveras castiço, para papão: [bicho-papão, cocó(ô), papagente e (bras.) cuca, papa-figo, tutu, bitu, boitatá, manjaléu, mumuca]. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1.ª, ed., pág. 1028.

²⁶ “[...] O significado dum lexema tem traços sémicos comuns com outros lexemas e distingue-se do de outros lexemas por um ou mais traços sémicos diferentes” (Vilela, M. (1979:32).

²⁷ Na acepção de Pottier, semantema “é o conjunto de semas específicos da unidade considerada [...]”, in Dubois, J. *et alii* (1978:527).

mente presente na narrativa, passível de concretização ou não, e/ou indiciado na denominação da personagem: papão, antropófago, em Português; *di/makixi*, *e/omakihî*, *e/kisikisi*, *ekisi*, *e/o/tuisi(fi)*, *e/omakihî*, *cikixikixi*, *rikixi/rikikixi* (ou a forma aportuguesada requiquite), nas línguas bantas (*bantu*).

O ogro de mil rostos e um só coração

I

O conto maravilhoso tenta reproduzir no domínio textual o percurso iniciático²⁸, a viagem que o “herói”, real ou imaginário, individual ou colectivo, terá que realizar, a fim de defrontar o inimigo, vencê-lo em provas, às vezes sucessivas, com vitórias quase sempre efémeras.

São variadíssimas as denominações de ogro, em Português, constantes do *corpus*: papa-gente, papão, comilão/comilona, monstro antropófago, monstro, monstro-anão, pequeno monstro, gigante, génio, fantasma, espírito, almas do outro mundo, rei, velha, feiticeira, albino, desconhecido, jovem(ns), velho(s), eles, fantasma-caçador, dragão, fera, cobra, serpente, serpente-fantasma, pássaro-monstro, ave, jibóia, crocodilo, lobo, lobisomem, toco, rochedo, monte, embondeiro.

Nas diversas línguas bantas (*bantu*) – a única narrativa não banta (*bantu*), vátua, é apresentado só em versão portuguesa – são utilizadas as seguintes designações: *ekisikisi* (ou *kisi-kisi*), *cikixikixi* (ou *tchikixikixi*), *kihî* (ou *e-kihî*), *e-kisi* (ou *ekisi*), *di/makishi* (ou *di/maquixi*)²⁹, *kalelwa*, *mfumbi a nkenge*, *ngondo*, *tshingandangari*, *(mu) mihange,ngondo*, *tsh/ipupu*, *mundjengu*, *tchazangombe*, *sassalukalu*, *kayombe*, *kinioka-kia tumba*, *lipukuapukua*, *kimbiji*.

²⁸ “[...] le conte devant concentrer un maximum d’informations, tout en les présentant dans une distribution et une gradation subtiles: il n’y a pas de conte qui ne mobilise tout un éventail de connaissances implicites, que le destinataire doit préalablement posséder pour pouvoir décoder ce qui lui est raconté, soit dans le groupe familial, soit dans le groupe villageois. Cela ne fait que confirmer la fonction pré- et post-initiatique des contes.” (Alfredo Margarido, 1987:400)

²⁹ *Di/makishi*, em que *di* é a forma “prefixal” do singular; *ma*, a do plural.

Numa ordenação quantitativa das principais denominações em línguas bantas (*bantu*), verificámos que o “radical” *kixi*³⁰ é utilizada nas versões uni/bilíngues em 62 dos 108 contos. Deverá ter-se em conta o facto de, em 13 narrativas unilíngues, a categoria monstro poder ser traduzida, em línguas bantas (*bantu*), por “*kixi*”, o que daria um total de 75 contos (69%). A segunda categoria de ogros de denominação banta (*bantu*) mais frequente é a de *tshingandangari* e (*tsh)iphupu*, com duas ocorrências cada.

Pode verificar-se que a designação “*kixi*” e as suas “variantes léxicas”, formadas a partir do mesmo “radical” (*kixi/kixi/kisi/kishi*), ocorrem na totalidade dos grupos etnolinguísticos³¹, nos quais a

³⁰ Acerca da designação *ekisi* (monstro antropófago) atribuída pelos Ambós aos albinos, afirma Maria Helena Figueiredo Lima: “O tipo do albino nosso conhecido, com a característica pigmentação estranha, é qualificado como um ser fisicamente anormal, mas a quem não se apontam ‘atitudes monstruosas’. Como já referimos, só nos contos o ‘Ekisi’ assume papel de um monstro comedor de gente. No meio familiar e em que pese a sua aparência desagradável, é benquisto pela família, tratado humanamente pelos vizinhos, sem nenhum complexo quanto à vinculação do seu nome e aspecto tenebroso da tradição de sua gente. [...] Em um dos ‘Eumbos’ que visitei, tive oportunidade de interrogar um ‘Ekisi’, que me pareceu muito consciente dessa tradição. Segundo ele, os malefícios que assaltaram o mundo dos Bantus, traduzidos por calamidades de secas, cheias ou mortes inesperadas, teriam tido relação com o aparecimento do primeiro albino; com o decorrer dos anos, desmembrou-se o ‘Ekisi’ em duas personalidades diferentes: o monstro e o homem. Mas, ‘isso já lá vai há muitos anos, muitos tempos’... assim rematava o pobre ‘Ekisi’. (Lima, M. H., 1977:224).

Giorgio Raimondo Cardona refere que para os Congueses “os albinos [...] são objecto de atenção especial: são apelidados, em Quicongo, *ndundu*, ‘brancos’, ou *mfumazi ndundu*, ‘senhores brancos’ e são considerados intermediários dos bakulu (defuntos) que levaram uma vida irrepreensível e que vivem na sua aldeia revestindo-se de um corpo branco” (1978:151-152). Andrew Battell (*apud* Cardona, *ibidem*: 152), um inglês que visitou o reino do Congo e de Ngola, refere que os albinos “são feiticeiros (witches) do rei e são educados na feitiçaria, e estão permanentemente ao serviço do rei”. Cardona destaca, também, a simbologia da utilização da argila branca na maquiagem dos iniciados. (*Ibidem*:153).

António Luís Alves Ferronha, a propósito da vitória do rei D. Afonso do Congo sobre o adversário, atribuída a “uma dama branca [...] e um cavaleiro montado num cavalo branco” (in Pigafetta, F. & D. Lopes. (1989:75), relembra que “branco aqui não era associado aos europeus e à sua mística, mas sim cheio de simbolismo tradicional, em que os espíritos dos antepassados encarnavam a cor branca após a morte”. (Ferronha, A. L. A., 1989:134). Veja-se, tb. Cuvelier, J. (1936:103) e Balandier, G. (1965:255).

³¹ Interessante e controversa é a tese de Mesquitela Lima que aponta para a existência de “um só bloco cultural” entre Ambundos e Ovimbundos: “Aliás, do ponto de vista da cultura, desconhecemos o critério adoptado por certos etnólogos para poderem afirmar que se trata de dois grupos étnicos diferentes. Qual o critério distintivo, se apenas se verificam alguns matizes no plano linguístico? Será suficiente para estabelecer

versão dos contos é bilingue. Esta constatação forçou-nos a procurar um radical banto (*bantu*) comum que nos fornecesse uma possível chave etimológica do significado originário da denominação num *corpus* em que se encontram representados os principais grupos etnolinguísticos bantos (*bantu*), com excepção dos grupos Luba, Xindonga e Mbunda (só foi “recolhido” um conto (Vátua³²) de grupos não bantos (*bantu*), em versão portuguesa).

A análise da designação dos ogros nas várias línguas bantas (*bantu*) angolanas permitiu-nos concluir que:

- Há um “radical” comum, *kixi*, que assume algumas variantes, não só por efeito do aportuguesamento (*quíxi*, *quíxe*, *riqui-quiche*) como da influência das diversas línguas bantas (*bantu*) (*kixi*, *kihí*, *kisi*, *cixi*, *kichi*, *kesi*, *tyisi*, *sisi*), variantes essas que poderão ser resultado das especificidades linguísticas e/ou da não uniforme transcrição efectuada pelos vários colectores, lexicógrafos e gramáticos. O “radical”, que passaremos a designar pela forma única *kixi*, recobre um campo semântico que poderemos circunscrever a: máscara(-ado), feitiço, fantasma, espírito/alma, monstro/antropófago, albino e anão.
- Todas as outras designações para as personagens que desempenham o papel de ogro [*Kalelwa*, *Kúiu* (e formas de “corruptela”), *Mfumbi a Nkenge*, *Mi/Muhange*, *Tchazangombe*,

uma distinção? Pessoalmente, pensamos que os Ambundu e os Ovimbundu constituem um só bloco cultural. Quanto às diferenças no interior do sistema linguístico, não são mais do que formas dialectais (regionalismos) próprias de cada etnia. A verdade histórica é manifesta.” [Mesquitela Lima, 1988 (vol. I):154].

³² Quanto à questão polémica do apodo de monstros antropófagos atribuído pelos Ambundos aos Pigmeus (Vátuas, ou “pigmeus ou pré-bantos”, para C. Estermann, 1983:I vol.:74), julgamos que a explicação mais plausível é de âmbito sócio-cultural e ideológico: sendo os Pigmeus (Vátuas), povos anteriores à penetração dos Povos Bantos (*Bantu*), é natural que estes tenham retratado o inimigo, desqualificando-o. A desqualificação do inimigo é estratégia antiga e actualíssima que abarca aspectos linguísticos e comportamentais, tentando denegrir o inimigo. Veja-se retratação dos Jagas, inimigos determinados da penetração portuguesa na área do Reino do Congo: “feroz”, “cruel”, “homicida”, “selvática”, “arrogantes”, “disformes”. “língua diferente”, “têm açougues de carne humana”. (In Pigafetta, F. & D. Lopes, 1989:26-29). A diminuta estatura dos Pigmeus (levando-os a utilizar várias máscaras) e as táticas bélicas de ataque cerrado empregues por estes contra os Povos Bantos (*Bantu*), detentores de armamento de ferro, talvez tenham contribuído para que estes vissem naqueles “uma hidra de muitas cabeças” as quais reapareciam, a qualquer momento. (Veja-se, na nota 40, as afirmações de H. Chatelain, sobre as “cabeças de hidra dos Ma-Kishi”).

Ndongo, Tshingandangari, Tshipupu] apresentam um traço sémico comum, na versão portuguesa: “espírito/fantasma dos antepassados”.

- Consideramos que, à excepção do epíteto de antropófagos, atribuído aos Pigmeus (Vátuas)³³, aliás discutível³⁴, todas as denominações de ogro nas diversas línguas bantas (*bantu*) têm como semantema comum o “espírito do antepassado”.

Os autores africanistas são unânimes em considerar que o poder da máscara, do mascarado, do feitiço e do amuleto é outorgado aos “especialistas de magia” pelo espírito dos antepassados, embora o grau e a manifestação desse poder ou força possa assumir várias gradações e formas, como, aliás, acontece nas relações do sagrado com o profano em todas as religiões do mundo.³⁵

No mesmo sentido aponta o estudo exaustivo de Mesquitela Lima (1967: 81:122, esp. 81-87) cuja obra oferece um quadro elu-

³³ Gonçalves, M. Pedroso (1966-227:228), in “Lenda da Fundação de Quibaxe”, refere três povos diferentes: gigantes, pigmeus sem qualquer conotação com os makishi e os muquixes (ou maquixes), propriamente ditos.

³⁴ Estermann, C. (1983:II vol.:287) discorda da opinião de Héli Chatelain (1964:498 e 517).

Chatelain escreve: os “Ma-kishi são simplesmente Batua, sem nenhuma das suas fabulosas adições” (p. 517): “estou convencido de que os nossos Ma-kishi, os canibais dos Zulus (Mazimu) e os dos Be-chuana (Ma-rimo), são as tribos aborígenes de pigmeus, não tanto como eles são agora, mas como eles apareceram aos primeiros pioneiros bantos, e como eles eram por estes incorporados no semi-histórico e semimitológico folclore da sua raça. As cabeças de hidra dos Ma:kishi são um excelente símbolo do sistema de guerrilhas comum a todos os Ba-tua (ver o *Nursery Tales, de Callaway*, pág. 354)”. (p. 498).

³⁵ As conclusões anteriores poderão ainda ser reforçadas pela opinião conjunta de Carlos Estermann & António Joaquim da Silva e de Henrique Abranches: “Os protagonistas da segunda classe são em toda a região designados com o mesmo vocábulo cuja raiz ou radical é Kisi (Kihí, Kishi). A semântica dos termos derivados deste radical está longe de ser constante ou uniforme nas diversas línguas e dialectos de Angola. Para elucidar o leitor citaremos dois exemplos. Em quicongo o termo nkisi ou munkisi (estatueta, “fêtiche”) significa, segundo o P^c van Wing: um objecto artificial considerado habitado ou influenciado por um espírito. [...] Em quicoco (tyokwe), segundo Baumann, mukishi tem o sentido de máscara ou mascarado e pode também designar um defunto ou espírito de antepassado.” (Estermann, C & ^a J. Silva, 1971:15) [Elidimos as notas dos autores].

Segundo Henrique Abranches (1980:89), “Os Mukixi não são, propriamente, espíritos de origem humana e são, necessariamente, adversários do homem. Os Mukixi existem e povoam as matas, os rios, o subsolo (a que há pouco chamámos submundo), as árvores, as pedras, e até o ar (onde podem tomar forma de ave), com a finalidade aparente de comerem os homens que não têm força moral suficiente para se defenderem.”

cidativo da significação do léxico de várias línguas bantas (*bantu*), angolanas, e outras, com o radical comum *kixi* que se resume ao seguinte campo semântico: “máscara”, “mascarado”, “espírito”, “força”, “antepassado”, “monstro”. Este autor (1967: 82) cita a opinião de Baumann, segundo o qual o termo *mukixi* teria sido herdado dos Lundas pelos Quiocos. Menciona (1967:88), também, a opinião de Verly que, “quando se refere à génese das estatuetas de pedra – *mintadi*, da região Noqui, que representam os mukissi, faz entroncar a sua origem nas estatuetas dos Kissis, povos da Guiné, que provavelmente teriam introduzido a técnica da escultura da pedra no Baixo Congo”. Esta hipótese, baseada na tradição oral dos Congueses³⁶, é apoiada por Frobenius e poderá ser reforçada pela teoria da origem dos Bantos (*Bantu*) na área correspondente ao actual Estado dos Camarões³⁷.

II

Os homens precisam dos monstros para se tornarem humanos.

(J. Gil 1994:88)

À matriz semântica, comum às línguas bantas (*bantu*)³⁸, que entroncou nos antepassados, no sobrenatural, no sagrado³⁹, ele próprio fonte de múltiplas manifestações (hierofanias, segundo Mircea Eliade), associar-se-á o denominador comum das designações, em Português, para ogro. Tendo contabilizado uma só designação por narrativa, referenciámos as seguintes denominações principais para ogro: 66 de monstro; 14 de seres antropomórficos/ /antropófagos (crocodilo, leão, lobo, dragão, serpente, cobra e besta); 12 de “papão” (papão 5, papa-gente 3, antropógago 3, comilão 1); e 7 de lobisomem, totalizando um número deveras significativo de 99 denominações “monstruosas”, *lato sensu*, num *corpus* de 118 narrativas.

³⁶ Cuvelier, J., *Ancien Royaume du Congo*, Bruxelas, 1946, in Lima, M., *ibidem*.

³⁷ Hipótese de Greeneberg e Harry Johnston., in Kukanda, V. (1986:17).

³⁸ Não será o radical *Kixi* denominação secreta, camuflada pelos prefixos e corruptelas, uma das palavras interditas fazendo parte do léxico sagrado dos ritos, designadamente, de iniciação?

³⁹ “Eis-nos de retorno ao sagrado, nós, críticos, com os nossos discursos errantes, como o povo eleito em busca da Terra Prometida — só que buscamos, em vez dessa terra, o tal lugar contextual e inicial onde, ciosamente, se guardam as chaves da explicação última.” (Júdice, N., 1987(?):395).

Fernando Gil (1994: 468) afirma que a controvérsia “representa um momento importante da história da teratologia”. De facto, a monstruosidade, ao apresentar-se como dual⁴⁰, vai compelir o ser humano, na esfera psicológica, individual e colectiva, – porque o força a confrontar-se com a hibridação fantasmática, – a projectar os seus fantasmas originários (LAPLANCHE & PONTALIS 1990:155:159) de devoração⁴¹, incorporação e fraccionamento, libertando as suas energias pulsionais; por outro lado, a nível cognitivo, vai permitir-lhe delinear estratégias de “heurística e acção” que lhe propiciam descobrir que “[...] a *identidade* de cada coisa é dada pela sua diferença relativamente ao sistema de todas as coisas. Cada coisa é uma concentração expressiva de afinidades com outras coisas [...] verifica-se no monstro uma reconstrução destinada a assegurar a sobrevivência do conjunto, isto é, as anomalias estariam organizadas em função das necessidades de um organismo monstruoso [...]” (F. GIL 1984: 502 e 509).

Talvez seja possível afirmar que as sociedades e os indivíduos estão condenados a conviver com o seu “monstro quotidiano” (ECO 1991: 417) que elas próprias tiveram que “criar”; forçados a construir ecossistemas culturais abertos (1975: 25:26) que lhes permitam gerir o “organismo monstruoso”, constituído por cada sujeito, *per se*, e pelo micro e macro-sistema social a que pertence(m).

René Girard (1980: 373:462) apresenta uma interessante teoria teratológica. Partindo da hipótese de que o poder primordial teve como princípio o parricídio, – que cimentou a coesão social, evitando o caos do grupo original, por excesso de rivalidade entre os seus membros, – demonstra que todos os nossos ritos, com ou sem vítimas sacrificiais, humanas ou animais, reproduzem esse regresso à origem das origens, em que o sacrifício da vítima (“bode”) expiatória (“bouc émissaire”) faz esfumar os conflitos individuais, geradores de caos, e reforça a coesão de toda a comunidade. A morte do ogro (a morte ou expulsão de qualquer elemento, “bode expiatório” duma sociedade), realizada pelo herói individual ou colectivo, seria, deste modo, uma *comemoração* do parricídio primevo⁴² que põs cobro ao caos instalado no grupo.

⁴⁰ Girard, R. (1980:373:462, esp. 373:376, 424).

⁴¹ Veja-se Propp, V. (1983:296:298) e Durand, G. (1976:94-95; 1989:305).

⁴² Veja-se tb. Heusch, L. de (1972, especialm. 99:104).

Estaríamos, de novo, de volta à matriz, ao antepassado, ao sagrado, de múltiplas hierofanias. Neste nó convergiriam os vectores semânticos dos étimos *kixi*⁴³ e *monstro*⁴⁴: o ogro como ser lúdico (espectáculo só para “viajantes”) e iniciático (itinerário de aprendizagem), enfim a desmesura da nossa perdição e a medida da nossa contenção, fronteira de todos os excessos e de todos os constrangimentos.

III

Criadores de chefias, assimiladores de culturas, formadores de exércitos com jovens de outras populações que iam integrando na sua caminhada, parecem apenas uma ideia errante, cazumbi (espírito) antecipado da nacionalidade.

Pepetela (1988:9:10)

Ao assumir múltiplas formas, o ogro angolano assemelha-se a uma “ideia errante, cazumbi (espírito)”, cientificamente “intratável”⁴⁵, em virtude de não se submeter a “esquemas apriorísticos” (não se deixa encerrar no buraco, gruta, panela, cabaça permeável de onde o libertámos) e fazer perigar, de modo dispersivo, qualquer tentativa de análise detalhada, geradora duma hipótese válida, ela também refutável.

⁴³ Uma das definições mais elucidativas do lexema *cixi* é-nos dada em Língua Quioca: “*Cixi*: (mu-; a-) ou (mu-; mi-) 1. Dançarino mascarado. (Designação genérica. Antigamente era considerado a encarnação de um espírito [...]).” (Barbosa, A. (1989:43).

Sobre a função “disciplinadora, moralizadora e pedagógica dos mukíchi (mascara-dos)”, “a instituição do papão”, veja-se, à frente, na nota 74, a opinião de Eduardo dos Santos.

⁴⁴ “*Monstrum*, i. n. termo do vocabulário religioso, prodígio que revela a vontade dos deuses; por conseguinte, objecto ou ser de carácter sobrenatural.” (Ernout, A. & A. Meillet, 1939:629).

José Gil (1994:77), citando E. Benveniste (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, T. II, ed. Minuit, Paris, 1969), afirma: «Etimologicamente, contudo, *monstrare*, significa muito menos ‘mostrar’ um objecto do que ‘ensinar um determinado comportamento, prescrever a via a seguir’.»

⁴⁵ “Quanto mais intratáveis são os objectos, mais frequentemente serão as repetições e a rigidificação do pensamento e menores os efeitos de propagação. Mas o principal interesse das controvérsias reside no seu papel de revelador da objectividade: deixam imediatamente ver a relatividade, tanto da validade objectiva, como da validade universal do conhecimento [...]”. (Gil, F. (1984:481:482).

Talvez se deva seguir, a uma distância conveniente, este fantasma das mil formas, partindo do princípio, também ele apriorístico, de que “cada época possui as suas narrativas e cada sociedade articula a sua visão do mundo segundo modelos culturalmente pertinentes” (RODRIGUES 1978: 89).

As narrativas de ogros serviriam: para veicular, de preferência ludicamente, valores e aprendizagens que a sociedade julga fundamentais; para facilitar a libertação de pulsões individuais e colectivas, através da catarse imaginativa; enfim, e simultaneamente, contribuir para a diversão da comunidade ⁴⁶. As ilações ⁴⁷ que a seguir iremos apresentar, alineadas, não se excluem, antes pelo contrário, estão interligadas e podem complementar-se. Não se pretende que constitua factor de prova a quantificação das referências, constantes do *corpus*, antes uma simples amostragem numérica, meramente exemplificativa ⁴⁸.

a) Os ogros desempenham diversas funções como actantes (oponente: 99; sujeito: 7; adjuvante: 21), facto que lhes confere um estatuto não unívoco de antagonistas (anti-heróis) e permite ao leitor/ouvinte constatar que os ogros não constituem um inimigo permanente.

b) O desenlace da narrativa reserva aos ogros destinos vários: são mortos: 56; devoram as vítimas: 22; demonstram incapacidade para deter a fuga das “vítimas”: 25; efectuam a retirada/desistência/acordo: 11; têm um comportamento amigo: 13. Apresentam-se, deste modo, como seres extremamente vulneráveis, mas, também, temíveis.

c) A sua retratação apresenta aspectos desqualificantes (23), mas também positivos (16). A posse de olfacto (faro) apurado (11), de gestos/habilidades artísticas (24) (dança, canto, toque de instru-

⁴⁶ Não há, todavia, uma atitude de convergência face à importância e hierarquização dessas finalidades, como refere Benjamim Pinto Bull: “Se é certo – e até uma verdade de La Palisse – que o conto africano, em geral, e a *stória*, em particular, apresentam as duas vertentes referidas – a recreativa e a instrutiva –, as opiniões, divergem, quanto ao seu objectivo principal, a tal ponto que escritores africanos e africanistas se situam em dois grupos distintos”. (Bull, B. P. 1989:232).

⁴⁷ Ao *corpus* foram aplicadas duas grelhas de análise: “Paradigmática dos actantes e situações (iniciais e finais)” e o “Universo dos ogros e das pessoas”. Veja-se Oliveira, A. C. de (1993:23-32: 34-80, respect.).

⁴⁸ Carlos Estermann afirma que “[...] neste género de narrativas, sobretudo na segunda classe delas (a dos monstros antropófagos), não se deve atender muito à verosimilhança delas.” (Estermann, C., 1960, II vol.:215).

mentos)⁴⁹, os adornos de que são portadores e, especialmente, a posse de poderes mágicos, nomeadamente o de “fazer chuva”, tornam-nos admirados pelos caçadores e população em geral e pelas raparigas, em especial. Estas não só vão ao seu encontro, como aproveitam para lhes furtar os batuques e “penachos”.

d) A ininteligibilidade da linguagem dos ogros, designadamente no papel de locutores, é referida em 5 narrativas. Héli Chatelain (1964: 517, nota 365) afirma que os seus informadores ambundos substituem a “linguagem esquecida (“se é que alguma vez a conheceram”) dos “Ma-kishi ou Batua” por um “dialecto de uma tribo distante com a linguagem da qual estão mais ou menos familiarizados”. Talvez essa ininteligibilidade ou dificuldade comunicativa nos remeta para a problemática do outro, do desconhecido, do “bárbaro” que não sabe, ou domina mal, a língua dos novos conquistadores. O ogro configuraria, simbolicamente, os vários outros, nunca totalmente desvendáveis⁵⁰, com quem os Bantos (*Bantu*) depararam. Mas poderá, também, representar o vestígio das velhas linguagens secretas dos ritos e/ou uma “imitação” da voz deformada dos mascarados.

e) Socialmente, os ogros tanto vivem em grupo (21 narrativas), como isolados (10 narrativas); gostam de casar com mulheres (14 narrativas); vivem, na maioria, em casas, muito embora, também na floresta ou no mato; têm chefes (3 narrativas); praticam a endofagia

⁴⁹ Sem pretendermos relevar velhos estereótipos, é digna de interesse a descrição das qualidades “musicais” dos Congueses no Séc.XVI: “E quando se juntam por festas ou alegrias como quando se casam, cantam versos de amor e tocam uns alaúdes de forma estranha figura [...]. Os tangedores tendem as cordas em proporção, e, com os dedos, à maneira de harpa, tocam magistralmente o alaúde; do qual se desprende, não sei bem eu se melodia ou rumor tal. que lhes deleita o ouvido. De mais (coisa admirável!) mediante este instrumento exprimem os sentimentos de sua alma e fazem-se entender tão claramente que quase todas as coisas que com a língua se pode manifestar, eles com a mão as dizem, dedilhando o instrumento e àquela toada dançam a compasso com os pés; e, batendo com a palma, seguem o compasso da música. Também têm flautas e pífaros, tocados com arte na Corte do Rei; e, acompanhando os acordes, vão dançando e movendo-se com os pés, quase de forma mourisca, com gravidade e compostura. O povo usa pequenos tambores, e flautas, e outros instrumentos, que eles fazem soar de maneira mais rústica que os cortesãos.” (Pigafetta, F. & D. Lopes, 1989:95-96)].

⁵⁰ [...] dans tout autre il y autrui – ce qui n'est pas moi, ce qui est différent de moi, mais que je peux comprendre, voire assimiler — et il y a aussi une altérité radicale, inassimilable, incompréhensible et même impensable. (Jean Baudrillard & Marc Guillaume, *Les figures de l'altérité*, Paris, Descartes & CIE., 1994, p. 10, apud Wladimir Krysinski, in Maria Alzira Seixo, 1997:249).

esporadicamente (por castigo, fome e incapacidade provocada ou não de distinguir os filhos); as suas profissões variam: caçadores⁵¹ (8 narrativas), agricultores (8 narrativas), pastores/caçadores (3 narrativas); “possuidores de gado” (2 narrativas); trocam produtos (3 narrativas); comerciante e fazendeiro (ogro-branco) (1 narrativa).

Numa sociedade que vive em pequenos e grandes grupos, exercendo actividades diferenciadas, e em que a caça obriga a grandes períodos de isolamento, os ogros talvez não devam ser globalmente apelidados de “selvagens”.

f) A questão da legitimidade dos meios utilizados para vencer o ogro só se coloca no plano da eficácia na consecução do objectivo, circunstância essa que justifica o recurso a todo o género de estratégias (manipulação, dissimulação e engodo)⁵², não se afastando, o presente corpo de narrativas, neste âmbito, da maioria das narrativas de tradição oral, designadamente portuguesas (LOPES 1987: 191) e africanas⁵³.

g) A existência de ogros que desempenham papéis de familiares – de pai (4 narrativas) e tio (1 narrativa) castigadores e/ou pedagogos (4 narrativas), aparecendo “mascarados”⁵⁴ aos filhos ou sobrinhos, nas encruzilhadas, comportando-se como ogros, – evidencia a função educativa, exercida pelo tio materno e pelo pai, este último mesmo em relação aos filhos casados. Destaque-se o papel da máscara nos ritos de iniciação, a verdadeira escola de algumas sociedades.

O castigo da rebeldia é assumido por um ogro estranho, com a conivência da comunidade, que devora a rapariga durante a inicia-

⁵¹ Os caçadores, profissão de prestígio na área dos Quiocos, têm um “padroeiro, génio das florestas”: “Muângi.: Há duas espécies de miângi (plural muângi): um de natureza humana e outro de natureza extra humana. O primeiro é um espírito de tamanho natural e hamba de geração; o segundo é gigante. Se este encontra alguém, puxa da sua moça e dá-lhe uma cacetada fatal. Tem um só braço, um só olho (como o ciclope de Ulisses...), cabelos compridos e desgrenhados”. (Santos, E. dos, 1962:118).

⁵² Veja-se o quadro tipológico de estratégias, in Lopes, A. C. M. (1987:191).

⁵³ Nos contos africanos “o que predomina é o triunfo da astúcia sobre a força bruta: a lição da maioria dos contos reduz-se a esta moral tão primitiva, como irrelevante. As ideias de dever, justiça desinteressada, de honra estão ausentes. Contra a brutalidade do forte, o fraco, que no fundo vale tanto como ele, só tem uma arma: a mentira, e serve-se dela”. (Basset, R., s. d., XI).

⁵⁴ “O mukíchi (mascarado), quanto a nós, deve entender-se como uma instituição criada para disciplina das crianças e mulheres no “comportamento tradicional da tribo ou sujeitá-las indirectamente à autoridade dos grandes”. Corresponde mais exactamente ao fim moralizador e pedagógico tão geral a todos os povos como é o da instituição do papão”. (Santos, E. dos, 1969:423).

ção (“bode expiatório”), na narrativa, “Kayombo-Lobo”. O desrespeito pela árvore e rio sagrados, aves e frutos – tabus – e pelas zonas “interditas” da floresta é punido exemplarmente.

Mas também ocorre a figura do pai cego e pescador que ensina o filho a pescar e a terminar com as suas mentiras, aparecendo-lhe como ogro devorador de peixe (caso único no *corpus*, narrativa, “O cego e o filho”).

h) Esta sociedade tem de se haver com diversos perigos que são consequência da sua actividade errante (caça, pastorícia e trabalho assalariado): as florestas e as savanas, as viagens provocadas pelo trabalho e pelas visitas a que os casamentos exogâmicos obrigam. Esta sociedade vê-se, deste modo, forçada não só a aconselhar prudência aos seus velhos, raparigas, caçadores, pastores e viajantes, como a fornecer-lhes uma ementa variada de estratégias ofensivas (armas, essencialmente) e defensivas (vigilância, fuga, artimanhas). Estratégias essas que poderão assumir um carácter “objectivo” – armas, vigilância, seguimento do conselho dos velhos, fuga, ardis como a mentira, os cânticos, subida às árvores e travessia dos rios (os ogros não sabem, na generalidade nadar ou são incapazes de trepar) – ou mágico: descoberta e destruição dos centros de poder mágico (guarda-carnes, batuques, etc...), conhecimento e utilização de formas benéficas e malélicas da magia; a ajuda dos animais “auxiliares” (doninha, mangusto, escaravelho, boi, sapo) e dos objectos mágicos (penas de aves, ossos e amuletos), em geral; a informação sobre o perigo ou benefício de seres “humanos” dotados de poderes mágicos (feiticeira, criança-prodígio, deficiente⁵⁵ e (ex-)ogro).

O género tão diferenciado de morte a que o ogro é sujeito é outro campo riquíssimo de aprendizagens de manuseio de armas, artimanhas e armadilhas: armas de fogo, azagaia, flecha, fogo, água a fer-

⁵⁵ “O deficiente, em quijoco, Tchimbinda é a designação que dão a todo o que não tiver crescimento normal. Quando morrer, ficará tchipúpu errando pelo mato. Não faz mal aos homens. Pelo contrário, foge de quem o descobre”. (Santos, E. dos, 1962:120). Temido, também, porque “possuído” pela quianda (sereia): “as quiandas vivem na água, principalmente no mar, podendo mostrar-se sob qualquer aspecto: pessoa, peixe, coisa. Tal como as quitulas, as aparições das quiandas também representam bom ou mau indício. E como elas ainda, também encarnam, mas só por simpatia, constituindo indivíduos anormais, como os deformados fisicamente”. (Ribas, O. 1967:215).

Sobre o deficiente, em especial a criança deficiente, na sociedade e literatura tradicionais angolanas, veja-se Oliveira, A. C. de (2000, I vol.:145-161).

ver, abertura com faca, engodo com pedras, ajuda de cães, degolamento com faca ou espada, afogamento.

i) Uma constante das narrativas de ogros que não admite qualquer excepção é a (de)mo(n)stração que um poder mágico só pode ser vencido por outro do mesmo teor. Estamos perante sociedades alicerçadas na magia, em que, muitas vezes, os seus agentes – adivinhos, curandeiros e feiticeiros – se confundem entre si, para formar uma aliança de conveniências e conviências com o chefe político. Deste modo, o tetraedro político (AREIA 1974: 152), formado pelos quatro agentes anteriores, por vezes, reduz-se a um “único vértice” da pirâmide social, rigidamente estratificada e tirânica. O papel “mediador” do adivinho e/ou curandeiro, absolutamente necessário para a estabilidade social destas sociedades, muitas vezes à custa de “vítimas expiatórias”, torna-se difícil de exercer por estes agentes benéficos, detentores de capacidades de enorme prestígio: adivinhar, curar (“fazedores de chuva”, nalgumas regiões), e “devorar” os feiticeiros. Uma tão grande concentração de poderes torna-se cobiçada, e objecto de luta pela sua posse, directa ou indirectamente, por qualquer chefe político.

Nas narrativas, todos os ogros-feiticeiros mortos ou engolidos são-no por “ex-ogros”. Num dos casos, o ogro terá que se servir do amuleto para fazer frente ao ogro metamorfoseado, surgido na forma de borboleta e monstro, após uma “primeira” morte pelo fogo (narrativa, “Nehova”).

A capacidade de se auto-regenerar, ressuscitar (9 narrativas) e, *lato sensu*, se metamorfosear⁵⁶ (26 narrativas) constitui característica dos ogros, a que o “ser humano” terá que fazer frente, essencialmente, através da adivinhação, da eliminação dos “centros de poder mágico”, ou da destruição desses ogros, por outra força mágica.

j) O ogro desempenha, nalguns casos, o papel de chefe tirânico ou pai ditador (narrativa, “A-mim-me-gerei”, e narrativa, “Nambalisita”), epíteto a qual nem Deus escapa. O herói, “Nambalisita”, é forçado a matar o pai homicida do tio materno ou o branco-ogro (narrativa, “O estropiado e o lobisomem”), e constrangido a pactuar com o rei (narrativa, “O monstro e a mulher grávida”) e com Deus

⁵⁶ Se, para Raymond Roussel, “Dar vida àquilo que está morto é a tentativa suprema da magia”, para Michel Foucault, o objectivo máximo é “fazer triunfar a vida juntando os seres ou enganando a morte fazendo-os transformar-se noutros seres”. (*apud* Brunel, P., 1974:166 e 167, respect.).

(narrativa, “A-mim-me-gerei”, e, “Nambalisita”), a quem só o “amuleto”⁵⁷ consegue impor respeito.

O parricídio e o regresso do herói⁵⁸, com o povo e a mãe, à “casa” materna podem não só significar a luta da endogamia *versus* exogamia, do casamento uxorilocal *versus* casamento virilocal, como a refundação da aldeia e a tomada de poder, possível unicamente através dum homicídio que, no fundo, perpetue o “sacrifício primordial”. A transmissão de poder só terá assim valor quando “certificada” pelo antepassado.

k) A problemática estética e ideológica é relevante nas narrativas, “O monstro de muitas cabeças” e “O Sassa-Lukalu”, respectivamente, de Mário António e Henrique Abranches que se apresentam como recriadores literários.

A narrativa, “O monstro de muitas cabeças”, de Mário António, protagoniza um “modelo” de recriação escrita⁵⁹ de narrativa de tradição oral cujos objectivos parecem ser unicamente de ordem estético-catártica, aliás bem conseguidos, situando-se no campo psicanalítico do desejo/repulsa. Descreve-nos com pena artística o trajecto do herói metamorfosável e os terrores e apetências de ordem filial e sexual.

⁵⁷ “O feitiço distingue-se, portanto, do amuleto e talismã, os quais têm em si um valor intrínseco, uma força imanente que será como que o seu elemento formal, enquanto que o valor do feitiço vem do espírito que o habita”. (Santos, E. dos, 1962:45).

⁵⁸ “A heroicização [...] representa uma das necessidades fundamentais do psiquismo humano, visto que perdura nos nossos dias no culto dos “ídeos”: Rudolf Valentino, James Dean, Marilyn Monroe, Elvis Presley, etc. [...] O herói substitui o Deus, sem o qual o espírito humano não pode passar”. (Varagnac, A. *et al.*, 1978:113).

“A comunidade sente-se incapaz de se livrar do monstro e anseia pela chegada de um herói providencial que eliminará o monstro e restituirá a tranquilidade à colectividade. Esse herói passará a ser o novo chefe da comunidade [...]” (Rosário, L. J. C., 1989:233-234).

Sublinhe-se que o herói do presente ciclo de ogros apresenta-se, às vezes, sob o figurino dum grupo de amigos e, até, duma comunidade, uma equipa de pessoas/animais de variada espécie.

Sobre a hipótese de transformação do conto (“do ritual de ascensão ao poder até ao sonho popular de desafiar o destino”), veja-se Larivaille, P (1982:19:21).

⁵⁹ Veja-se o texto dramático, elaborado a partir duma narrativa tradicional angolana, de José Mena Abrantes, *Mandyala ou a tirania dos monstros*, (Luanda, UEA, 1992), tendo como tema um herói (“Ndala”) defrontador de ogros.

Veja-se, também, a narrativa de tradição oral, “O monstro das sete cabeças e as meninas roubadas”, adaptada por Octaviano Correia (in “Era uma vez...que eu não conto outra vez”, apud *Boletim Cultural, Outras vozes também nossas*, VII Série Junho de 1993, 8, Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Bibliotecas Itinerantes e Fixas, pp. 29-31))

O ritmo, os cânticos e o enredo que caracterizam algumas narrativas (veja-se a beleza dos cânticos nas narrativas de Óscar Ribas, designadamente o canto dolente da rapariga clamando pelo seu amado caçador-pássaro que infringe o tabu da exogamia) são, na narrativa de Mário António, compensados pela concentração estética duma “angústia flutuante” (ECO 1991: 422).

A última narrativa, “Sassa-Lukalu”, de Henrique Abranches, é um exemplar único de cariz ideológico cuja oportunidade é indiscutível, a todos os níveis, nos dias que correm. Constitui uma alegoria do velho ditado popular, “a união faz a força”, já materializada no português “conto dos vimes unidos”. Contudo, Sassa-Lukalu é um ogro esfíngico, lançador de enigmas, tirânico e metamorfoseável, paradigma não da desunião familiar, mas nacional, que exige, para ser vencido, a conjugação de meios cognitivos, de ordem pessoal, com estratégias de âmbito nacional. A um ogro de “estatura nacional” terá que corresponder um antagonista da mesma dimensão, mas de sinal contrário, positivo, por isso herói pátrio.

Mário António e Henrique Abranches, sem esquecer os autores de literatura infanto-juvenil, tentam responder, no plano literário, à antiga e pertinente questão formulada por Agostinho Neto: “O que devemos nós fazer para conservar a nossa cultura? Vamos radicalmente desprezar tudo o que é estranho ao nosso país, ao nosso povo, ou vamos conservar aquilo que nos interessa, aquilo que é possível aproveitar das civilizações que se constituíram, que se modificaram depois do contacto com a nossa civilização, ou vamos desprezar tudo? Nós temos de fazer a opção. Qual é essa opção? Penso que devemos é retirar daquilo que resultou do contacto entre diferentes povos o necessário para o progresso actual da nossa própria cultura.”⁶⁰

É um projecto de busca de raízes pátrias (não é a urbe, “cidade crioula”⁶¹, o grande “alambique” da tradição e da modernidade?!):

– “ir buscar à tradição as pedras fundamentais da angolidade”⁶²

⁶⁰ Neto, A., “Improviso Proferido na Inauguração de uma Exposição de Pintura”. (in Abranches, H., 1981:73).

⁶¹ Luanda. “Ilha” Crioula, título, deveras, sugestivo de uma obra de Mário António (1968).

⁶² Pepetela (1990:7).

Conclusão

*O monstro (dos contos) não é treta, é coisa oculta;
 Não é meter medo, antigamente comeu crianças.
 (Ekihi havoli, enkhilimika;
 Hakuhonga, k'ouye lyalile ovane).*(provérbio nyaneka)

(Silva 1989: 233-234)

Se “as narrativas sobre monstros comedores de pessoas são dos exemplares mais antigos na história da literatura da tradição oral de qualquer civilização [...]”(ROSÁRIO 1989: 233-234), – podendo notar-se que “a pouca variabilidade, em termos de motivos temáticos, atesta a sua proximidade de situações mágico-religiosas consideradas tabu” (ROSÁRIO 1989: 233-234), – por que motivo provocam tanta perplexidade, pelo menos as narrativas respeitantes ao ciclo angolano de ogros?!

Será porque estamos no domínio do sagrado cuja hierofania⁶³ é quase inefável? Seriam os Angolanos, *lato sensu*, essencialmente, detentores duma cultura cujos “deuses estão ausentes ou apagados, sendo os antepassados míticos ou mortos no seu conjunto que substituem, totalmente, segundo parece, a divindade. Os antepassados tanto seriam os fundadores, guardiões zelosos como, se necessário, os perturbadores da ordem cultural” (GIRARD 1980: 379).

Deste modo, em vez de uma cultura monoteísta, em que Deus ocuparia o vértice da “pirâmide vital”⁶⁴, estaríamos perante uma cultura em que os antepassados, mesmo nas zonas (sub)urbanas⁶⁵, gozariam, de facto e no inconsciente colectivo, do estatuto mais elevado.

Teríamos, então, uma dualidade “sobredeterminada”, polivalente, hipercomplexa, porque à dualidade específica, sagrada, do monstro teríamos que acrescentar a dualidade específica dos antepassados, “génios bons e maus”, podendo mesmo desempenhar ambos os papéis.

⁶³ Veja-se Eliade, M. (s. d.:25:28; 1977:435-437 e 524-527).

⁶⁴ Contrariando as teses de Altuna, R. R. de A. (1985:61, *et passim*) e Estermann, C. (1983, I vol.:300-338).

⁶⁵ Veja-se a temática das obras, referidas no início deste estudo, de Uanhenga Xitu, Boaventura Cardoso e Manuel Rui, entre outros.

Explicar-se-ia, deste modo, a sobrevivência das crenças tradicionais⁶⁶, mesmo aculturadas, (por isso fortes, no sentido cultural do termo) em zonas submetidas a uma intensa cristianização (Reino do Congo e zona de Luanda), e a complexidade dos ogros angolanos cujo comportamento deixa uma imensa margem de incerteza, entre a Natureza e a Cultura, a Animalidade e a Humanidade, o Bem e o Mal.

Poder-se-á, de modo sucinto, delinear o figurino do ogro angolano?

É alma do outro mundo para os Cabindas, *kúiu* (fantasma) para os Quicongos, *tshingandangari* (fantasma-caçador) para os Lundas-Quiocos, “*kisi*” (monstro antropófago) para Ambundos, Ganguelas, Nhaneca-Humbes, Ovimbundos, Hereros, Ambós.

O ogro é pai e tirano, mãe e madrasta, feiticeiro e curandeiro, guardião de locais sagrados e “fiscal” nas encruzilhadas, fator de miséria/morte e fonte de riqueza/vida.

É *cazumbi*, espírito dos antepassados, que se metamorfoseia em pessoa, animal, ou outra coisa qualquer, porque senhor da vida e da morte, liberto da efemeridade terrena.

Viaja pelas florestas do Norte, atravessa todo o Litoral (sub)urbano, para regressar às chanas do Leste, percorrer o planalto e o desértico Sul... é rei do fundo dos lagos, senhor dos rios e dos ares.

(E não dizem que é rainha-sereia do Mussulo, quianda hermafrodita, fazendo amor entre os rios (se o Kuanza nos contasse!) e o Oceano, acalentando no seu colo a bela Luanda, “cidade crioula”?)

O ogro é, de facto, *cazumbi* (espírito) condenado a viver longe e perto dos seus, com o amor e o ódio de que só os “génios” são capazes.

Ninguém lhe consegue fugir, porque seduz na proporção da sua fatalidade.

E o destino pertence, algures, a(os) deus(es), em Angola, aos antepassados...

⁶⁶ Tese que emerge, quanto a nós, da obra dos autores referidos na nota anterior, aos quais poderíamos acrescentar Pepetela, Ruy Duarte de Carvalho e A. Custódio Gonçalves. Para este último especialista (1989:535-539), os movimentos messiânicos congueses seriam uma “simbiose da tradição e modernidade”. A sobrevivência dos “operadores mágico-religiosos”, em Angola, corrobora a mesma hipótese. (Arcia, M. L. R., 1974).

Urge dar por finda esta viagem, que nunca pretendeu ser definitiva, pelo imaginário dum povo que continua em diáspora permanente, amante forçado de itinerâncias transfronteiriças, gerador de ogros de todas as espécies⁶⁷.

Como o filósofo grego, para quem a viagem era a procura da sabedoria⁶⁸, o povo angolano atravessou florestas, savanas e desertos, cruzou rios, lagos e oceanos, misturou, com amor e raiva, o seu sangue com o de povos tão diferentes e aprendeu, no seu deambular contínuo, que há monstros bons e maus, dentro e fora de si; que tem de exterminar uns e conservar outros; e que o monstro presente só se vence com auxílio do monstro passado e futuro.

Bibliografia

- ABRANCHES, Henrique (1981), "Comunicação", in *Teses Angolanas. Documentos Da VI Conferência dos Escritores Afro-Asiáticos*, I vol., pp. 45-76. Col. Estudos 7, UEA/Ed. 70, Lisboa
- ABRANCHES, Henrique (1980), *Reflexões Sobre A Cultura Nacional*. Col. Estudos – Autores Angolanos, Ed. 70, Lisboa
- ABRANTES, José Mena (1982), *Mandyala ou a tirania dos monstros*. Luanda, UEA
- ALMEIDA, António de. "Sobre O Ciclo Do Lobo Em Cabo Verde E Na Guiné Portuguesa", *Sep. Actas Do Congresso Internacional De Etnografia*, 1963, vol. 2, 1965, Junta De Investigações Do Ultramar, Lisboa, 1965
- ALTUNA, Raul R. de A. (1985), *Cultura Tradicional Banto*, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. Luanda
- ANTÓNIO, M. (1968), *Luanda, "Ilha" Crioula*. Agência G. do Ultramar, Lisboa
- ANTÓNIO, Mário (1966), *Mahezu: Tradições Angolanas*. Procuradoria dos Estudantes Ultramarinos, Serviço de Publicações Ultramarinas, Lisboa

⁶⁷ Segundo José Gil (1994:14), "[...] é nos períodos transitórios, de intensa mudança 'cultural', que surgem as mais variadas aberrações."

⁶⁸ "A tartaruga [...] jogou a cabaça da sabedoria no chão, perto do tronco da árvore, fazendo-a em pedaços. Depois disso a sabedoria do mundo espalhou-se por toda a parte em pequenos bocados, e todos podem encontrar um pouco dela desde que a procurem com muita diligência". (In *A Tartaruga e a Sabedoria do Mundo* (Nigéria), apud Carey, M., 1981: 44).

- AREIA, M.L. Rodrigues de (1974), *L'Angola Traditionnelle (Une Introduction Aux Problèmes Magico-Religieux)*, Separata das Contribuições Para o Estudo da Antropologia Portuguesa - vol. IX-, Fasc.III, Tipografia da Atlântida, Coimbra
- BALANDIER, G.(1965), *La Vie Quotidienne Au Royaume De Congo Du XVI Au XVIII Siècle*, Hachette, Paris
- BASSET, René (s.d.), *Contes Populaires D'Afrique*, Les Littératures Populaires De Toutes Les Nations, Tome XLVII, Librairie Oriental et Americaine, Paris
- BELCHIOR, Manuel (s.d.), *Contos Mandingas*, Portucalense Editora, Porto
- BRUNEL, Pierre (1974), *Le Mythe De La Métamorphose*, Lib. Armand Colin, Paris
- BULL, Benjamim Pinto (1989), *O Crioulo da Guiné-Bissau: Filosofia e Sabedoria*, ICALP/ME/INER, Lisboa
- CARDONA, Giorgio.R. (1978), "Africani E Portoghesi: L'Altra Faccia Della Scoperta", in *Quaderni Portoghesi*, Letterature Di Viaggi E Scoperte, Pisa, pp. 145-161
- CARDOSO, Boaventura (1989), "A Árvore Que Tinha Batucada", in *A Morte do Velho Kipacaça*, 2.^a ed., Ed. Asa/U.E.E., Luanda, pp. 26-39
- CARDOSO, Boaventura (1980), "Gavião Veio Do Sul e Pum!", in *O Fogo da Fala*, Ed. 70, Lisboa, pp. 37-48
- CARDOSO, Boaventura (1992), *O Signo do Fogo*, Ed. Asa, Porto
- CARDOSO, Carlos. Lopes (1960), *I Contribuição para o Estudo Crítico da Bibliografia do Conto Popular das Etnias Angolanas*, Col. Memórias e Trabalhos do I.I.C.A.-2, Luanda
- CAREY, Margret (1981), *Contos e Lendas da África*, Col. Prisma. O Conhecimento Em Cores, Melhoramentos, S. Paulo - - Brasil (ed. orig. 1970; trad. António de P. DANES)
- CHATELAIN, Héli (1964), *Contos Populares De Angola*, edição bilingue, Agência - Geral do Ultramar, Lisboa, 1964, (trad. Maria Garcia da Silva do texto original "*Folk-Tales of Angola (Fifty Tales, With Ki-mbundu Text Literal English Translation Introduction, And Notes)* Collected and edited by Heli Chatelain, Late U.S. Commercial Agent at Loanda, West Africa, Boston and New York, Published for the American Folk-Lore Society by GE.Stechert & Co., 1894"
- CHESSEX, Jacques (1974), *O Ogre*, Literatura Universal 9, Parceria A.M. Pereira, Lisboa, 1974 (ed. orig., 1973, trad. José C. GONZALEZ)
- CUVELIER, J. (1946), *Ancien Royaume Du Congo*, Fondation Découverte, Première Évangélisation de l'Ancien Royaume de Congo. Règne du Grand Roi Affonso Mvemba Nzinga, Desclée de Bronwer, Paris
- CUVELIER, J. (1936), " La Sorcellerie Appellée Kindoki", in *La Sorcellerie Dans Les Pays De Mission*, Desclée De Brower, Paris

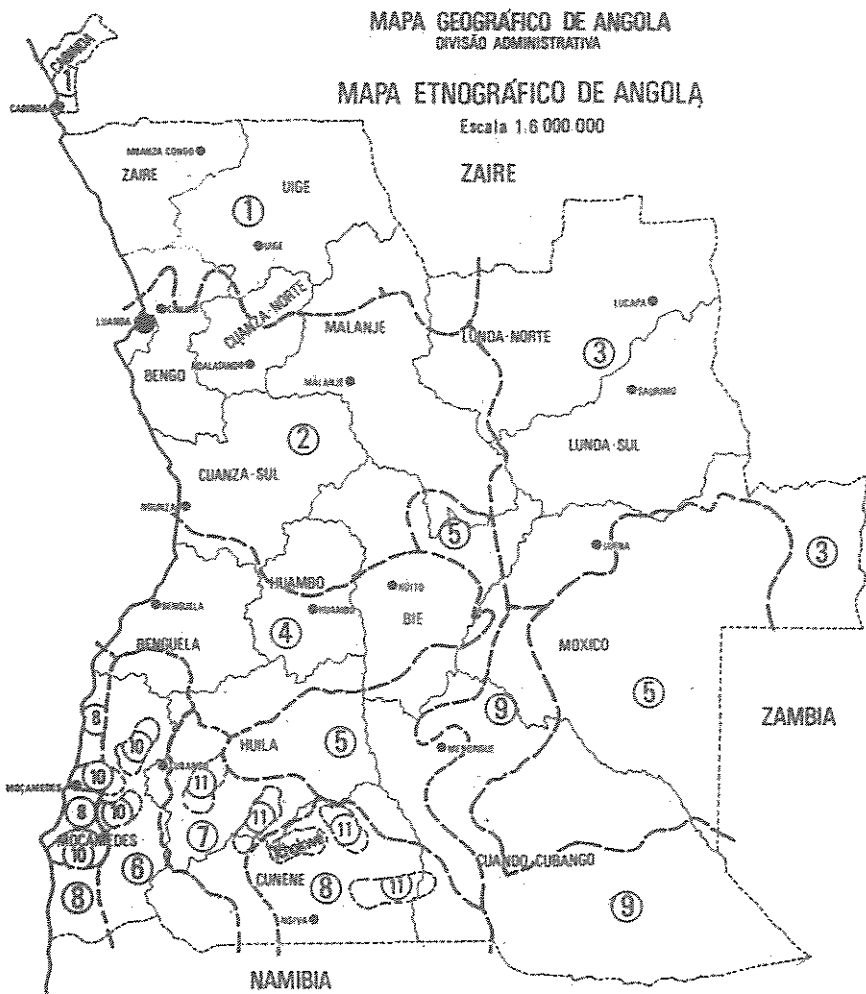
- DEMOUGIN, Jacques (dir.) (1985), *Dictionnaire Historique, Thématique Et Technique Des Littératures Française Et Étrangères Anciennes Et Modernes*, 2 vol., Librairie Larousse, Paris
- DUBOIS, J. et alii (1978), *Dicionário De Linguística*, Ed. Cultrix, S. Paulo
- DURAND, Gilbert (1989), *As Estruturas Antropológicas Do Imaginário*, Col. Métodos, Ed. Presença, Lisboa, 1989 (ed. orig. 1980, trad. Hélder GODINHO)
- DURAND, Gilbert (1976), *L'Imagination Symbolique*, PUF, 3.^a ed., (1.^a ed. 1964), Paris
- ECO, Umberto (1991), *Apocalípticos E Integrados*, Difel – Difusão Editorial, Lisboa, (ed. orig. 1964; trad. Helena GUBERNATIS)
- ELIADE, Mircea (s.d.), *O Sagrado E O Profano A Essência Das Religiões*, Col. Vida E Cultura, Ed. “ Livros Do Brasil” Lisboa
- ELIADE, Mircea (1977), *Tratado De História Das Religiões*, ed. rev. e corr., Edições Cosmos, Lisboa (ed. orig.fr., 1970, trad. N. NUNES e FTOMAZ)
- ERNOUT, A. & A. MEILLET (1939), *Dictionnaire Étymologique de La Langue Latine. Histoire des Mots*, Nouvelle Éd. Ren./corr./augm., Lib. C. Klincksieck, Paris
- ESTERMANN, Carlos (1983), *Etnografia De Angola (Sudoeste e Centro)* Colectânea De Artigos Dispersos, (colig. Geraldês Pereira e apres. Manuel Viegas Guerreiro), Instituto De Investigação Científica E Tropical, I e II vol., Lisboa
- ESTERMANN, Carlos (1960), *Etnografia Do Sudoeste De Angola. Grupo Nhaneca-Humbe*, II vol., 2.^a ed., Junta de Investigações do Ultramar, Memórias, Série Antropológica e Etnológica 5, Lisboa
- ESTERMANN, Carlos; A. Joaquim da SILVA (col.) (1971), *Cinquenta contos Bantos do Sudoeste de Angola*. Luanda: Col. Memórias e Trabalhos do Instituto de Investigação Científica de Angola (IICA)
- FERRONHA, António, L.A., “Comentário”, in PIGAFETTA, F.& D. LOPES, (1989, 114-139), o.c. (*infra*).
- GIL, Fernando (1984), *Mimésis e Negação*, Col. Estudos Gerais/Série Universitária, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa
- GIL, José (1994), *Monstros*, Quetzal Editora, Lisboa
- GIRARD, René (1980), *La Violence et le Sacré*, Col. Pluriel, Ed. Grasset, Paris, 1980
- GOMEZ, Baltazar (2000), *Cuentos de Ogros para Niños*, Paperback, Junho, http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/9706432078/qid=1011272186/sr=8-1/ref=sr_8_1_1/104-9367733-7965543
- GONÇALVES, A.Custódio (1989), “As influências do Cristianismo na organização política do Reino do Congo”, in *Actas do Congresso Internacional*

- Bartolomeu Dias E A Sua Época*, C.C.D.P., vol. V, Universidade do Porto, Porto, pp. 523-539.
- GONÇALVES, M. Pedroso (1966), "Lenda da Fundação de Quibaxe", in *Portugal em África*, vol. XXIII, 1966, pp. 227-234
- GREIMAS, A.J. & J. COURTÉS s.d. /1989?), *Dicionário de Semiótica*, Editora Cultrix, S. Paulo (ed. orig. 1979, trad. Alceu D. LIMA et al.)
- GREIMAS, A.J. (1976a), *Semântica Estrutural. Pesquisa de Método*, Ed. da Universidade de S. Paulo, Ed. Cultrix, S. Paulo (2.^a ed. francesa, 1966)
- GUERREIRO, M. Viegas (1974), *Novos Contos Macondes*, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Lisboa
- GUERREIRO, M. Viegas (1983), *Para A História Da Literatura Popular Portuguesa*, Biblioteca Breve, ICALP 2.^a ed. (1978), Lisboa
- GUERREIRO, M. Viegas (org.) (1987), *Littérature Orale Traditionnelle Populaire*, Actes Du Colloque, Paris, 20-22 Novembre 1986, Fondation Calaouste Gulbenkian-Centre Culturelle de Paris
- HEUSCH, Luc de (1972), *Mythese et Rites Bantous. Le Roi Ivre ou L'Origine de l'État*, NRF, Gallimard, Paris
- JÚDICE, Nuno (1987?), "A Alteridade do Conto Popular". In *Dimensões de Alteridade nas Culturas de Língua Portuguesa - O Outro*, 1.^o Simpósio Interdisciplinar De Estudos Portugueses (20-23 Nov. 1985) Actas, vol. 1, Departamento de Estudos portugueses, F.C.S.H.-Universidade Nova de Lisboa, 524 p., pp. 389-397
- KAZADI, Ntole & P. IFWANGA, (org. e trad.) (1982), *N'Ouvre pas à l'Ogre Zaire*, Fleuve Et Flamme, CILF/EDICEF, Paris, 1982
- KHEMIR, Nacer (1991), *L'Ogresse*, Éditions La Découverte, Paris
- KRYSINSKI, Wladimir (1997), « Discours de Voyage et sens de L'Altérité », SEIXO, Maria Alzira (cord.), *A Viagem na Literatura*, Cursos da Arrábida/Portugal, Publicações Europa América, Lisboa, pp. 235-260
- KUKANDA, Vatomene (1986), *Notas de Introdução à Linguística Bantu*, CDI/Lubango
- LAPLANCHE, J. & J. B. PONTALIS (1990), *Vocabulário da Psicanálise*, Ed. Presença, 7.^a ed. Lisboa (ed. orig. fr. 1967, trad. Pedro TAMEN)
- LARIVAILLE, Paul (1982), *Le Réalisme du Merveilleux Structures et Histoire du Conte*, Dact., Université de Paris-Nanterre, Juillet
- LIMA, Maria H. F. (1977), *Nação Ovambo*. Lisboa: Ed. Aster
- LIMA, Mesquitela (1988), *Os Kyaka de Angola. História, parentesco, organização política e territorial*, 1.^o vol., Lisboa: Edições Távola Redonda
- LIMA, Mesquitela (1967), *Os Akixi (Mascarados) do Nordeste de Angola*, Companhia de Diamantes de Angola (DIAMANG): Serviços Culturais-Dundo-Lunda-Angola, Lisboa

- LOPES, Ana C. Macário (1987), *Analyse Sémiotique de Contes Traditionels Portugais*, Literatura – 14, INIC. Centro De Literatura Da Universidade de Coimbra, Coimbra
- MACHADO, José Pedro (1977), *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (Com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados), 3.^a ed., 5 volumes, Liv. Horizonte, Lisboa
- MARGARIDO, Alfredo (1987), “Une lecture anthropologique du ‘garçon aux bottes de sept lieus’”, *Littérature orale traditionnelle populaire*, Actes du Colloque, Paris, 20-22 Novembre 1986. Paris: Centre Culturel Portugais/Fundation C. Gulbenkian, pp. 309-329
- MARTINS, J., V. (1993), *Crenças, Adivinhação e Medicinas Tradicionais dos Tutchokwe do Nordeste de Angola*, MPAT- – SECT-Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa
- MORIN, Edgar. (1975), *O Paradigma Perdido: A Natureza Humana*, Pub. Europa-América, Lisboa (ed. orig. fr., 1973; trad. Hermano NEVES)
- OLIVEIRA, Américo Correia de (1993), *O ciclo de contos de ogros na tradição oral angolana (impressão em Português)*, FCSH-Universidade Nova de Lisboa, Lisboa
- OLIVEIRA, Américo Correia de (2000), *A criança na literatura tradicional angolana de transmissão oral impressa em Português*, I e II vol.s. Magno Editora, Leiria
- PAZ, Octavio (1990), *El Ogro Filantrópico*, Bib. Del Bolsillo, Ed. Seix Barral, Barcelona (ed. orig.1979)
- PENNAC, Daniel (1985), *Au Bonheur des Ogres*, Col. Folio, Gallimard, Paris
- PEPETELA (1990), “Entrevista”, in *Jornal de Letras*, de 10.02, p. 7
- PEPETELA (1988), “Nota Prévia”, in *Yaka*, Col. Prosa 2 K/U.E.A./Ed. ASA, Rio Tinto, pp. 9-10
- PIGAFETTA, Filippo & Duarte LOPES (1989), *Relação do Reino do Congo e das Terras Circunvizinhas*, Biblioteca da Expansão Portuguesa, Pub. Alfa, Lisboa
- PROPP, Vladimir, J.A. (1983), *Les Racines Historiques du Conte Merveilleux.*, Bib. Des Sciences Humaines, NRF/Ed. Gallimard (ed. orig. 1946, trad. Lise GRUEL-APERT)
- RAMAMONJISOA, S. et alii, *Femmes et Monstres. Tradition Orale Malgache*, I e II vol., Fleuve Et Flamme, CILF/EDICEF, Paris, 1981, 1983, 193 p. e 111 p., respectivamente.
- REDINHA, José, P. D. (1961), “Distribuição Étnica da Província de Angola, In *Mensário Administrativo*, n.º 9, 167 a 172- -Julho/Dezembro-, Edição do Centro de Informação e Turismo de Angola, Luanda
- REDINHA, José, P. D. (1966), *Etnossociologia do Nordeste de Angola*, Ed. Pax, Braga

- REDINHA, José, P. D. (1975), *Etnias e Culturas de Angola*, Instituto De Investigação Científica de Angola, Luanda
- REIS, C. & LOPES, A. C. Macário (1987), *Dicionário de Narratologia*, Livraria Almedina, Coimbra
- REIS, Fernando (1965), *Soiá (Literatura Oral de S. Tomé)*, Col. Metrópole E Ultramar, 9, Braga, Ed.Pax
- RIBAS, Óscar (1967), *Sunguilando. Contos tradicionais angolanos*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar
- RODRIGUES, A. Duarte (1978), "A Bela Adormecida: Análise Estrutural Da Narrativa", in *Análise Psicológica*, N.º 3 / Abril, pp. 89-97
- ROSÁRIO, Lourenço J. Da C. (1989), *A Narrativa Africana de Expressão Oral (Transcrita em Português)*, Col. Diálogo, Série Convergência, Co-Edição ICALP – ANGOLÊ, Lisboa/Luanda
- RUI, Manuel (1980), *Memória de Mar*, Ed. 70, Lisboa
- SANTOS, Eduardo (1969), *Religiões de Angola*, Estudos Missionários n.º 3, J.I.U., Lisboa
- SANTOS, Eduardo (1962), *Sobre a Religião dos Quiocos*, Estudos, Ensaios E Documentos-96, J.I.U. Lisboa
- SARAIVA, Arnaldo (1991), " Sobre a Literatura Popular", in *Jornal Do Fundão*, de 03.08, p.15
- SILVA, António J. Da (1989), *Provérbios em Nyaneka*, Serviço da Cáritas Portuguesa, Lisboa
- TODD, Olivier (1982), *Un Cannibale Très Convenable*, Éd. Grasset & Fasquelle, Paris
- TOURNIER, M. (1986), *O Rei dos Álamos*, Pub. D. Quixote, Lisboa (ed. orig. 1970, trad. Joana Morais VARELA)
- TUCHERMAN, Ieda (1999), *Breve História do Corpo e de seus Monstros*, Vega (Passagens), Lisboa
- VARAGNAC, André & M. CHOLLOT-VARAGNAC (1978), *Les Traditions Populaires*, PUF, Paris
- VILELA, Mário (1979), *Estruturas Léxicas do Português*, Liv. Almedina, Coimbra
- XITU, Uanhenga (1989), "Vozes Na Sanzala", in *Mestre Tamoda e Outros Contos*, Ed. Asa/U.E.A., 4.ª ed., Rio Tinto, pp. 69-177
- XITU, Uanhenga (1978), *Manana*, Ed. 70

MAPA GEOGRÁFICO/ETNOGRÁFICO DE ANGOLA
(Vicente Martins, 1993:37) [Adaptado]



Povos Bantos	GRUPOS ÉTNICOS POR REGIÕES	
1 - Kikongo	5 - Ngangela	9 - Oshindonga
2 - Kimbundo	6 - Tjitherero	Povos não Bantos
3 - Lunda-Tchokwe	7 - Nyaneka-Luncumbi	10 - Cussis
4 - Ovimbundu	8 - Vaámbo	11 - Bochimane

GRUPOS ÉTNICOS DE ANGOLA
(J. V. Martins, 1993:32) [Adaptado]
(Formas de escrita)

Corrente em Português	Correcta em português	Correcta em língua nativa
-----------------------	-----------------------	---------------------------

POVOS BANTOS

Grupo Conguês (Língua = kicongo)
(Bakongo-Kikongo)

1 – Maiombes	Iombes	Bayombe
2 – Bavisil	Vilis	Bavili
3 – Bassundis	Sundis	Basundi
4 – Baluangos	Luangos	Balwango
5 – Balinges	Linges	Balinji
6 – Bacongos	Congos	Bakongo
7 – Bauoios	Uoios	Bawoyo
8 – Bassolongos	Solongos	Basolongo
9 – Baxicongos	Congos	Bachikongo
10 – Bazombos	Zombos	Bazombo
11 – Bacanos	Canos	Bakano
12 – Bassossos	Sossos	Basoso

Grupo Ambundo (Língua = quimbundo)
(Ambundu-Kimbundu)

13 – Maiacas	Iacas	Bayaka
14 – Mussucos	Sucos	Basuku
15 – Dembos	Dembos	Jindembo
16 – Maungos	Hungos	Bahungu
17 – Calandulas	Landulas	Balandula
18 – Negolas	Ngolas	Angola
19 – Gingas	Gingas	Ajinga
20 – Holos	Holos	Aholo
21 – Bondos	Bondos	Mbondo
22 – Bângalas	Mbangálas	Imbangala
23 – Quissamas	Quissamas	Kisama
24 – Libolos	Lubolo	Lubolo
25 – Hacos	—	----
26 – Songos	Songos	Asongo (Masongo)
27 – Quibalas	Quibalas	Ibala
28 – Mussendes	Sendes	----
29 – Lundas	Lundas	Tulunda
30 – Quiocos	Quiocos	Tutchokwe

Grupo Lunda-Quioco (Línguas = lunda e quioca)
(Lunda-Tchokwe)

34 – Cacongos	Congos	Tukongo
35 – Camatapas	Matapas	Tumatapa

36 – Xinjes	Xinjes	Maxinji (Tuxinji)
37 – Minungos	Minungos	Tuminungu

Grupo Luba (Língua = tchiluba)
(*Baluba-Tchiluba*)

31 – Bena Mais	Mais	Bena Mai
32 – Bena Luluas	Luluas	Bena Lulua
33 – Balubas	Lubas	Baluba

Grupo Ovimbundo (Língua = umbundo)
(*Ovimbundu-Umbundu*)

38 – Amboins	Mboins	Vambui
39 – Pindas (Mupindas)	Pindas	Vapinda
40 – Seles	Seles	Vasele
41 – Sanjis	Sanjis	Ovisanji
42 – Bailundos	Bailundos	Vambalundu
43 – Dombes	Dombes	Vandombe
44 – Quiacas	Quiacas	Vatchyaka
45 – Huambos	Huambos	Vauambo
46 – Bienos	Vienos	Vavyie
47 – Hanhas	Hanhas	Vaanya
48 – Cacondas	Cacondas	Vakakonda
49 – Galangues	Galangues	Vangalangi
50 – Sambos	Sambos	Vasambo
51 – Gandas	Gandas	Vanganda

Grupo Ganguela (Língua = tchinganguela)
(*Ngangela-Tchinganguela*)

52 – Luimbés	Luimbés	Maluimbi (Valuimbi)
53 – Gongueiros	Gongueiros	Vangongelo
54 – Nhembas	Nhembas	Vanyemba
55 – Ganguelas	Nganguelas	Vanganguela
56 – Ambuelas	Mbuelas	Vambwela
57 – Luenas	Luenas	Malwena (Tulwena ou Baluvale)
58 – Luchazes	Luchazes	Balutchazi
59 – Bundas	Bundas	Balunda
60 – Bacangalas	Cangalas	Vakangala
61 – Camaches	Maches	Vamachi (Akwakwando)
62 – Valauma	Iaumas	Vayauma
63 – Valuios	Luios	Valuyo

Grupo Herero (Língua = tchihelelo)
(*Helelo-Tchihelelo*)

64 – Dimbas	Ndimbas	Ovandimba
65 – Chimbas	Himbas	Ovahimba
66 – Chavícuas	Chavícuas	Ovatchyavikwa

Corrente em Português	Correcta em português	Correcta em língua nativa
-----------------------	-----------------------	---------------------------

POVOS BANTOS

67 - Cuanhocas	Cuanhocas	Ovakwanyoka
68 - Mucubais	Cuvalés	Ovakuvale
69 - Guendelengos	Guendelengos	Ovanguendelengo

**Grupo Nhaneca-Humbe (Língua = olunianeca)
(Nyanyeka-Olunyanyeka)**

70 - Mumuilas	Muilas	Ovamwila
71 - Gambos	Ngambos	Ovangambwe
72 - Humbes	Humbes	Ovankhumbi
73 - Dongoenas	Ndongoenas	Ovandongwena
74 - Hingas	Hingas	Ovahinga
75 - Cuâncuas	Cuâncuas	Onkhwankhwa
76 - Handas da Mupa	Handas da Mupa	Ovahanda
77 - Handas do Quipungo	Handas do Quipungo	Ovahanda
78 - Quipungos	Quipungos	Ovatchipungu
79 - Quilengues-Humbes	Quilengues-Humbes	Ovatchilenge-Humbi
80 - Quilengues-Musós	Quilengues-Musós	Ovatchilenge-Muso

**Grupo Ambó (Língua = tchicuanhama)
(Ambo-Tchikwanyama)**

81 - Evales	Vales	Ovavale
82 - Cafimas	Cafimas	Ovakafima
83 - Cuanhamas	Cuanhamas	Ovankwanyama
84 - Cuamatos	Cuamatos	Ovakwamatwi
85 - Dombondolas	Dombondolas	Ovadombondola

Grupo Xindonga

86 - Cuangares	Cuangares	Vakwangali
87 - Candundos	Ndundos	Vandundo
88 - Cussos	Cussos	Vakuso (Mambukuso)
89 - Vanhengos	Nhengos	Vanyengo
90 - Diricos	Diricos	Ovadiliku (Vadiliku)

POVOS NÃO BANTOS

91 - Cuissis	Cuissis	Ovakwisi
92 - Cuepes	Cuepes	Ovakwepe
93 - Cungues (Bochimanes)	Cungues	!kung