



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós Graduação em Letras

Linguística e Língua Portuguesa

Flávia Lucimar Batista da Luz

**UMA ANÁLISE DOS VISSUNGOS SOB A PERSPECTIVA DAS
TEORIAS DE CONTATO E MORTE DE LÍNGUAS**

Belo Horizonte

2016

Flávia Lucimar Batista da Luz

**UMA ANÁLISE DOS VISSUNGOS SOB A PERSPECTIVA DAS
TEORIAS DE CONTATO E MORTE DE LÍNGUAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação Stricto Sensu em Letras, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística e Língua Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio de Oliveira

Belo Horizonte

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

L953a Luz, Flávia Lucimar Batista da
Uma análise dos vissungos sob a perspectiva das teorias de contato e morte de línguas / Flávia Lucimar Batista da Luz, Belo Horizonte, 2016.
160 f.: il.

Orientador: Marco Antônio de Oliveira
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Letras.

1. Lexicologia. 2. Línguas banto - Influência sobre o português. 3. Música popular – África. 4. Canto - África. I. Oliveira, Marco Antônio de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras.
III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 801.3=96=690

Flávia Lucimar Batista da Luz

**UMA ANÁLISE DOS VISSUNGOS SOB A PERSPECTIVA DAS
TEORIAS DE CONTATO E MORTE DE LÍNGUAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação Stricto Sensu em Letras, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística e Língua Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio de Oliveira

Marco Antônio de Oliveira (Orientador) – PUC Minas

Thaís Cristófaros Alves da Silva - UFMG

João Henrique Rettore - PUC Minas

Milton do Nascimento - PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, 10 de Maio de 2016.

Dedico esse trabalho a todas as vozes que ecoaram em solo brasileiro ou do outro lado do Atlântico, chorando, gritando, cantando, explodindo vida.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que se presentifica nas horas alegres e tristes.

A minha mãe, pela mansidão e doçura, que chega onde quer como um rio que apenas se desvia das pedras. Contigo aprendo, todos os dias, a seguir sempre, a não ter medo.

Ao meu pai, por seu coração de ouro e sua impulsividade de sempre. Contigo aprendi que não posso esconder o que penso, o que sou.

Aos meus filhos, Wambembe e Aysha, minhas fontes eternas de luz e energia. Desculpas sinceras pelo que não foi vivido, pelo que não foi dito, por tudo que foi deixado para amanhã.

Ao meu amor e amigo, pai dos meus filhos, mão estendida, ouvidos a postos, dicionário particular. Obrigada por inspirar e apoiar meus projetos de um jeito que ninguém poderia imaginar.

As minhas irmãs, Je, Ju e Bi, criaturas sem as quais eu jamais saberia viver nessa vida. Com vocês descobri que estar acompanhada é sempre melhor que seguir sozinha. Obrigada por tudo, desde sempre.

Ao Emerson de Diamantina, que em Belo Horizonte é Chico, e a toda sua família. Obrigada pelas andanças em busca de cantos e causos.

A minha avó Cecília (*in memoriam*), que ainda posso ver sentada num degrau à porta da sala, mascando fumo e contando mentiras encantadas. Pela inspiração de sempre, por ter dado testemunho da existência de palavras que curam e espantam o mal.

A Isabelle, Natália e Manu, que ensinam esperança e fé.

Ao querido professor Marco Antônio de Oliveira. Agradecimento sincero pela generosidade ao partilhar conhecimento, pelos ensinamentos que ajudaram a traçar o melhor caminho.

Ao CNPq, valiosa instituição de incentivo à pesquisa científica e tecnológica, há 65 anos fomentando ciência e sonho.

Aos colegas de curso, que comigo dividiram o mesmo sonho, pelo que vivemos na certeza de que tudo daria certo.

Aos companheiros da Secretaria Municipal de Educação, pelas palavras amigas no tempo da desesperança; pela alegria ao cruzar a reta de chegada.

A Maria Ângela de Araújo, minha primeira leitora e amiga de longa data. Em nossas conversas juvenis, jamais poderíamos imaginar o quanto a caminhada nos permitiria dividir. Obrigada por tudo o que partilhamos até aqui.

A todos que, de alguma forma, estiveram presentes nessa jornada.

Aos cantadores de ontem e de hoje. Aos que ainda cantarão Brasil e África.

RESUMO

O presente trabalho constitui uma pesquisa sobre o léxico de origem africana presente nos vissungos, cantos de trabalho tradicionais da região diamantina, objetos de diferentes investigações realizadas nas comunidades remanescentes de quilombos: Ausente, Baú e Milho Verde, no município de Gouveia e Quartel do Indaiá, no distrito de São João da Chapada. O principal objetivo desse estudo é comparar os cantos registrados em 1928, por Machado Filho (1943/1985), com os encontrados em 2001, registrados por Nascimento (2003). Que diferenças significativas possibilitam confirmar as marcas que o tempo imprimiu nesses cantos tradicionais? Seria possível afirmar que os vissungos, ao longo do tempo, teriam passado por um processo de desafricanização? Que aspectos de sua estrutura teriam sido modificados? A pesquisa focaliza os processos de nascimento e morte dos vissungos, sob a perspectiva das teorias de contato e morte de línguas. O debate sobre o contato de línguas foi subsidiado pelos estudos de Alkimin e Tarallo (1987); Castro (2005) e Petter (2006); ao passo que a teoria sobre morte de línguas foi desenvolvida a partir das reflexões apresentadas por Fishman (1985, 1991) e Dorian (1992). O trabalho em questão permitiu afirmar que os vissungos são legítimos representantes do que Lucchesi (2009) denomina de português afro-brasileiro e que o sistema de escravidão na região diamantina preservou por um período uma língua africana de características bantas, remanescente nos vissungos e extinta juntamente com as práticas sociais que sustentavam tais cantos. A morte dos vissungos está atrelada a uma série de fatores, de ordem política e social, como ocorre com a morte de tantas línguas minoritárias hoje sufocadas.

Palavras-chave: Vissungos. Línguas africanas no Brasil. Léxico de origem africana

ABSTRACT

This study is developed through a research about the lexicon of African origin that is present in *vissungos*, work songs from the area of Diamantina, which are studied by communities that are reminiscent of maroons: Ausente, Baú e Milho Verde, in the cities of Gouveia and Quartel do Indaiá, in the district of São João da Chapada. The main objective of this study is to compare the songs that were registered in 1928, by Machado Filho (1943/1985), with the ones that were found in 2001, registered by Nascimento (2003). What significant differences allow us to confirm the marks that time imprinted on those traditional songs? Would it be possible to say that *vissungos*, throughout time, have gone through a process of disafricanization? What aspects of its structure would have been changed? The research focus on the process of birth and death of *vissungos*, under the perspective of the theories of language contact and death. The debate about language contact was fomented by the work of Alkimin and Tarallo (1987); Castro (2005) and Petter (2006); while the theory about language death was developed from reflexions presented by Fishman (1985, 1991) and Dorian (1992). This study allows us to claim that *vissungos* are legitimate representatives of what Lucchesi (2009) calls African-brazilian Portuguese and that the slavery system in the area of Diamantina preserved, for a period of time, an African language with Bantu characteristics. That language is reminiscent on *vissungos* and was extinguished along with the social practices that sustained such songs. The death of *vissungos* is related with numerous factors, based on political and social grounds, as it occurs with the death of so many minor languages that are presently stifled.

Key words: Vissungos. African languages in Brazil. Lexicon of African origin

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Dialetos portugueses.....	19
FIGURA 2 - Esquema do sistema colonial.....	20
FIGURA 3 - Regiões de concentração do tráfico.....	23
FIGURA 4 - Esboço de mapa etnológico africano no Brasil.....	24
FIGURA 5 - Ivo Silvério da Rocha.....	26
FIGURA 6 - Minas Gerais, a região em estudo.....	48
FIGURA 7 - Igreja Nossa Senhora do Rosário - Milho Verde.....	49
FIGURA 8 - Rua Principal, na entrada de Milho Verde.....	49
FIGURA 9 - Estrada Real.....	50

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - Africanos desembarcados no Brasil.....	22
TABELA 2 - Origem dos vocábulos (1928) - Machado Filho.....	81
TABELA 3 - Classe dos vocábulos (1928) - Machado Filho.....	82
TABELA 4 - Origem dos vocábulos (2001) - Nascimento.....	83
TABELA 5 - Quantidade de itens lexicais observados nas cantigas (1928/2001).....	84
TABELA 6 - Valores esperados (1928/2001)	84
TABELA 7 - Valores observados - 1928 (Amostra reduzida) - 2001.....	85
TABELA 8 - Valores esperados - 1928 (Amostra reduzida) - 2001.....	85

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - Línguas subsaarianas documentadas no Brasil.....	30
QUADRO 2 - Vissungo 1.....	87
QUADRO 3 - Vissungo 5.....	88
QUADRO 4 - Vissungo 8.....	89
QUADRO 5 - Vissungo 10.....	90
QUADRO 6 - Vissungo 11.....	91
QUADRO 7 - Vissungo 17.....	92
QUADRO 8 - Vissungo 18.....	92
QUADRO 9 - Vissungo 20.....	93
QUADRO 10 - Vissungo 30.....	93
QUADRO 11 - Vissungo 34.....	94
QUADRO 12 - Vissungo 53.....	94
QUADRO 13 - Vissungo 54.....	95
QUADRO 14 - Vissungo 57.....	96
QUADRO 15 - Vissungo 64.....	97

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 AS LÍNGUAS AFRICANAS E A FORMAÇÃO DO PORTUGUÊS BRASILEIRO.	16
1.1 Línguas em contato	16
1.2 Línguas africanas e português no Brasil: aspectos desse encontro.....	21
<i>1.2.1. Os bantos.....</i>	<i>25</i>
<i>1.2.2 Os povos oeste-africanos.....</i>	<i>27</i>
1.3 O negro na sociedade brasileira colonial.....	27
2 O PORTUGUÊS AFRO-BRASILEIRO.....	33
2.1 Transmissão linguística irregular ou nativização?	37
3 A REGIÃO DIAMANTINA E AS COMUNIDADES FOCALIZADAS.....	46
4 VISSUNGOS: CANTOS QUE CONTAM HISTÓRIAS	55
5 O DESAPARECIMENTO DOS VISSUNGOS SOB A PERSPECTIVA DA TEORIA DE MORTE DE LÍNGUAS.....	64
6 VISSUNGOS: CANTOS ATROPELADOS PELO TEMPO.....	75
6.1 A deterioração dos cantos: Análise do <i>corpus</i>.....	80
6.2 A correspondência entre os registros de Machado e Nascimento.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS	101
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	107
ANEXO 1 - Quadro lexical dos vissungos	108
ANEXO 2 - Vissungos coletados em 1928.....	125
ANEXO 3 - Vissungos coletados em 2001.....	154

INTRODUÇÃO

Cerca de 300 anos de tráfico negreiro introduziram no país africanos de origens diversas. Segundo Bonvini (2013), distinguem-se habitualmente cinco importantes ciclos desse processo histórico: o ciclo da Guiné, no século XVI; o ciclo do Congo e de Angola, no século XVII; o ciclo da costa da Mina, no início do século XVIII e o ciclo da baía do Benin, em meados do século XVIII. Já no século XIX, houve a chegada de negros escravizados de todas as regiões, principalmente de Angola e Moçambique. Grimes (1996) aponta que nas regiões afetadas pelo tráfico são faladas cerca de 300 línguas, dentre as mais de 2.000 inventariadas pelo autor, considerando todo o continente africano.

Petter (2006) considera que o português brasileiro (PB) é fruto da ruptura sofrida pelas línguas africanas, no que se refere à continuidade no espaço original; num quadro completamente heterogêneo, que abrigou o contato do português com as línguas africanas e indígenas, de forma diferenciada, em certas épocas e sob determinados contextos.

Considerando as falas de comunidades rurais afro-brasileiras isoladas, Lucchesi (2009) nos apresenta a variedade do português no Brasil que mais foi afetada pelo contato entre línguas. A essa variedade o autor chama de português afro-brasileiro, variedade que teria nascido de processos de mudança desencadeados a partir do contato entre as línguas e de uma transmissão linguística irregular, aliados a outros fatores e condições históricas que caracterizaram a formação das comunidades afro-brasileiras.

O distrito de Diamantina é exemplo da riqueza linguística que se pode ainda encontrar em muitos recantos do Brasil. Seu povoamento data dos últimos anos do século XVIII, com a descoberta da extração de diamantes. As primeiras habitações foram edificadas por negros, em 1833. Assim, é compreensível que a cultura da região esteja impregnada pela mineração e pelo ideal de enriquecer por meio da terra. As cantigas dos negros entoadas nas lavras, chamadas de vissungos, cresceram ao influxo da mineração, fortemente influenciadas pelo elemento negro. Entretanto, aliados a práticas sociais que deixaram de ter espaço nas comunidades, os vissungos podem ser considerados extintos.

Machado Filho (1943/1985) foi quem introduziu a palavra vissungo nos dicionários. Ela se origina do umbundo, onde a palavra ocisungo, que significa hino e cuja forma plural é ovisungo, significa canto, música e hino.

Para Lucchesi (2009), é possível verificar que os processos desenvolvidos a partir do contato entre o português e as línguas africanas deixaram marcas profundas na gramática

dessas comunidades de fala e aqui focalizaremos os vissungos, a fim de que possam nos ajudar de refletir sobre contato e morte de línguas.

A atenção acadêmica está voltada para o encontro da língua portuguesa com as línguas africanas desde os anos 30. Especificamente em relação aos vissungos, saliente-se que Machado Filho (1943/1985) foi o primeiro a focalizá-los, em 1928, registrando 65 deles e identificando cantos inteiramente em português; cantos com a presença de alguns termos africanos e outros em que não se via nenhum elemento vernáculo. Cerca de 70 anos mais tarde, o estudo de Nascimento (2003) focalizou comunidades rurais da mesma região geográfica estudada por Machado Filho. Ela apresentou como proposta a descrição do gênero vissungo e a análise de seu desaparecimento, na perspectiva dos estudos teóricos sobre morte de língua. Seu propósito foi responder o que mantém ou destrói uma face da cultura, no caso, a língua. A partir da perspectiva da linguística textual, Nascimento (2003) discute a íntima ligação entre os vissungos e as práticas sociais às quais estiveram ligados. Seu trabalho consistiu do registro e estudo da natureza e função destes cantos. Essa opção primou por garantir o registro do *corpus*, uma vez que dos 65 cantos registrados por Machado Filho, apenas 14 ficaram na memória dos cantadores. Deste modo, o trabalho de Nascimento focalizou os usos e funções dos vissungos dentro das práticas sociais ritualísticas. Em relação aos aspectos linguísticos, foi possível verificar que os textos recolhidos por Nascimento (2003) apresentavam acentuada alteração em relação àqueles coletados por Machado Filho (1943/1985).

Recuperar o tema nesse momento significa a oportunidade de avançar nesse sentido, analisando que diferenças o tempo imprimiu nesses cantos tradicionais. Que alterações podemos constatar entre os cantos recolhidos por Machado Filho e os identificados por Nascimento? Esse campo apresenta-se ainda como uma grande incógnita, apesar dos esforços empreendidos por Sampaio (2009) e Gnerre (2009), conforme discutiremos oportunamente. Seria possível afirmar que os tradicionais cantos africanos, ao longo do tempo, teriam passado por um processo de desafricanização? Em quais cantos aparecem mais elementos africanos? Que aspectos de sua estrutura teriam sido modificados? Seria adequado afirmar que os 14 vissungos recolhidos em 2001, apesar de carregarem elementos lexicais de línguas africanas, o fazem em menor grau, comparando-se com os cantos recolhidos por Machado Filho? A que classe de palavras pertenciam os principais elementos emprestados de línguas africanas? Qual a origem desses termos? Haveria condições de identificar e descrever os aspectos lexicais, morfológicos e sintáticos característicos dos vissungos coletados por

Aires da Mata Machado (1943/1985), na década de 20 e os recolhidos por Nascimento (2003), na mesma região, em 2001?

Enfim esses são os principais questionamentos que orientam o presente trabalho. Obviamente não se apresenta como uma inovação do pensamento, uma vez que as comunidades remanescentes de quilombo da região de Diamantina têm sido objeto de estudos linguísticos, históricos, antropológicos, musicológicos e muitos outros. O trabalho em questão se situa nessa tradição de estudos que volta seu olhar para a história e o registro das tradições afrodescendentes na região. Por outro lado, a própria Nascimento (2003) reconhece a riqueza de faces e sugestões apresentadas pelos vissungos e que ainda poderiam ser exploradas no campo da linguística. Nesse sentido, considero que é razoável dar visibilidade às manifestações culturais afro-brasileiras que, como os vissungos, cujas origens remetem às práticas dos negros africanos escravizados, nos ajudam a compreender os processos linguísticos vividos no país sob a perspectiva das teorias de contato e morte de línguas, já que muitas dessas manifestações nasceram do encontro do PB com as línguas africanas e, atualmente, caracterizam-se como práticas sociais cada vez mais distantes no tempo, tornando-se memória nas sociedades atuais.

Para alcançarmos os objetivos propostos, e em função da especificidade do objeto, optamos por realizar uma pesquisa qualitativa, embora haja necessidade de recorrer à quantificação para uma melhor aproximação dos dados. A pesquisa qualitativa é uma análise interpretativa que permite a descrição dos dados pesquisados com maior riqueza de detalhes. Essa se caracteriza, nas palavras de Triviños, como “uma categoria de pesquisa cujo objeto é uma unidade que se analisa aprofundadamente”(TRIVIÑOS, 1987, p. 133).

O trabalho em questão, norteado pelo método supracitado, não contou com a efetiva coleta de dados. Visitas de campo foram realizadas tanto em Milho Verde quanto em São João da Chapada, entretanto não há mais cantadores de vissungos. Em Milho Verde, o único cantador vivo é Ivo Silvério que, embora ainda atue na Guarda de Congado da região, como último cantador do lugar, reconhece que os cantos não foram aprendidos pelos mais novos e que já não são cantados. Em São João da Chapada, o canto responsorial também já não é executado, dentre os inúmeros motivos que apontaremos posteriormente, também pelo fato de que já não há sequer quem responda. As visitas de campo realizadas, no entanto, contribuíram no sentido de trazer elementos para a compreensão da realidade que abrigava os cantos. Assim, foi realizada pesquisa documental, considerando os vissungos registrados por Machado Filho (1943/1985) e por Nascimento (2003).

Na busca de obter respostas para os questionamentos já levantados, foram colocados lado a lado os vissungos coletados por Machado Filho e os vissungos coletados por Nascimento. A autora listou os 14 cantos por ela encontrados e indicou os cantos correspondentes transcritos na obra de Machado Filho. Esses textos foram analisados e, com o apoio dos trabalhos de Castro (2005), Sampaio (2009), Gnerre (2009) e de dicionários e gramáticas da língua portuguesa e de línguas africanas, foram identificados os itens lexicais originados de línguas africanas. Esses elementos foram listados e, por meio da quantificação, tiveram sua recorrência explicitada. Por fim, foram observados, sempre comparativamente, aspectos de ordem morfológica e sintática.

Os registros dessa trajetória foram apresentados em seis unidades temáticas que dialogam entre si. Na primeira unidade, **As línguas africanas e a formação do português brasileiro** há um quadro geral do contexto de formação da língua portuguesa, considerando o tráfico de escravos e seus modelos e o contato do português com as línguas africanas. Para subsidiar esse debate, tomaram-se como referências os estudos de Castro (2005) e Petter (2006). Nessa unidade, além de apresentar a teoria de contato de línguas, levando em conta os trabalhos de Alkimin e Tarallo (1987), também é alvo de debate a discussão acadêmica sobre a participação das línguas africanas na formação do português brasileiro.

Levando em conta a discussão apresentada no tópico anterior, a seção 2, **O Português afro-brasileiro**, afirma a relevância da participação das línguas africanas na formação do PB e apresenta o conceito de português afro-brasileiro, defendido por Lucchesi (2009) e tomado como teoria de base nas discussões que se sucederão. Reconhecendo que a visão de Lucchesi não é consensiosa entre os diversos autores que debatem os processos de formação do PB, apresentaremos ainda a ideia geral dos trabalhos desenvolvidos por Naro e Scherre (2007). Aqui considerou-se oportuno apresentar de forma sucinta os trabalhos já realizados nesse sentido, dando visibilidade a alguns estudos em comunidades de falares africanos em solo brasileiro.

A partir do olhar para as comunidades já estudadas, a unidade 3, **A região diamantina e as comunidades focalizadas**, apresenta a região de Diamantina e sua história. Essa contextualização do tema, com a apresentação da região em estudo, é seguida pela unidade 4, **Vissungos: cantos que contam história**, que apresenta a história dos vissungos e da formação e desenvolvimento das comunidades em que eles eram executados. A proposta consistiu num relato do contexto social de nascimento e morte dos cantos, bem como do modo como se relacionaram e se relacionam com a vida das comunidades e com as práticas sociais desenvolvidas na região, chegando rapidamente à extinção.

A unidade 5, **O desaparecimento dos vissungos sob a perspectiva da teoria de morte de línguas**, ampara-se na teoria sobre morte de línguas para discutir os processos de desaparecimento desses tradicionais cantos de trabalho. Recorre-se às obras de Fishman (1985, 1991) e Dorian (1992), no intuito de compreender os aspectos sociais que favoreceram o desaparecimento dos vissungos.

A unidade 6 traz o trabalho de análise do *corpus*. **Vissungos: cantos atropelados pelo tempo** busca explicitar as mudanças causadas pelo tempo, no processo de desaparecimento dos vissungos. Foram identificados e descritos os aspectos lexicais, morfológicos e sintáticos característicos do vissungos coletados por Machado Filho (1943/1985), na década de 20 e os recolhidos por Nascimento (2003), na mesma região, em 2001 e apresentada uma análise linguístico-estrutural dos cantos registrados nos diferentes períodos, comparando-os.

Por fim, apresentamos os resultados do trabalho de pesquisa, bem como as indicações de novas possibilidades e oportunidades de estudo que puderam ser identificadas. Esperamos que esse trabalho contribua com o rico debate que já vem sendo realizado e lance luz para a compreensão de que Brasil e África não se irmanam apenas pela capoeira ou pelo samba.

1 AS LÍNGUAS AFRICANAS E A FORMAÇÃO DO PORTUGUÊS BRASILEIRO

"As línguas não são objetos etéreos. São fato social, histórico, são praticadas, funcionam em condições determinadas, fazem história".

(ORLANDI, 2009, p. 211)

1.1 Línguas em contato

Para uma compreensão adequada da realidade sociolinguística brasileira atual é necessário considerar sua formação histórica. O contato dos colonizadores portugueses com falantes de cerca de mais de mil línguas indígenas autóctones e das mais de 200 línguas africanas que aqui aportaram durante o período escravocrata forneceu o contexto para mudanças linguísticas que afetaram de forma significativa o português brasileiro. Para tê-las em conta, porém, é necessário apreender os principais conceitos das teorias sobre contato de línguas. Tais teorias são unânimes ao afirmar que há dois tipos possíveis de relação entre variedades linguísticas: línguas distintas que ocupam o mesmo espaço geográfico podem coexistir, de acordo com suas respectivas funções sociais, ou se cruzar, combatendo-se pela conquista de um espaço social próprio. O modelo sociolinguístico postula que o espaço da mescla linguística é a comunidade de fala. É nas comunidades de fala ou entre elas que se concretizam diversos tipos de contato, que acabam por produzir fenômenos de mescla ou de coexistência. Assim, Tarallo e Alkimin (1987) apontam que há mesclas intracomunidades, em que variantes convivem ou se entrecruzam numa mesma comunidade de fala, em que somente uma língua é falada; e mescla intercomunidades, em que línguas distintas coexistem e se misturam em uma mesma comunidade. O repertório de uma comunidade de fala se compõe de variantes linguísticas, ou seja, conforme define Tarallo (1986), diversas maneiras de se dizer a mesma coisa e num mesmo contexto e com o mesmo valor de verdade.

Assim, o Brasil, por exemplo, tem um conjunto de variantes linguísticas, um agrupamento de diferentes maneiras de falar o português. A área geográfica brasileira seria, em tese, composta de uma multiplicidade de dialetos mutuamente inteligíveis¹. Por outro lado, há países que vivem situação distinta, com a ocorrência de um forte multidialeto, na presença de vários dialetos que nem sempre são mutuamente inteligíveis. À coexistência de

¹ Essa inteligibilidade não pode representar homogeneidade da língua.

dois sistemas linguísticos distintos em uma mesma comunidade de fala chamamos de bilinguismo.

Promovido por situações sociais e históricas, o bilinguismo pode apresentar como consequência a manutenção das duas línguas, que coexistiriam sem o mesclamento. Outra possibilidade de manutenção, entretanto, seria a mescla linguística, com a presença de dois sistemas que se misturam no nível da sentença. Nesse caso, alterna-se o código, sempre em função dos domínios de comunicação, dos interlocutores com quem se está falando e de outros importantes fatores relacionados ao contexto linguístico.

Diante da situação de bilinguismo, pode ocorrer ainda a morte de um dos dois sistemas. É possível que a comunidade retorne ao monolinguismo, optando somente pelas variedades intralinguísticas do sistema sobrevivente. Fatores sociais como o grau de segregação e de integração das comunidades envolvidas definem qual sistema linguístico será privilegiado.

Tarallo e Alkimin (1987) reforçam que nem todo contato linguístico tem como consequência a morte. Numa situação de contato entre dois grupos étnicos e linguísticos opostos, a urgência de um meio de comunicação pode fazer surgir uma língua de emergência, com funções básicas e restritas, chamada de pidgin. O pidgin se mantém como segunda língua nas comunidades em que é usado. Trata-se de uma língua franca para comunicação entre grupos linguisticamente distintos. Assim, Tarallo e Alkimin (1987) reiteram que o pidgin não é língua mãe de ninguém, servindo às necessidades de uma comunidade estabelecida por um período específico de tempo. Ainda assim, pode deixar de ser língua de ninguém, pois a partir da transmissão intergeracional é possível a aquisição de falantes nativos. Nesses casos, assume o estatuto de língua natural. Quando isso ocorre, diz-se que o pidgin se criouloizou. Entretanto, Romaine (1992) explica que apesar de todos os estudiosos concordarem que há um grupo de línguas chamado pidgins e crioulos, uma das maiores disputas no momento é como eles devem ser definidos e se, por exemplo, uma história pidgin é um pré-requisito para um crioulo. Pidgins podem ser reconhecidos como um caso especial de limitação ou redução, considerando suas formas e restrições de uso. Entretanto, sua complexidade pode variar entre modelos rudimentares (por exemplo, Chinook Jargão) para outros mais complexos (por exemplo, tok pisin). De toda forma, a autora defende que critérios puramente formais não podem servir para distinguir um pidgin de um crioulo, uma vez que se tratam de sistemas que podem se sobrepôr em termos de complexidade estrutural em qualquer ponto de seu ciclo de vida, dependendo das funções por eles desenvolvidas.

A natureza das relações sociais instaladas na situação de contato é um fator importante para o surgimento (ou não) do pidgin. Nascido inicialmente nas costas da África, como resultado do contato entre o português e línguas africanas, esse tipo de língua já foi encontrado em outras partes do mundo, decorrente sempre das mesmas circunstâncias sociais. Ele nasce das relações comerciais ou advém do deslocamento de grupos étnicos distintos para uma mesma região.

Tendo sido desenvolvidas as noções de pidgin e crioulo, produtos advindos do contato continuado entre línguas distintas em determinados contextos, voltemos ao panorama da história sociolinguística brasileira, também desenvolvido a partir do contato entre línguas, o que justifica a descrição sucinta dos conceitos já trabalhados. Não se pode ignorar que o português brasileiro veio se modificando também ao passar por mudanças linguísticas intrassistêmicas, ou seja, mudou em consequência de fatores internos e deriva². Entretanto, o foco do trabalho em questão se volta para as inovações induzidas pelo contato linguístico, uma vez que o objeto de pesquisa, os vissungos, estão intimamente ligados à presença negra em Minas Gerais, no período colonial.

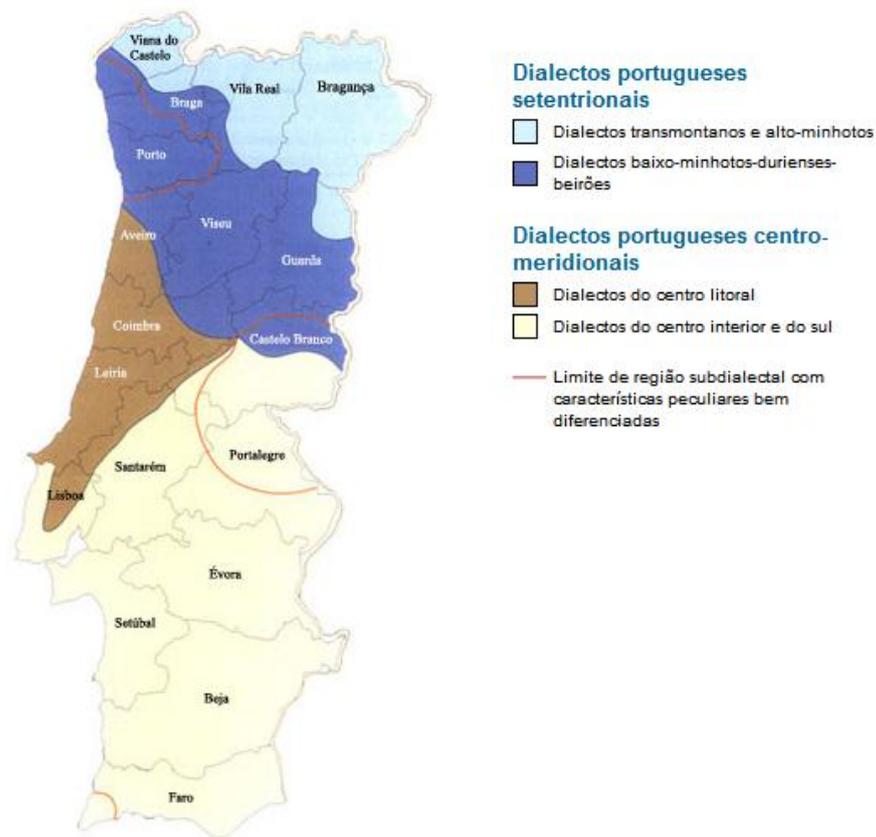
No que diz respeito à história da língua portuguesa e, conseqüentemente, à história do Brasil, Castro (2009) afirma que não se pode perder de vista que

o português brasileiro descende de três famílias linguísticas: a família indo-europeia, que se difundiu entre a Europa e a Ásia; a família das línguas tupi, que se espalha pela América do Sul; e, por fim, a família níger congo, que teve origem na África subsaariana e se expandiu por grande parte desse continente. Conseqüentemente, povos indígenas e povos negros, ambos marcaram profundamente a cultura do colonizador português que se estabeleceu no Brasil, dando origem a uma nova variação da língua portuguesa - brasileira, mestiça". (CASTRO, 2009, p. 182-183)

Longe do que geralmente temos disponível nos estudos elementares sobre a língua portuguesa, o português trazido junto com os colonizadores não se apresentava como uma língua homogênea, composta por apenas uma variedade, pelo contrário. Mello (2002) nos ajuda a vislumbrar um quadro geral do português europeu, lembrando que sua história nasce de dialetos que se desenvolveram a partir do latim ibérico, nos séculos VI a XII. Com a independência de Portugal, no século XII, o galego-português expandiu-se para o sul do Rio Minho, influenciando línguas regionais que deram origem aos dialetos portugueses.

² Discutiremos na próxima unidade, de modo mais aprofundado, as divergências entre estudos que defendem a mudança por contato linguístico ou por deriva.

Figura 1 - Dialetos portugueses



Fonte: Mapa adaptado de Cintra 1971, por Segura e Saramago (2001).

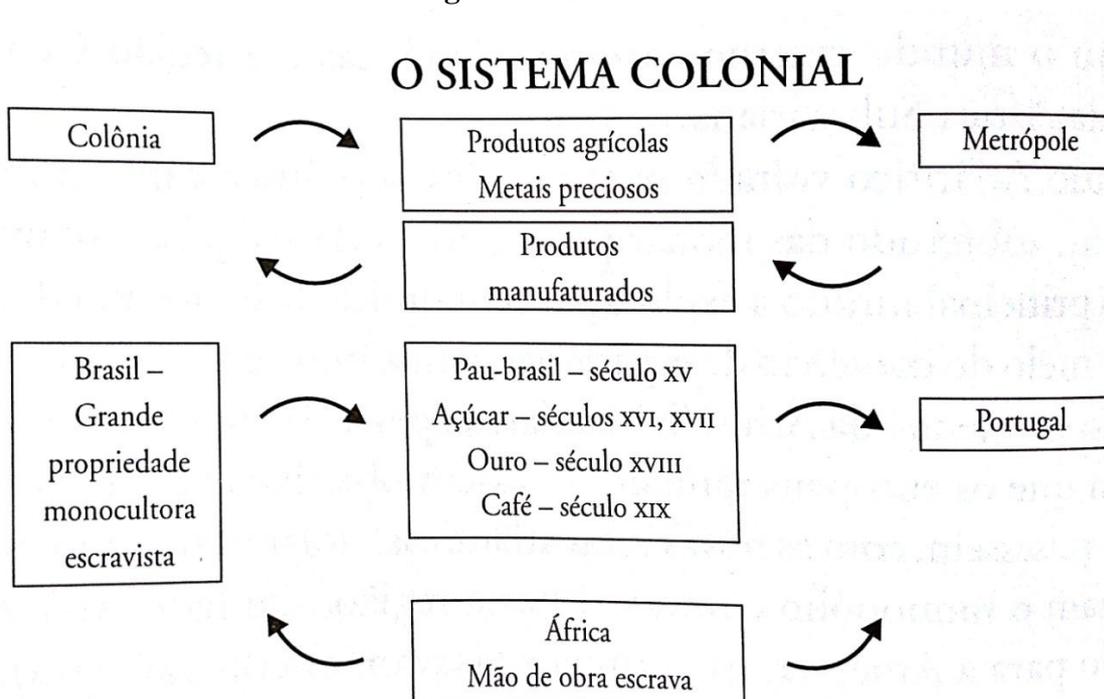
No início da colonização, portanto, já havia vários dialetos portugueses estabelecidos. O mapa dialetal de Portugal, representado acima, embora de período posterior ao início da emigração, nos dá uma noção das variedades distintas do Português Europeu naquela ocasião. Mello (2002) afirma que há três áreas dialetais principais em Portugal: o Norte, o Centro e o Sul. A emigração em massa para o Brasil fez com que falantes de dialetos distintos, que até então viviam em regiões distantes umas das outras, se encontrassem na Colônia e se vissem numa situação de contato próximo. A autora acredita que essa situação nova promoveu o surgimento de uma língua dialetalmente mais homogênea, com a expansão de uma língua padrão, em detrimento dos dialetos locais até então utilizados. Esse efeito é denominado de nivelamento dialetal e pode colaborar numa explicação para o surgimento de um dialeto brasileiro, que não passou pelas mudanças desenvolvidas em Portugal após a emigração para o Brasil.

No início da colonização do Brasil, esses dialetos, ao mesmo tempo em que passavam pelo processo de nivelamento, entravam em contato com as tribos indígenas que habitavam a

costa e que, por falarem línguas distintas do tronco tupi, utilizavam entre si uma espécie de *koiné*. O *koiné* era uma língua franca, posteriormente denominada de língua geral, que foi adotada pelos portugueses para comunicação no processo de exploração da força de trabalho indígena para a extração de pau-brasil e depois para o cultivo da cana-de-açúcar, do tabaco e do algodão.

A tomada do território, com a organização de expedições, denominadas de bandeiras, permitiu que vastos contingentes humanos penetrassem pelos sertões de Minas Gerais e do Centro-Oeste, levando, conseqüentemente, a língua geral. Lucchesi (2009) afirma que a língua geral chegou a alcançar a Amazônia, sendo adotada, inclusive, por tribos não tupi. Entretanto, a resistência do índio ao trabalho agrícola, que na sua cultura era entregue às mulheres e crianças, e as campanhas contra a escravidão indígena, promovidas pelos jesuítas, fizeram com que surgisse a demanda por outra fonte de mão de obra para atender os prósperos engenhos de cana-de-açúcar. No século XVI, esses engenhos começaram a se instalar no nordeste brasileiro, transformando-se no setor econômico mais dinâmico da Colônia. De acordo com Mattos (2014), a utilização do africano escravizado enquadrava-se no sistema mercantilista do tráfico negreiro, que também proporcionaria às metrópoles a acumulação de capital. Mattos apresenta um esquema simples para representar o sistema colonial, explorando as relações comerciais existentes entre a colônia e a metrópole.

Figura 2 - O sistema colonial



Fonte: Mattos (2014)

A autora esmera-se em esclarecer que, antes do século XV, era comum no continente africano a escravização de pessoas pela perda de guerras de expansão entre os próprios estados africanos; por disputas políticas; pela fome, que podia ocasionar a venda de si mesmo ou de parentes, e ainda por castigos penais por crimes ou dívidas. Talvez a opção por esse esclarecimento, aparentemente desnecessário, se dê como resposta à ideia que procura minimizar os prejuízos oriundos desse processo histórico para o país, promovendo no senso comum a noção de que a escravidão era familiar aos negros africanos. Entretanto, foi somente a partir do século XVII

que a escravidão se expandiu no continente africano, em grande medida em razão da procura crescente dos europeus por mão de obra escrava. Apesar de existirem fatores políticos, sociais e econômicos internos importantes, o aumento da demanda ocorreu em virtude da expansão das propriedades agrícolas na América e da tecnologia militar fornecida pelos europeus, elementos que proporcionaram o crescimento da oferta de escravos e acarretaram uma mudança na estrutura da escravidão da África. (Mattos, 2014, p. 65)

A partir de então, uma relação que era caracterizada como uma forma de dependência pessoal, tornou-se uma instituição fundamental para a economia, pois tinha como base a principal mercadoria do comércio internacional: o ser humano.

1.2 Línguas africanas e Português no Brasil: aspectos desse encontro

Não se sabe ao certo quando os primeiros africanos escravizados chegaram ao Brasil. Prado Jr. (1974) sugere que sua vinda tenha ocorrido na primeira expedição oficial de povoadores, em 1532. A ausência de informações precisas em relação ao número de africanos para cá trazidos também causa algum incômodo e os números ora se chocam, ora se complementam. No que diz respeito à diversidade dos povos e línguas aqui aportados, Mattos (2014) alinhava um aspecto importante, relacionado à identificação dos africanos, quando atravessavam o Atlântico. Ela era feita por traficantes, comerciantes, compradores e pela igreja católica e, muitas vezes, os africanos eram identificados como pertencentes a grupos diferentes daqueles aos quais pertenciam antes de serem sequestrados. Era costume identificá-los dando-lhes os nomes das nações, que nada mais eram que o nome dos portos de embarque ou dos principais mercados de escravos que havia no continente africano. Características físicas e morais dos africanos também eram utilizadas para estabelecer estereótipos sobre os diferentes grupos. Por meio de estereótipos construídos a partir de preconceitos, os traficantes se valiam de determinadas características para ganhar a concorrência no comércio. No

momento da compra, os africanos eram avaliados de acordo com seus aspectos físicos, a idade, as condições de saúde, o comportamento e o tipo de trabalho que realizavam em sua terra de origem. Deste modo, Mattos (2014) afirma que não era incomum a veiculação da ideia de que os africanos de nação mina eram mais indicados para o trabalho nas áreas mineradoras, por sua experiência com mineração e metalurgia no continente africano e da venda de negros como se pertencessem à referida nação. Esse aspecto também é mencionado por Castro (2005) que afirma que há dificuldades em precisar a origem dos povos africanos trazidos para o Brasil, pois sua procedência é mencionada de acordo com o nome do porto, da região de embarque ou do lugar de onde foi retirado o indivíduo. De toda forma, estima-se que cerca de 3.500.000 negros africanos foram tirados de seu lugar de origem e vendidos em portos brasileiros. Alencastro apresenta os dados que transcrevemos na tabela abaixo, a partir da qual se pode afirmar que contingentes mais expressivos chegaram ao país por volta do século XIX.

Tabela 1 - Africanos desembarcados no Brasil

Período	Número	Período	Número
1551 - 1575	10.000	1781 - 1790	181.200
1576 - 1600	40.000	1791 - 1800	233.600
1601 - 1625	150.000	1801 - 1810	241.300
1626 - 1650	50.000	1811 - 1820	327.700
1651 - 1675	185.000	1821 - 1830	431.400
1676 - 1700	175.000	1831 - 1840	334.300
1701 - 1720	292.700	1841 - 1850	378.400
1721 - 1740	312.400	1851 - 1860	6.400
1741 - 1760	354.500	1861 - 1870	-
1761 - 1780	325.900	Total	4.029.800

Fonte: Alencastro (2000)

A fim de permitir uma melhor compreensão dos aspectos relacionados às origens dos africanos e sua distribuição pelo Brasil, Castro (2005) nos apresenta dois importantes mapas. O primeiro indica as principais zonas de concentração do tráfico no continente africano e o segundo, esboça as origens dos negros, distribuídos pelo território nacional.

Figura 3 - Regiões de concentração do tráfico



Regiões de concentração do tráfico

*ÁFRICA OCIDENTAL
(REGIAO KWA)*

1. GANA
2. TOGO
3. BENIM
4. NIGÉRIA

ÁFRICA BANTO

5. GABÃO
6. CONGO-BRAZZAVILLE
7. CONGO-KINSHASA
8. ANGOLA
9. MOÇAMBIQUE

Fonte: Castro (2005)

Figura 4 - Esboço de mapa etnológico africano no Brasil



Atividade principal	Século de introdução maciça			
	XVI	XVII	XVIII	XIX
Agricultura	B	B/J	B/J/N	B/J/N
Mineração			B/J	
Serviços urbanos				B/J/N/H

Fonte: Castro (2005)

De forma a contribuir com esse debate, e conforme já citado, Bonvini (2013) esclarece que, habitualmente, distinguem-se cinco importantes ciclos desse processo histórico: o ciclo da Guiné, no século XVI; o ciclo do Congo e de Angola, no século XVII; o ciclo da costa da

Mina, no início do século XVIII e o ciclo da baía do Benin, em meados do século XVIII. Já no século XIX, houve a chegada de negros escravizados de todas as regiões, principalmente de Angola e Moçambique.

O ciclo da Guiné foi responsável pela chegada dos sudaneses, vindos da região situada ao norte do equador. O ciclo do Congo e de Angola trouxe os bantos, que se concentravam na região ao sul do equador. O ciclo da costa da Mina teria introduzido os sudaneses da costa ocidental, assim como o ciclo da baía de Benin. Diante dessa enorme diversidade, é difícil precisar o número de línguas que chegaram ao Brasil.

1.2.1 Os bantos

O termo banto foi proposto em 1862, por W. Bleek, e foi utilizado para nomear a família linguística composta por várias línguas oriundas de um tronco comum, o protobanto, falado há quatro mil anos atrás. Mais tarde, o termo passou a designar os indivíduos que habitavam a região compreendida pela África central, meridional e oriental. As semelhanças existentes entre o banto e as línguas do oeste africano justificam-se por pertencerem à mesma grande família, a família níger congo. Castro (2005) relacionou as principais características dessas línguas:

- 1) O sistema de classes funciona por meio de prefixos. Nas línguas banto, todo substantivo entra em uma classe.
- 2) O sistema vocálico é composto de cinco ou sete timbres vocálicos de base, ao qual se acrescenta a distinção fonêmica de comprimento. Assim, cada vogal dita breve corresponde à vogal de timbre idêntico, dita longa. As línguas banto não possuem vogais nasais.
- 3) O sistema tonal é formado por dois tons simples, alto e baixo.
- 4) A sílaba é do tipo aberta, termina sempre com uma vogal. Entre as consoantes, apenas uma nasal pode ser silábica.

CV.CV.CV	kizila	(tabu)
CV.NCV	muntu	(pessoa)

Os bantos se sobressaíram pela superioridade numérica, duração e continuidade no tempo de contato direto com o colonizador português, sendo que três povos litorâneos destacaram-se, a saber: bacongo, ambundo e ovibundo. De acordo com Castro (2005), falantes de quicongo, os bacongos, foram os primeiros bantos escravizados. Sua importância histórica reflete-se nos autos populares denominados congos e congadas.

**Figura 5 - Ivo Silvério da Rocha - Guarda de Congado de Nossa Senhora do Rosário
Milho Verde**



Fonte: <http://passadicovirtual.blogspot.com.br>

Dos falares regionais do quicongo destacam-se o quitando, falado na região central do Congo e o quilari, falado no nordeste do Congo. No Brasil, há registros do mexicongo e do cacongo ou fiote.

Os povos ambundos são falantes de quimbundo e concentram-se na região central de Angola. O tráfico se voltou para essa região no século XVII, após a decadência do reino do Congo. Os povos ovibundos são falantes de umbundo e abrangem uma vasta região ao sul de Angola, compreendendo as províncias de Bié, Huambo e Benguela. Sua característica é a presença do prefixo de aumento "-o". Esse tipo de prefixo sobrevive em vocábulos recolhidos em Minas, no Rio de Janeiro e em São Paulo. A introdução de contingentes mais expressivos de povos dessa região ocorreu no século XVIII.

1.2.2 Os povos oeste-africanos

Os povos da família linguística kwa se destacaram dentre os que vieram da África ocidental, caracterizada por ser densamente povoada e possuir um grande número de línguas tipologicamente diferenciadas. O termo kwa significa homem e foi usado pela primeira vez por Krause, em 1885. Castro (2005) afirma que as línguas kwa mais significativas no Brasil foram as do grupo ewe-fon e a iorubá. Nelas há a presença de sete vogais, com as nasais correspondentes e não há distinção fonêmica de comprimento. Não possuem gênero gramatical, nem derivados verbais e sua estrutura silábica é CV.

O grupo ewe-fon compreende um conjunto de línguas semelhantes entre si, cujos falantes distribuem-se pelos territórios de Gana, Togo e Benin. Já no final do século XVII, foram trazidos levadas numerosas e sucessivas de africanos dessa região, destinados ao Recôncavo da Bahia, Pernambuco, São Luís do Maranhão e Minas Gerais.

Já o iorubá é uma língua distinta, constituída por vários falares regionais, pouco diferenciados, que ocorrem na Nigéria ocidental, no Reino do Queto e em Benin oriental. Os falantes de iorubá foram conhecidos no Brasil como nagôs. Negros nagôs foram trazidos em grandes contingentes para a Bahia, já na última fase do tráfico transatlântico, e empregados em trabalhos urbanos e domésticos na cidade de Salvador.

1.3 O negro na sociedade brasileira colonial

Os primeiros contatos europeus com a África foram mercantis e restringiram-se às áreas costeiras, assim permanecendo por quase quatro séculos. Spencer (1974) afirma que esse período foi marcado por um profundo desconhecimento europeu no que diz respeito às culturas e línguas africanas. A composição multilíngue da África só passou a ser investigada no século XIX, a partir da atividade missionária e do controle político europeu sobre o continente. Somente a partir desse momento, o problema da língua e a necessidade de políticas começaram a se tornar aparentes. De modo geral, as políticas linguísticas das diferentes potências coloniais na África oscilaram entre a rejeição total das línguas nacionais na administração oficial e a tentativa de encontrar um lugar para as línguas vernáculas dentro do sistema educacional, incentivando seu uso apenas na administração local ou na esfera doméstica. Dessa forma, o uso das línguas africanas foi sempre limitado e a linguagem metropolitana dominou as estruturas coloniais educacionais, administrativas e mercantis.

Na colônia portuguesa no Brasil, o tratamento das línguas africanas ou indígenas não foi diferente, apesar de se constituírem em outro contexto histórico. Para discorrer sobre a participação das línguas africanas na construção do PB, é necessário considerar diversos fatores como, por exemplo, a diversidade linguística que aqui se instalou; os modelos de tráfico que foram impostos e ainda, fatores sociais, que correspondem à atuação histórica do negro africano e o seu papel nas sociedades escravocratas.

Quanto à diversidade linguística aqui instalada, muitos aspectos já levantados exerceram a função de lançar luz sobre essa questão. Entretanto é preciso mencionar um importante trabalho que ajuda a confirmar a diversidade linguística instalada na Colônia. Em *Tratados da terra e da gente do Brasil*, publicados separadamente, em 1623 e 1847, Fernão Cardim (1939) informa que, por volta de 1583, havia três ou quatro mil escravos da Guiné no meio de cerca de três mil portugueses e oito mil índios cristianizados. Ao verificar esses dados compreende-se o posicionamento de Castro que considera que “a legibilidade das línguas negro-africanas como componente importante no processo de formação do PB continua sendo negada graças ao verniz etnocêntrico imposto pelas diretrizes da educação formal deste país” (CASTRO, 2005, p.64). Petter (2006) também olha com desconfiança a pesquisa acadêmica sobre a temática e afirma que a forte presença do elemento africano só foi considerada enquanto possibilidade de “influenciar” o português brasileiro. Embora já se admita a presença de um léxico importante de origem africana, chegando a 2.500 itens, no inventário de Schneider (1991), os impactos do encontro dessas línguas na fonologia e na sintaxe do PB ainda são questionados.

Empenhada em atestar a importância e a intensidade do contato entre o português e as línguas africanas, Petter (2006) registra dados sobre a sobrevivência dessas línguas no Brasil, retomando dois trabalhos que se complementam. O primeiro deles é *A Arte da lingua de Angola, oferecida a Virgem Senhora N. do Rosário, Mãe e Senhora dos mesmos Pretos*. A obra é a primeira gramática da língua quimbundo. Escrita no Brasil, conforme as evidências apontadas por Petter (2006) e assumidas neste trabalho, a obra do padre Pedro Dias, da Companhia de Jesus, foi publicada em Lisboa em 1697 e contém 48 páginas. A gramática foi elaborada a partir da observação da língua utilizada em Salvador pelos negros vindos de Angola. A autora afirma que o próprio Padre Vieira teria indicado que, em 1660, havia cerca de 23.000 africanos catequizados na língua de Angola. Tal menção justifica-se uma vez que o objetivo principal da obra em questão era facilitar o trabalho dos jesuítas que, para levar adiante a catequese dos recém chegados, precisavam se fazer entender. Alencastro (2009)

considera-a uma obra singular e destaca seu merecimento no que diz respeito a estudos mais aprofundados.

O segundo trabalho referenciado é *Obra Nova da Língua Geral da Mina*, redigido em Ouro Preto, por Antonio da Costa Peixoto e publicado em 1944. Esse documento retrata a situação linguística resultante da concentração de mais de 100 mil escravos no quadrilátero mineiro de Vila Rica, Vila do Carmo, Sabará e Rio dos Montes. Esses negros eram originários de uma região designada “Mina” e situada entre Gana e Nigéria.

Essa situação deu origem a um falar veicular tipologicamente próximo das línguas africanas dessa mesma costa. Atualmente, as línguas faladas na região de origem dos escravos estão classificadas no subgrupo “gbe”, do grupo “kwa”, da família Níger-Congo. Nesse subgrupo há uns 50 falares, dos quais os mais conhecidos são o ewe, o fon, o gen, o adja, o gun e o mahi. (PETTER, 2006, p. 10)

O manuscrito objetivou facilitar aos senhores de escravos a aprendizagem da língua utilizada nas minas. Bonvini (2013) afirma que esse documento é a prova histórica do emprego de uma língua africana no Brasil no século XVII.

Os séculos que se seguiram, porém, não ofereceram documentação linguística como a dos séculos anteriores, mas confirmam a existência de um plurilinguismo africano no Brasil. Rodrigues nos apresenta uma lista de

122 palavras de cinco línguas africanas diferentes, faladas na época em Salvador: “grunçe” (gurunsi), “jeje (mahi)” (ewe-fon), “haussá”, “kanúri” e “tapa” (nupe). A respeito do “nagô ou yoruba” afirma ser a língua mais falada na Bahia “tanto pelos velhos africanos, de todas as origens, quanto por um grande número de crioulos e de mestiços” (RODRIGUES, 1977, p. 132).

É preciso considerar que, mesmo no século XIX, conforme explicita Castro (1980), com o início do processo de urbanização e a vinda da família real para o Rio de Janeiro, a chegada de elementos africanos ao país não cessou, exigindo ainda a fixação da mão de obra escrava nas cidades. Já entre os anos de 1856, com a extinção do tráfico, e 1888, com a abolição da escravatura no país, o tráfico interno foi intensificado e os povos africanos distribuíram-se pelas regiões sul e sudeste e também para o centro oeste, para explorar a floresta amazônica junto aos povos indígenas já predominantes. Tais movimentos apontam que houve uma ampla distribuição geográfica do negro africano por todas as regiões do território brasileiro.

No que diz respeito ao modelo de tráfico implementado, é sabido que havia um cuidado especial para que os negros escravizados de diversas regiões fossem separados. A preocupação dos senhores estava no emprego da técnica de misturar os negros pertencentes a grupos linguísticos diversos, a fim de dificultar o entendimento e a comunicação entre eles e

facilitar as estratégias de domínio e submissão. Castro (2005) confirma que, apesar da aparente diferença entre essas línguas, todas pertenciam ao mesmo tronco linguístico, o que favoreceu entre os povos escravizados o desenvolvimento de um dialeto próprio, conhecido por dialeto das senzalas. Como precursor dos estudos sobre as línguas africanas, apesar do aspecto etnocêntrico de seus trabalhos, chegando mesmo a ser considerado racista, Rodrigues (1977) afirmou que, tão logo chegaram ao Brasil, as línguas africanas sofreram alterações imensas, com a aprendizagem do português pelos negros escravizados e ainda com a adoção do, já citado, dialeto das senzalas pelos negros, uma espécie de língua geral. Castro (2009) cuidou de elaborar um quadro de línguas subsaarianas documentadas no Brasil durante o período da escravidão, de acordo com a classificação de Greenberg, em 1966:

Quadro 1 - Línguas subsaarianas documentadas no Brasil

Família	Grupo linguístico		Língua	Século de registro	Localização
Níger Congo	Banto		Congo-Angola	XVII ao XIX	Salvador (BA)
	Oeste Africano	Kwa	Ewe-fon ou mina-jeje	XIX	Zona de Mineração Minas Gerais
			Nagô-iorubá	XIX	Centro urbano Salvador
			Tapa ou nupe	XIX	Centro urbano Salvador (minoritária)
		Atlântico Ocidental	Fulani	XIX	Centro urbano Salvador (minoritária)

		Gur ou Voltáico	Grunce	XIX	Centro urbano Salvador (minoritária)
Afro-asiática	Afro-asiático		Hauçá	XIX	Centro urbano Salvador (minoritária)

Fonte: Castro (2009)

Finalmente, não se pode perder de vista o fato de que esse elemento africano atuava com sua língua, comunicando-se, entendendo e fazendo-se entender, no desenrolar dos acontecimentos. Por isso é importante "procurar entender os fatos relevantes de ordem socioeconômica e de natureza linguística que favoreceram o avanço consecutivo do componente africano nesse processo" (CASTRO, 2005, p. 04). A chegada do negro à colônia portuguesa criou uma relação mais próxima do que a que existia entre o colonizador e o índio. Trata-se da relação entre o senhor e o escravo, que mantinham uma convivência mais direta. Segundo Castro (2005), aliado a essa mudança nas relações que se estabeleciam, está o papel socializador exercido pela mulher negra, integrada ao seio das famílias coloniais, servindo de mãe preta; e ainda dos negros ladinos que, ao aprender um pouco da língua portuguesa, podiam falar a um número maior de pessoas, adaptando uma língua à outra e estimulando a difusão de certos fenômenos linguísticos.

Além disso, deve-se considerar a suposição de que alguns desses negros já tivessem contato com a língua portuguesa, uma vez que eram originários de colônias portuguesas do continente africano. Esse aspecto leva Negrão e Viotti (2014) a afirmarem que o PB teve sua formação iniciada antes mesmo da descoberta do Brasil e de sua colonização, sendo agentes pioneiros dessa formação europeus e africanos já acostumados às situações de multilinguismo em que viviam na Europa, na África e nas travessias do Atlântico.

Todos esses fatores pretendem reforçar a ideia de que depois de quatro séculos de contato direto e permanente de falantes africanos com a língua portuguesa no Brasil, esse processo de interação linguística, apoiado por fatores favoráveis de ordem sócio-histórica e cultural, certamente favoreceu trocas linguísticas expressivas, trocas essas que, na bibliografia sobre a questão, ora são subestimadas pelas teorias de deriva e mudanças intrassistêmicas, ora

mergulham no complexo universo das teorias de contato linguístico, dividindo opiniões e fazendo emergir sempre novas questões, das quais trataremos na próxima unidade.

2 O PORTUGUÊS AFRO-BRASILEIRO

"Na voz majoritária dos negros trazidos dos reinos do Congo e do Ndongo, o Brasil africanizou o Português de Camões e apropriou-se do samba como símbolo de brasilidade".

(CASTRO, 2011, p. 6)

O que na unidade anterior foi chamado de trocas linguísticas expressivas há muito tem chamado a atenção dos estudiosos de língua e cultura. Já em 1933, Jacques Raimundo escreve *O elemento afro-negro na língua portuguesa* e afirma que as alterações no fonetismo e na sintaxe da fala popular deveu-se ao encontro da língua portuguesa com as línguas africanas e indígenas. Trata-se da primeira tentativa de classificação dos aportes lexicais africanos no português do Brasil. Renato Mendonça, em 1935, escreve *A influência africana no português do Brasil*, onde sistematiza os fatos da linguagem popular atribuídos ao contato com as línguas africanas. Mendonça edita *O português do Brasil*, em 1936. Ainda em 1936 viram-se novas publicações de Jacques Raimundo e Dante de Laytano. O primeiro escreveu *O negro brasileiro e outros escritos*, transcrevendo mais uma relação de palavras cujas etimologias foram buscadas no iorubá e no quimbundo e o segundo escreveu *Os africanismos no dialeto gaúcho*. Nesse estudo o autor listou 173 vocábulos de origem banto em uso no Rio Grande do Sul. De 1936 até 1943 outros estudos focalizaram a língua em sua relação com as manifestações folclóricas, com a composição da geografia linguística brasileira ou realizaram a identificação de termos africanos presentes no português. Entretanto, foi apenas em 1943 que Machado Filho publicou o registro dos vissungos coletados na região de Diamantina, indicando a presença de 219 importações lexicais de base banto em cantos que se configuraram ora completamente em línguas africanas, ora em português, com a presença de elementos de outras línguas. A Machado Filho foi possível identificar 197 termos de origem quimbundo veiculados na região. O diferencial do trabalho desenvolvido pelo pesquisador está no fato de ter localizado uma comunidade que abrigava tais cantos e com eles uma parte da rica história do contato da língua portuguesa com as línguas africanas.

Outros trabalhos que também consideraram esse contato foram realizados. Alguns merecem lugar de destaque por terem focalizado comunidades específicas, detentoras de uma linguagem peculiar, além de terem possibilitado uma nova perspectiva para os estudos que consideram os contatos linguísticos na formação do Português Brasileiro. Este é o caso dos estudos realizados nas comunidades de Helvécia, Cinzento, Sapé e nos arraiais de Rio de

Contas, no estado da Bahia, objetos de estudo do que Lucchesi (2009) chama de Português Afro-Brasileiro. Merecem destaque ainda os estudos realizados por Vogt e Fry (1996), focalizando a comunidade de Cafundó, descoberta em 1978, em São Paulo.

A comunidade de Helvécia nasceu da concessão de sesmarias, no extremo sul da Província da Bahia, a três colonos alemães pelo Governo Central, em 1818. Juntamente com outros colonos suíços e franceses, os alemães fundaram a Colônia Leopoldina, um conjunto de plantações dedicado ao cultivo e exportação de café. Com o fim da abolição e a expansão da cultura do café para regiões mais férteis, a Colônia entrou em decadência e os negros até então escravizados, que ali trabalhavam, permaneceram na região, praticando uma cultura de subsistência e sendo sucedidos por seus descendentes.

A existência de um falar específico na região tem sido explicada das mais diversas formas. De acordo com Lucchesi (2009), acredita-se que o fato de os senhores donos de escravos na região serem estrangeiros e não terem o português como língua materna, além de a comunidade negra de Leopoldina ter se fixado na região, permitiram um acesso restrito ao português, numa situação relativamente isolada, uma vez que o grupo que ali permaneceu não se dispersou tanto quanto outras populações que haviam sido escravizadas. Além disso, as listas de escravos de Leopoldina mostram que, de 1854 a 1888, 92% dos escravos atuavam na lavoura. Isso significa dizer que tinham contato restrito com os modelos de português falados pelos senhores e que os modelos dominantes para a aquisição da língua materna pelas crianças seriam os modelos falados por outros escravos, favorecendo a manutenção das características das variedades de português desenvolvidas entre os indivíduos que iam nascendo na colônia. Outro dado importante apresentado por Lucchesi (2009) é o fato de que 55% dos escravos adultos eram africanos, o que implica no contato direto das crianças nascidas na Colônia com as línguas africanas faladas pelos negros escravizados, provavelmente nagô, congo e benguela. Essa forte presença linguística africana só diminuiria a partir de 1850, com o fim do tráfico, o envelhecimento da população africana e a mistura de escravos promovida pelo comércio interno.

Já a comunidade de Cinzento, teria nascido pelo agrupamento de negros fugidos da escravidão. A vinda dos primeiros sujeitos teria ocorrido na primeira metade do século XIX. Como a região apresenta muitas adversidades, o isolamento a que esses grupos se impuseram é resultante, principalmente, da dificuldade de acesso à comunidade

Contextos semelhantes puderam ser identificados em Sapé, distrito do município de Valença, situado ao sul do Recôncavo Baiano. A comunidade formou-se após a abolição da escravidão e viu muitos negros permanecendo ali e trabalhando nas fazendas sem nada receber,

por falta de perspectivas em relação a seu futuro. Pelo que se sabe, para quitar suas dívidas com os mesmos, alguns fazendeiros lhes doaram pedaços de terra improdutivos, situados em partes mais altas e distantes da água. Assim, esses agrupamentos teriam permanecido na região, aumentando a população local, casando-se entre si e mantendo-se isolados. Lucchesi (2009) afirma que atualmente a comunidade é formada por cerca de cem habitantes, constituída principalmente por jovens e crianças e vivendo em situação precária, sem acesso a energia elétrica ou saneamento. Diante do exposto, torna-se compreensível a crença de Lucchesi (2009), que considera que especificidades encontradas na fala local, tanto em nível fônico quanto morfossintático advêm do isolamento no qual essas comunidades se mantiveram.

Os arraiais de Rio de Contas, também na Bahia, foram ocupados na última década do século XVII, como ponto de parada da rota de viagem entre Goiás e o norte de Minas Gerais e a cidade de Salvador. Com a descoberta de veios e cascalhos auríferos na região, ergueu-se ali um povoado. Lá foram construídos a casa de fundição, o pelourinho, a casa da câmara e a cadeia pública. Enfim, a região viveu momentos de prosperidade e progresso, que tiveram fim juntamente com o esgotamento dos veios e cascalhos auríferos. Assim, composto pelas comunidades de Barra e Bananal, os arraiais de Rio de Contas tornaram-se abrigo para os negros foragidos, em busca de um lugar seguro para sobreviver. Ainda hoje os habitantes das duas comunidades vivem em condições precárias e praticam agricultura de subsistência. Instalada em torno da sede do município de Rio de Contas, a indústria do turismo quebrou o isolamento em que viviam essas comunidades e as tradições de origem africana foram se perdendo, principalmente em função do contato com a cultura branca europeia e com os valores do catolicismo, que foi se expandindo, tornando-se a religião predominante na região.

A comunidade de Cafundó, por sua vez, passou a chamar a atenção de pesquisadores, jornalistas e curiosos em 1978, quando começou a ser noticiada pela imprensa. Trata-se de um bairro rural, situado no município de Salto de Pirapora, a cerca de 150 km de São Paulo. A memória do povoado conta que o mesmo se formou a partir da doação de terras a dois escravos por um antigo senhor fazendeiro, antes mesmo da Abolição, em 1888. Os moradores de Cafundó praticam uma agricultura de subsistência, cultivando principalmente milho, feijão e mandioca; além da criação de galinhas e porcos. Entretanto, também há aqueles que atuam profissionalmente fora da comunidade, trabalhando como empregados domésticos, boias-frias e diaristas.

Além de terem a língua portuguesa como língua materna, os habitantes de Cafundó também utilizam um léxico de origem africana, do quimbundo, principalmente. Vogt e Fry

(1996) consideram que a "língua africana" falada no Cafundó caracteriza-se por seu uso ritual. Isso significa dizer que no Cafundó, como o candomblé, a capoeira ou o congo, a língua acrescenta a seus falantes uma identidade outra. No caso do Cafundó, a língua acrescenta à identidade caipira a identidade de pretos, o status de africanos, possibilitando uma forma de interação social diferente. Vogt e Fry (1996) acreditam que a língua ajuda a criar um "espaço mítico no interior da situação de degradação econômica e social, característica da história das populações negras no Brasil, espaço no qual seria possível uma como que renovação ritual de certa identidade perdida" (VOGT, FRY, 1996, p. 26). Assim, a língua conferiria aos seus usuários um certo status.

Tais aspectos levam a considerar que a comunidade de Cafundó difere das demais já mencionadas. Nela a língua não se manteve necessariamente pelo isolamento da comunidade ou por uma necessidade de comunicação. Em Cafundó, a "língua africana" teria sobrevivido por causa de sua função ritual, nas interações estabelecidas dentro e fora do grupo e pelo papel de língua secreta que lhe foi atribuído pelos próprios moradores.

É possível afirmar que todos esses estudos, focalizando comunidades específicas, corroboram as ideias desenvolvidas por Lucchesi (2009) ao conceituar e exemplificar os processos de transmissão linguística irregular. Para o autor,

a nativização do português entre os descendentes dos escravos africanos é determinante na história sociolinguística dessas comunidades. Os escravos vindos da África tiveram de aprender o português como segunda língua em condições bem adversas, no ambiente de trabalho forçado das lavouras ou das minas. Já os que nasciam no Brasil e, em muitos casos, eram filhos de pais que falavam línguas africanas diferentes e mutuamente ininteligíveis, adquiriam o português como língua materna a partir do modelo imperfeito de português falado como segunda língua pelos adultos. Esse processo de nativização de um modelo defectivo de segunda língua, aqui denominado de transmissão linguística irregular, teria dado origem a uma variedade linguística do português muito diferente do português falado pelos colonos portugueses e seus descendentes "brasileiros". (LUCCHESI, 2009, p. 75)

Lucchesi (2009) defende que as variedades populares do português brasileiro foram afetadas por mudanças induzidas pelo contato entre línguas em seu processo de formação, levando à configuração de uma variedade afro do português brasileiro. Devido à diversidade das situações históricas que estão na base desses processos, é importante salientar a existência de matizes mais fortes, com a presença de efeitos mais profundos desse contato e matizes mais leves, com a presença de efeitos mais superficiais.

O colapso das empresas escravagistas teria produzido uma situação favorável à manutenção dessas variedades mais matizadas. Muitas foram as alternativas de sobrevivência encontradas pelos povos até então escravizados, após a abolição. Alguns receberam doações de

terras e se estabeleceram por meio da prática da cultura de subsistência; outros abandonaram as grandes fazendas e se deslocaram para o interior, passando a viver confinados, como as comunidades quilombolas já existentes; e houve ainda os que se dirigiram para as cidades, sendo mantidos nas periferias, em situação de grande miséria e abandono. Essas comunidades acabaram por formar nichos que permitiram a conservação das mudanças linguísticas provocadas pelo intenso e abrupto contato entre línguas que configurou a formação do PB. Nos casos de comunidades mais radicalmente isoladas, teriam continuado em uso variedades crioualizadas do português, como remanescentes de um falar crioulo.

Nesse sentido, o que se chama de português afro-brasileiro não representa uma realidade linguística homogênea. Pelo contrário, trata-se de uma variável que se estabelece em função do recorte feito, ou seja, em função das comunidades focalizadas em cada caso. Na verdade, ele só pode ser compreendido a partir do esquema de um *continuum* em que de um extremo estão as comunidades rurais afro-brasileiras isoladas, mais afetadas pelo contato entre línguas e de outro, aquelas comunidades em que se pode perceber processos cada vez mais leves de transmissão linguística irregular. Essa variação depende sempre de condições sócio-históricas, em que fatores como a proporção de afrodescendentes diretos na comunidade, o nível de acesso ao português e o isolamento dessas comunidades estão em jogo.

2.1 Transmissão linguística irregular ou nativização?

O processo de transmissão linguística irregular ocorre em situações de contato maciço entre povos falantes de línguas tipologicamente distintas. Sua ocorrência se deve a um contexto histórico em que a língua do grupo dominante se impõe, forçando os adultos falantes de outras línguas a adquiri-la em condições desfavoráveis ao aprendizado. Assim, as variedades de segunda língua que se formam acabam por oferecer modelos para aquisição da língua materna para as novas gerações de falantes, na medida em que os grupos dominados vão abandonando suas línguas nativas.

Esse processo se difere da situação de transmissão geracional normal das línguas humanas, em que a língua materna dos pais fornece dados linguísticos completos para a aquisição da língua materna pela criança. Fishman (1991) afirma que normalmente as línguas maternas revelam continuidade intergeracional e, embora algum grau de mudança esteja constantemente em curso, os pais costumam deixar aos filhos a mesma linguagem que eles próprios utilizam, o que é a base de toda a sociedade. O processo de transmissão linguística

irregular, por sua vez, conduz à formação de uma variedade nova de língua de superstrato³, com apresentação dos processos de variação e mudança induzidos pelo contato ou ainda uma língua historicamente nova, a língua crioula.

A aquisição de uma segunda língua por adultos, nesse contexto, gera um *continuum* de erosão e reestruturação gramatical. Lucchesi (2009) explica que, inicialmente, observa-se a redução na estrutura gramatical da língua, considerada erosão. Ela ocorre devido à dificuldade do acesso do falante de outras línguas aos modelos da língua alvo, ou seja, a língua dominante, principalmente quando o grupo dominante é numericamente inferior aos grupos falantes de outras línguas. Outro aspecto a ser considerado é o fato de os falantes das outras línguas já serem adultos e não contarem mais com os dispositivos que atuam naturalmente no processo de aquisição da língua materna. E ainda, como fator relevante, está o fato de não haver uma ação normatizadora que oriente e restrinja o processo de aquisição da língua alvo. O resultado do contato linguístico massivo e abrupto é o uso, pelos novos falantes, de um conjunto reduzido de itens lexicais que esses falantes manipulam com base na sua competência linguística nativa. Esse conjunto é chamado de jargão e, no caso de a situação social de contato linguístico se prolongar, ele vai se mostrando limitado estruturalmente, sendo incapaz de atender às demandas decorrentes de uma inevitável expansão funcional. Assim, é a necessidade de comunicação, decorrente do desenvolvimento de uma rede de relações sociais e linguísticas, que molda a nova comunidade de fala, que vem exigir a implementação de processos de reestruturação gramatical, a fim de qualificar suas interações verbais.

Nesse sentido, as variedades linguísticas constituídas em situação de contato baseiam-se em dois processos distintos, o primeiro consiste na erosão gramatical da língua alvo, no momento de sua aquisição como segunda língua por falantes adultos. O segundo, na recomposição gramatical dessa variedade da segunda língua.

Tais mudanças devem ser consideradas como inerentes à natureza da linguagem. Tauli (1974) já discutia a capacidade linguística de mudar em busca de alcançar a comunicação eficiente. Embora a linguagem seja mais resistente a mudanças do que alguns outros fenômenos sociais, ela está sujeita até mesmo a uma mudança radical. A mudança da

³ Ao longo do presente trabalho, o leitor verificará o uso dos termos *língua de superstrato* e *língua de substrato*. Embora muitos autores já tenham definido tais conceitos, tomamos como referência a conceituação elaborada por Lucchesi (2014), compreendendo-a como a mais adequada para tratar as situações de contato linguístico:

a) Língua de superstrato: língua do grupo dominante (geralmente, bastante minoritário), que em função do seu poder passa a ser adotada como veículo de comunicação verbal; sendo adotada pelos segmentos dominados, donde a sua designação como língua alvo. É também chamada de língua lexificadora porque fornece o grosso do vocabulário constituinte da língua pidgin ou crioula que irá se formar na situação de contato.

b) Língua de substrato: são as línguas dos segmentos dominados (geralmente majoritários em termos numéricos). Podem fornecer os modelos para a estruturação gramatical das línguas pidgins e crioulas.

linguagem depende dos mesmos fatores que a mudança de outros costumes sociais e códigos: iniciativa individual, influência das pessoas que conduzem, autoridade, prestígio, instinto imitativo, propaganda e poder. A mudança deliberada de elementos linguísticos ocorre em várias sociedades pré-letradas. Tauli (1974) nos lembra de situações, por exemplo, em que o nome do soberano não pode ser pronunciado, de modo que palavras semelhantes a ele são alteradas. Assim, em muitos casos, novas palavras são cunhadas não só para os novos conceitos, como para substituir palavras cotidianas. Enfim, as possibilidades de realização de mudanças, deliberadas ou não, diferem de acordo com as comunidades linguísticas e suas condições históricas, dependendo de vários fatores psicológicos, sociais, culturais e outros.

No caso específico do contato linguístico, na aquisição da segunda língua por falantes adultos, as mudanças caracterizadas como erosão afetam inicialmente os mecanismos gramaticais sem valor referencial. Eles são normalmente eliminados, pois os falantes adultos de outras línguas têm mais dificuldade de fixar parâmetros da língua alvo distintos dos presentes em suas próprias línguas. A redução na possibilidade de acesso à língua alvo favoreceria, a partir daí, um processo de reestruturação gramatical baseado nos dispositivos e parâmetros fixados em sua língua nativa, baseado em transferências gramaticais das línguas dos grupos dominados.

Lucchesi (2009) esclarece que nas situações de pidginização e crioulização a dificuldade de acesso dos falantes de outras línguas aos modelos da língua alvo mantém-se durante todo o período de formação da nova entidade linguística. Não é o que ocorre quando o acesso aos falantes de outras línguas à língua alvo é possível. Caso a situação social que originou o contato permaneça, uma espécie de ideal normativo vai se consolidando, uma vez que as formas da língua alvo gozam de maior prestígio social.

Nesse sentido, Lucchesi (2009) compreende a transmissão linguística irregular como um *continuum* de níveis de socialização de uma língua adquirida de forma imperfeita. A crioulização se situaria no extremo desse contínuo, em situações de extrema redução no acesso à língua alvo, promovendo um processo de reestruturação linguística independente, resultando na formação de uma língua distinta da língua de superestrato. Chaudenson já apontava que

o que emerge das situações de contato, tanto do ponto de vista linguístico quanto cultural é sempre algo novo, que se diferencia em maior ou menor grau de tudo o que entrou em sua formação; não se trata, portanto, nem da réplica, nem da simplificação de alguma característica presente nas línguas e culturas que contribuíram para a emergência desse elemento novo. (CHAUDENSON, apud NEGRÃO, VIOTTI, 2014, p. 12)

Considerando os aspectos linguísticos, nessas situações de contato massivo e radical, ocorre a redução das funções desempenhadas pela comunicação verbal. Isso significa dizer que as funções sociais da língua ficam reduzidas às funções de comando e comunicação básica, com uma perda significativa de matéria gramatical na língua alvo, atingindo principalmente as estruturas de menor funcionalidade comunicativa e de carga semântica menos precisa, o que compromete as marcações morfológicas das categorias gramaticais de caso, número, gênero, pessoa, tempo, modo e aspecto, além das relações sintáticas de regência, concordância, coordenação e subordinação e dos processos de ligação anafórica e de movimento dentro da sentença. Entretanto, essas alterações podem variar, pois são determinadas pelas situações sócio-históricas que caracterizam cada situação de contato linguístico. Lucchesi explica que

se as condições sociolinguísticas proporcionam um maior acesso aos modelos da língua de superstrato, menores serão a erosão e, conseqüentemente, a necessidade de recomposição da gramática; e quanto menor for esse acesso, maiores serão a erosão e o processo posterior de reestruturação gramatical. (LUCCHESI, 2009, p. 113)

A socialização do código de emergência surgido entre os segmentos dominados criam necessidades expressivas de comunicação, que justificam sua reestrutura gramatical. Esse processo pode se apoiar na gramática das línguas de substrato, com incorporação de material morfológico dessas línguas ou pelo uso de material lexical da língua de superstrato, em funções morfológicas presentes nas línguas de substrato. Siegel (2003) chama esse mecanismo de transferência funcional.

A recomposição gramatical das variedades linguísticas que se formam na situação de contato pode ocorrer pela ampliação das funções dos itens gramaticais da língua de superstrato incorporados à nova variedade; ou cunha, pela utilização de itens lexicais para expressar relações gramaticais. Pode ocorrer ainda casos mais radicais, em que uma forma livre, como uma preposição, passe a funcionar como uma forma presa, como o sufixo. A transferência funcional combina uma função presente na língua do substrato, que passa a ser desempenhada por um item lexical da língua de superstrato.

A erosão da estrutura gramatical, que costuma acontecer nos casos de contatos de línguas produz uma pressão estrutural que abre caminho para os processos de gramaticalização e transferência funcional. Assim

o grau de crioulização de uma língua pode ser mensurado relativamente com base no grau de reestruturação gramatical divergente dos modelos disponíveis na língua lexicadora. Quanto mais divergentes forem as estruturas constituídas no processo de recomposição gramatical, vis-à-vis modelos da língua alvo, maior será o grau de pidinginização/crioulização. (LUCCHESI, 2009, p. 119).

Com base na teoria de princípios e parâmetros, as línguas crioulas tendem a apresentar parâmetros e valores não marcados na língua lexificadora. Isso explica muitas propriedades típicas dessas línguas, como a ausência de movimento do verbo, de sujeitos nulos referenciais e de clíticos complementos, bem como a ordem SVO e o sistema de partículas de tempo, modo e espaço.

Enfim, as estruturas derivadas de mudanças ocorridas em situações de contato linguístico se constituem através de processos como:

- i) não aquisição/ incorporação, ou variação no uso, de morfologia flexional e palavras gramaticais.
- ii) Gramaticalização de itens lexicais para preencher as lacunas na estrutura linguística.
- iii) Transferência funcional que acomoda itens lexicais do superstrato em funções gramaticais das línguas do substrato.
- iv) Alteração dos valores dos parâmetros sintáticos em função de valores não marcados. (LUCCHESI, 2009, p. 121)

Essas características dos processos de transmissão linguística irregular podem lançar luz para a análise dos processos históricos dos contatos de línguas que se efetivaram em território brasileiro. Eles podem não ter levado à formação de um crioulo típico, mas certamente interferiram na formação de uma variedade nova do português do Brasil. Lucchesi (2009) acredita que os processos de transmissão linguística irregular mais leves colaboraram para explicar as variedades do português do Brasil e do português afro-brasileiro e que tais processos compreenderiam duas etapas:

- i) fase inicial: variação, mais ou menos intensa, no uso dos mecanismos gramaticais, sendo mais rara a eliminação desses mecanismos; opacidade relativa nos estímulos-gatilhos que possibilitam a aquisição de valores diferenciados nos parâmetros clássicos.
- ii) fases seguintes: manutenção do quadro de variação, em que se observa a concorrência entre as formas gramaticais reintroduzidas a partir da influência da língua alvo e potenciais processos de gramaticalização que emergem na heterogeneidade da fala; variação nas frequências de uso dos parâmetros sintáticos. (LUCCHESI, 2009, p. 123)

Para Lucchesi (2009), o ponto de partida para todo processo de transmissão linguística irregular é a perda de morfologia flexional, na aquisição inicial da língua alvo por parte dos falantes de outras línguas. Essa fundamentação teórica é capaz de ajudar a analisar o quadro de profunda variação na concordância nominal e verbal que se observa nas variedades populares do português do Brasil. Desse modo, é plausível dizer que o contato de línguas desempenhou um papel importante na história do português do Brasil, tendo em vista o contexto histórico que o abrigou. A presença representativa de falantes de outras línguas, sobretudo africanos,

que adquiriram o português já adultos, em situações adversas, seguida da socialização e nativização dessa variedade do português contribuíram para um quadro favorável à transmissão linguística irregular.

Entretanto, já havíamos apontado que as ideias defendidas por Lucchesi para ajudar a compreender os processos de formação do PB não são abraçadas sem que haja entre os estudiosos da questão certo debate. Naro e Scherre (2007) são os principais defensores da ideia de que não há diferenças estruturais entre o PB e o Português Europeu (PE) no que diz respeito a fenômenos elencados como tipicamente pertencentes ao PB. Para eles nada se identificou no Brasil que também não ocorresse em Portugal.

Para corroborar seu pensamento, Naro e Scherre (2007) questionam o fato de que apenas são atribuídos à influência africana traços linguísticos de menor prestígio, presentes no português falado no Brasil, indicando sua origem no processo que, para eles, denominou-se de forma preconceituosa como transmissão linguística irregular. O termo "irregular" apresentaria conotação negativa, dando a impressão de se tratar de um fenômeno anormal. Em substituição ao termo proposto por Lucchesi (2009), os autores apresentam o termo nativização, que acreditam ser mais adequado para rotular a aquisição de uma nova língua por uma comunidade, uma vez que o que costuma acontecer é que uma língua vinda de fora se torna a língua nativa da comunidade, que acaba por perder parcial ou totalmente a plena funcionalidade de suas línguas maternas anteriores. De toda forma, a despeito do nome dado a esse processo, os autores acreditam que ele não seja determinante para a evolução linguística, considerando que "o que determina o grau de reestruturação da língua transmitida é a configuração de fatores sociais, extralinguísticos, principalmente a atuação de uma norma e a premência da comunicação, agindo em sentidos contrários" (NARO; SCHERRE, 2007, p. 139)

No que diz respeito à premência da comunicação, os autores em questão consideram que, embora o Brasil colonial apresentasse condições sociais aparentemente propícias ao surgimento de línguas crioulas clássicas, essas condições foram refreadas pela existência de línguas gerais de base indígena, que atendiam plenamente às necessidades comunicativas dos grupos em contato. Já considerando a força da norma, é sabido que ela pode variar com o contexto social, favorecendo ou não a admissão de novas estruturas na língua transmitida. Poderia ter ocorrido, assim, de os falantes da própria língua dominante tenderem a modificar as formas normalmente empregadas em sua língua a fim de favorecer a comunicação. Nesse sentido, os autores acreditam que as modificações da norma assim introduzidas podem advir das tradições transmitidas sobre a melhor maneira de se comunicar com crianças, estrangeiros ou pessoas consideradas inferiores.

Em todo caso, a defesa realizada por Naro e Scherre (2007) consiste em afirmar que a relação entre o PB e a língua de Portugal é genética e não induzida por contato. O trabalho desenvolvido por esses autores buscou comprovar que os traços e todas as estruturas do atual estágio do PB em seu processo histórico de evolução estavam presentes desde o início, com uma base de origem europeia, uma vez que além da concordância variável, muitos aspectos considerados peculiaridades do PB podem ser localizados no PE. A fim de garimpar os aspectos considerados oriundos do contato do português com línguas africanas presentes no PE Naro e Scherre (2007) valeram-se do estudo de doze obras da dialetologia portuguesa europeia, encontrando, embora em pequena escala, a presença dos aspectos utilizados pela crioulistica para apresentar o PB como uma língua portadora de características de línguas crioulas. Dentre tais aspectos, encontra-se a variabilidade dos sistemas de concordância nominal. Entretanto, os autores afirmam que sua pesquisa levou a confirmar a presença da falta de concordância no Português Popular de Portugal (PPP), tanto entre o verbo e o sujeito, quanto dentro do sintagma nominal. Os autores afirmam ainda que os fatores que controlavam tal variação no português medieval são os mesmos que controlam a variação no Brasil de hoje, por exemplo, a marca de plural é menos frequente em formas verbais menos salientes, assim como sujeitos humanos plurais são mais prováveis de provocar marca de concordância explícita do que sujeitos não humanos. Além da concordância variável, outras características consideradas oriundas do encontro do português com as línguas africanas puderam ser localizadas no PE, como a ocorrência de sujeito pronominal de primeira pessoa do singular com verbo de terceira pessoa (eu nasceu); variação da concordância de gênero (o meu sobrinha) e a supressão de preposição (eu tenho direito distrai um pouco).

De toda forma, Naro e Scherre (2007) não ignoram que o quadro linguístico inicial no Brasil era o de uma comunidade em que as línguas dos diversos grupos se influenciavam, principalmente através do aprendizado de segundas línguas por falantes não nativos adultos. E embora afirmem que a origem primeira dos fenômenos variáveis encontrados no PB venha de Portugal, não negam que "as condições de pidginização endêmicas e a aprendizagem de segunda língua em fase adulta que predominaram por toda a história do Brasil, mesmo antes da chegada dos escravos, aceleraram e exageraram as tendências iniciais durante o processo de nativização da língua portuguesa pelas comunidades das mais diversas bagagens culturais". (NARO, SCHERRE, 2007, p. 53). Apenas lhes parece mais verossímil aceitar que "os brasileiros de origem africana falassem variantes locais do português popular do Brasil na época, ou um pidgin de base africana que com o correr do tempo caiu em desuso, exceto para

os casos de comunicação secreta". (NARO; SCHERRE, 2007, p. 31). E ainda que a posição dos autores

não implica ignorar a existência inquestionável de condições sócio históricas normalmente propícias ao surgimento de línguas crioulas clássicas em terras hoje brasileiras: multilinguismo generalizado entre falantes adultos que, no início do contato, não partilhavam língua comum, em contexto de colonização de consequentes relações linguísticas e sociais assimétricas. Também não duvidamos da provável existência durante o processo de aquisição do português por adultos de efeitos de interferência de primeiras línguas em indivíduos ou até em comunidades relativamente isoladas de mesma origem. (NARO; SCHERRE, 2007, p. 118-119).

Para o estudo aqui proposto, parece suficiente que os principais autores que debatem a formação do PB concordem na existência de um contexto em que a língua configurou-se como linguagem de comunicação secreta e ainda que a evolução histórica do PB se deu de forma diferenciada em comunidades relativamente isoladas. De toda forma, é com base nos processos de transmissão linguística irregular, não colocando em jogo o caráter pejorativo do termo, que Lucchesi (2009) explica a forte presença africana nas línguas faladas nas comunidades estudadas. A variedade denominada por ele de Português Afro-brasileiro, encontrada em comunidades rurais mais isoladas, teria nascido dos contatos linguísticos que se concretizaram em solo brasileiro. Entretanto, é sabido que há quem considere tal presença como um fenômeno de empréstimo linguístico, encontrando inclusive casos de certas comunidades africanas onde línguas africanas se apropriam de termos do português, readaptando-os às regras fonológicas e morfológicas específicas de cada língua envolvida. Mello (2002), apesar de negar a ocorrência expressiva de criouliização ou reestruturação linguística na história do português brasileiro, aponta que

criouliização e reestruturação linguística podem ter ocorrido, ainda que por curtos períodos, em áreas mais isoladas, onde havia uma grande desproporção demográfica entre falantes nativos do português e falantes de outras línguas. Na maior parte do Brasil, o cenário mais provável para contato linguístico teria ocorrido por meio do câmbio imperfeito para o português, por parte de indígenas e africanos. Esse processo teria acontecido devido à transferência de traços gramaticais das línguas de substrato e aplicação de tendências universais na aquisição de segunda língua, que teriam se fossilizado no português não padrão do Brasil. (MELLO, 2002, p. 357)

Em síntese, nos estudos dos vissungos, a ideia central é reafirmar a concepção de que a variação observada na fala de uma comunidade linguística não é aleatória, mas determinada tanto pela estrutura da língua quanto pela estrutura social da comunidade. Aliados a Lucchesi (2009), consideramos que, com o tempo, o português falado pelas primeiras gerações de colonizadores portugueses cedeu lugar às variedades faladas pelas gerações subsequentes, carregadas dos componentes da fala negra em seu modelo de língua materna. Teria sua origem

nesse contexto o Português Afro-Brasileiro que, por características próprias e peculiares, desenvolveu-se a partir desse tipo de transmissão. Assim como nas comunidades já estudadas, também nos vissungos seria possível perceber características que permitem configurá-los como manifestações linguísticas pertencentes ao Português Afro-Brasileiro.

3 A REGIÃO DIAMANTINA E AS COMUNIDADES FOCALIZADAS

"A palavra inaugura o mundo e perpetua a memória".

(OLIVEIRA, 2009, p. 9)

As marcas da presença africana no PB ainda hoje podem ser verificadas, bem como a existência de inúmeros dialetos de base banto, que são falados como línguas especiais em comunidades negras, principalmente da zona rural. Verificou-se que tal existência não se configura como mera coincidência, é fruto de processos específicos, vivenciados durante os contatos linguísticos que se efetivaram no país. É o que nos apresentam as obras de Vogt e Fry (1996) e Lucchesi (2009). Daí a defesa realizada por Soares, de que

o português do Brasil, naquilo em que ele se afastou do português de Portugal, é, historicamente, o resultado de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, de aportuguesamento do africano sobre uma matriz indígena pré-existente e mais localizada no Brasil. Assim sendo, o português brasileiro descende de três famílias lingüísticas: a família Indo-Européia que teve origem entre a Europa e a Ásia, da qual faz parte a língua portuguesa; a família Tupi, de línguas faladas pelo indígenas brasileiros e que se espalha pela América do Sul; e, por fim, a família Níger-Congo que teve origem na África subsaariana e se expandiu por grande parte desse continente. Consequentemente, povos indígenas e povos negros, ambos marcaram profundamente a cultura do colonizador português que se estabeleceu no Brasil, dando origem a uma nova variação da língua portuguesa – mestiça, brasileira. (SOARES, 2008, p. 94)

Assim como a língua, muitas outras manifestações de origem africana percorreram o tempo e se mantiveram, de forma a reafirmar e manter, culturalmente, o diálogo entre Brasil e África. Parece ser o que ocorreu com o vissungo que, de acordo Carvalho (2000), foi um dos gêneros rurais mais tradicionais até o século XVIII e manteve-se, em regiões mais afastadas, até bem pouco tempo atrás, em algumas comunidades nas cidades de Serro e São João da Chapada.

As comunidades remanescentes de quilombo da região diamantina têm sido objeto de estudos linguísticos, históricos, antropológicos, musicológicos e muitos outros. Como já foi explicitado, o presente trabalho se situa nessa tradição de estudos, que volta seu olhar para a história e o registro das tradições afrodescendentes na região.

A corrida pelo ouro, verificada na região do Ivituri, em fins do século XVII, motivou uma expedição a fim de explorar as minas do território. Como não obteve sucesso com a mineração nas terras do vale do Jequitinhonha, o grupo seguiu para oeste, até chegar ao

encontro entre os rios Pururuca e Grande, em 1691. Às margens de um riacho chamado Tijuco montaram o acampamento que deu origem ao arraial de mesmo nome que, mais tarde, transformou-se na cidade de Diamantina.

A região não era rica em ouro como se esperava. Entretanto, a história conta que a descoberta de diamantes, por Bernardo da Fonseca Lobo, trouxe para as áreas do Tijuco os habitantes das terras vizinhas que sonhavam em prosperar, transformando o arraial em um lugar de esplendor e luxo. O comércio diamantífero na região permitiu um progresso local que chegou ao conhecimento da Corte Portuguesa, levando D. João V a proibir a mineração na região, por meio da ordem Régia de 16 de março de 1731, encaminhada ao governador das minas D. Lourenço de Almeida. Entretanto, em 1732 as minerações foram reestabelecidas, apesar de não poderem mais ser praticadas por escravos. Dois anos depois, foi criada a Real Intendência e, em 1738, a Coroa implantou o regime de contratos para a extração de diamantes. Nomeado contratador, João Fernandes de Oliveira estimulou o progresso da região, favorecendo o florescimento do comércio e a construção das primeiras igrejas.

Os povoados de Ausente e Baú, em Milho Verde, e Quartel do Indaiá, no distrito de São João da Chapada, município de Diamantina, faziam parte da antiga Comarca do Serro-Frio no século XVIII. Dentro dessa comarca encontrava-se o Distrito Diamantino, grande produtor de ouro e, principalmente, diamantes. A área era toda controlada pela Coroa Portuguesa. A região progrediu consideravelmente, apesar da opressão que subjugava os garimpeiros, com altos impostos e o massacrante poderio dos contratantes. Obedientes aos códigos impostos pelo Livro da Capa Verde, os habitantes da região só reduziram o poderio dos contratantes em 1821, com a reforma do código. O Livro da Capa Verde também era denominado de Regimento Diamantino e continha as proibições e penas severas aos contrabandistas de diamantes. O povo chamava-lhe Livro da Capa Verde, porque o único exemplar dele que veio ao Tijuco tinha sido encadernado com capa de marroquim verde. Somente a partir da reforma desse regulamento especial, o povoado teve amplo crescimento e Diamantina se tornou um dos centros mais desenvolvidos da época.

O arraial do Tijuco foi elevado à categoria de Vila e, com o nome Diamantina, passados sete anos, em 1831, viu a criação da cidade com o mesmo nome. Assim, a história da região que assenta as comunidades de Ausente e Baú, em Milho Verde, no Serro; e Quartéis do Indaiá, no distrito de São João da Chapada, está intimamente ligada à história da exploração do ouro e das minas.

Figura 6 - Minas Gerais, a região em estudo

Fonte: Simões (2014)

Milho Verde é um distrito com aproximadamente 1.000 habitantes, metade vivendo na área urbana. Faz parte do município de Serro, e situa-se nas vizinhanças de Diamantina - Patrimônio Histórico da Humanidade -, na região do Alto Vale do Jequitinhonha. Atualmente há duas versões sobre a história de Milho Verde. Uma delas conta sobre a passagem de bandeirantes na região, quando em certo momento alguns deles, com fome, pararam na casa de um habitante local. Este habitante, Sr. Modesto, ofereceu-lhes abrigo e a única coisa que tinha como alimento: milho verde. A outra versão relata que, por volta de 1711, apareceu na região um português chamado Rodrigues Milho Verde. Ele teria vindo a procura de ouro e diamante e instalou-se na região, sendo um dos primeiros moradores do povoado. A primeira denominação dada foi Arraial de Nossa Senhora dos Prazeres de Milho Verde do Serro Frio. O nome se justifica, uma vez que Nossa Senhora dos Prazeres era a padroeira do arraial, Milho verde era o nome de seu fundador e o arraial estava localizado em Santo Antônio do Bom Retiro do Serro Frio, atual cidade do Serro. Em 1868, Milho Verde foi elevada a distrito da cidade do Serro.

Figura 7 - Igreja Nossa Senhora do Rosário - Milho Verde



Fonte: <http://www.serro.mg.gov.br/>

Historicamente a vila foi ocupada por garimpeiros atrás de ouro e, posteriormente, de diamantes. Passado esse período, de acordo com relatos de visitantes, Milho Verde viveu um período de extremo abandono.

Figura 8- Rua principal, na entrada de Milho Verde. À direita, a casa do Sr. Ivo Silvério



Fonte: Fotografia da autora (Julho/2014)

O caminho aberto de Parati até o caminho geral do sertão, utilizado pelos bandeirantes paulistas, juntou-se ao caminho novo, que partia do Rio de Janeiro e ficou conhecido como Estrada Real. Atualmente o acesso ao distrito é possível através do uso de estradas de terra que fazem parte da Estrada Real.

Diante da abundância de mineral da região, muitos negros escravizados foram trazidos para o trabalho no local e lá permanecem, através de seus descendentes, até os dias de hoje, nas comunidades – recentemente reconhecidas como comunidades quilombolas – de Ausente e Baú. Nos dias de hoje, a população quilombola está entre um dos grupos humanos mais desprivilegiados do Brasil. Muitas comunidades estão ameaçadas de desaparecimento, devido à falta de perspectiva de geração de renda ou de subsistência, que é constatada quase unanimemente por seus moradores. Assim, parte da população jovem ou adulta segue em migração para os grandes centros urbanos, deixando para trás, e sem perspectiva de volta, permanente os idosos, mulheres e crianças. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), do ano de 2010, a fonte de renda da população local depende de trabalhos rurais esporádicos em fazendas da região, agricultura e pecuária de subsistência e trabalhos informais no comércio da cidade do Serro. Como tentativa de permanência no local em que vivem, as comunidades organizam-se ainda em torno da atividade artesanal. Vale lembrar que um dos aspectos culturais importantes para essas comunidades quilombolas é a manutenção de lendas e mitos, da culinária baseada na cultura do milho e da mandioca e na preservação do congado – com suas variantes – em quase todas as regiões do estado de Minas Gerais.

A comunidade quilombola do Ausente, ou Córrego do Ausente, localiza-se no município do Serro, na região Metropolitana de Belo Horizonte. Trata-se de uma comunidade quilombola dispersa, subdividida nos lugares denominados Papagaio, Massangana, Ausente de Cima e Ausente de Baixo. Possui como infraestrutura: luz elétrica e uma escola que atende até o 5º ano do Ensino Fundamental. De acordo com os moradores, os habitantes da comunidade do Ausente se originam da comunidade do Baú. O quilombo parece receber este nome porque uma população que ocupava casas na região abandonou a mesma para viver em outros lugares, deixando, assim, suas terras na “ausência” de moradores. Algum tempo depois, as famílias dos moradores do Baú – e hoje dos atuais moradores do Ausente – ocuparam as casas que foram encontradas vazias e lá se fixaram. Devido a isto, as famílias do Ausente e do Baú possuem estritas relações de parentesco.

A comunidade quilombola do Baú está localizada no distrito de Vila Pedro Lessa, próximo a Milho Verde, município de Serro, no Alto Jequitinhonha, e faz parte da

mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte. Existem ao menos 44 famílias na comunidade, totalizando 234 habitantes. A comunidade possui uma associação de moradores, uma escola de ensino fundamental e energia elétrica. O povoado do Baú teria surgido no meio de um mato onde havia apenas uma pequena casa de telha, a casa dos senhores. Depois da abolição da escravidão, um casal de ex-escravos que trabalhava nessa casa comprou a fazenda. Possivelmente um dos primeiros moradores que ali chegou, ao final do século XIX, foi João Norberto; seus descendentes viveram isolados no local durante décadas. Até 1993 não havia estradas, o acesso ao local só era possível a pé ou em carro de boi. Hoje a situação ainda não permite acesso facilitado, mas possui maiores condições para a movimentação dos moradores.

São João da Chapada é um dos distritos de Diamantina e está localizado a cerca de 30 km de seu município sede. Situa-se no alto divisor das águas das bacias do Rio Pardo, afluente do Rio das Velhas e do Ribeirão Caeté-mirim. Considerado um dos pontos habitados mais elevados do país, está a aproximadamente 1450 m de altitude. O distrito, localizado a 27 Km de Diamantina, foi fundado em 1833, após a descoberta de grandes quantidades de diamantes na região. Logo na entrada, o que nos chama atenção é o cruzeiro da cidade, construído em peça única de madeira e com uma vista de toda a região.

Além da hospitalidade dos habitantes, São João da Chapada conquistou uma grande importância cultural, já reconhecida pelos próprios habitantes, pelos registros dos visungos. Além da sede, mais quatro vilarejos compõem o distrito, sendo eles: Macacos, Quartel do Indaiá, Chapada e Caeté-Mirim. Lasmar (2011) explica que toda esta área era de propriedade do Contratador João Fernandes de Oliveira, um dos mais influentes que existiu na região do Tijuco, ainda no período colonial brasileiro. Na região da Chapada funcionou também o Quartel dos Indaiás, destinado ao confinamento dos negros escravizados fugitivos do trabalho e que, posteriormente, deu nome à comunidade em estudo.

A história da comunidade se mistura à da chegada dos primeiros negros à região para garimpar na cabeceira do rio Caeté Mirim, em busca do ouro e do diamante, e da repressão das tropas imperiais; tudo faz parte da sua memória. A maioria da população é de mulheres; os homens ficam no campo, pois garimpar não se pode mais, devido às leis ambientais. Nos fundos da povoação funciona uma escola. Ao entrar na sala de aula, percebem-se os traços da herança africana no modo de falar e de vestir. Os moradores mais antigos comentam a crueldade dos soldados imperiais, quando, ao retomarem da Guerra do Paraguai, foram enviados a essa comunidade para fazer patrulha. Numa extremidade do prédio da escola existe um muro de pedra, onde os negros eram presos e castigados, quando tentavam furtar algum diamante.

Os moradores mais velhos de Quartéis de Indaiá têm a lembrança do dialeto de seus bisavós e avós. De modo geral, a população de São João da Chapada é formada por garimpeiros e seus descendentes, muitos de origem africana, escravizados do Brasil Colônia, e descendentes de portugueses que se alojaram no arraial em busca dos diamantes. No distrito é possível observar manifestações culturais de origens africanas tais como as danças Chula e Umbigada, herança deixada pelos primeiros moradores.

As marcas do garimpo estão impressas em todas as partes de São João da Chapada. Ainda hoje é possível observar pontos de onde, outrora, foram extraídas fortunas em diamantes. Segundo a história oral, o distrito teve origem de um antigo quilombo, denominado Chapada, um pequeno povoado que remonta ao início do século 18, pois consta do Mapa da Demarcação Diamantina, datado de 1750.

Os habitantes de Chapada, com a escassez dos diamantes, resolvem subir o rio São João em busca de uma área mais propícia ao garimpo, chegando ao local atual, próximo à lavra da Pratinha, em 1833. Ainda hoje é possível visitar as ruínas do antigo povoado, e de acordo com a população, a pequena Capela do Bonfim, que fazia parte da antiga vila. Com a mudança do local, os moradores foram desmontando as antigas choupanas e a própria capela, carregando suas partes em lombo de mulas e as reconstruindo nos lugares atuais. Em 1861, a lei provincial nº1103, de 16 de setembro, reconhece o povoado como um distrito, e após 1870 o lugar passa a se denominar São João da Chapada.

Por meio dessa história, tomamos conhecimento da importância da região no século XVII e de que, apesar de ter atraído pessoas de todos os pontos, foram de negros as primeiras habitações. O distrito está inserido no Programa Turismo Solidário, projeto criado pela Secretaria de Estado Extraordinária para o Desenvolvimento dos Vales do Jequitinhonha, Mucuri, São Mateus e do Norte de Minas (SEDEVAN) aliada às parcerias entre o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), Fundação Banco do Brasil, o Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas (IDENE), Governo de Minas e Ministério do Turismo. O Programa tem como objetivo estimular o desenvolvimento econômico das comunidades e regiões participantes por meio do aumento do fluxo de turistas. O projeto idealiza que o visitante participe de ações solidárias, valorizando a identidade cultural e preservando o patrimônio cultural e natural da região. A ideia é que ele possa compreender a cultura que visita, hospedando-se na casa de um morador e tendo a possibilidade de vivenciar uma experiência original. Dessa forma, São João da Chapada abre suas portas, ampliando as relações de suas comunidades e, conseqüentemente suas redes sociais, com conseqüências para a cultura e para a língua. Num estudo sobre a situação

linguística encontrada na região de Oliveira Fortes, em Minas Gerais, as autoras Ribeiro e Lacerda (2013) relatam que, assim como há fatores que favorecem a mudança linguística, há outros que atuam de modo a facilitar a manutenção. Dentre os fatores a serem considerados está o contato entre os falantes. Enquanto o desenvolvimento e a evolução das sociedades traz diferentes ideias e atitudes, sendo responsável pela mudança cultural, o isolamento condiciona uma linguagem mais conservadora.

Assim a abertura da comunidade, ampliando o contato entre falantes de repertórios linguísticos diferentes faz expandir a variação. Por outro lado, sem o contato, a variação não se expande, ficando restrita a uma determinada comunidade de fala. O contato também pode ser compreendido a partir da concepção de redes sociais, desenvolvida por Milroy (1980). Milroy constatou que a tendência a eleger variantes conservadoras estava associada ao nível de integração da comunidade, de modo que as comunidades em que as redes entre os indivíduos eram mais próximas, preservavam uma linguagem mais próxima do vernáculo local. Assim, as redes sociais compreendem os laços sociais que podem ser caracterizados como fortes ou fracos. Os laços fortes estabelecem-se nos vínculos sociais mais próximos, com parentes, vizinhos e amigos, onde o contato é contínuo e rotineiro. Já os laços fracos, decorrem de atividades variadas, com menor intensidade e pouco vínculo. Essa caracterização também ajuda a diferenciar as redes de primeira e de segunda ordem. De acordo com essa teoria, a soma desses laços constitui a tessitura da rede, definindo sua densidade e multiplexidade. A densidade diz respeito ao número de ligações entre os indivíduos de um grupo e a multiplexidade depende da capacidade dessas ligações. Assim, uma rede de densidade alta possui pontos interligados, o que favoreceria a manutenção de determinados aspectos linguísticos. Nesse sentido, pode-se afirmar que o que se verifica em Quartel do Indaiá, em função das mudanças sociais vivenciadas pela comunidade, é que cada dia mais suas redes deixam de ser isoladas, no sentido de favorecer um conservadorismo linguístico, o que está intimamente ligado ao desaparecimento de um falar africano na região.

4 VISSUNGOS: CANTOS QUE CONTAM HISTÓRIA

"Vissungo é a voz que sai do corpo e recorta o ar e o espaço até um tempo anterior ao tempo".

(ALEIXO, 2001)

Pelo que se viu, o século XVIII, com a exploração das minas de diamante e ouro, tornou Diamantina uma das cidades mais ricas de Minas Gerais. Relatando minuciosamente a história da exploração na região, Machado Filho (1943/1985) afirma que a mineração e o negro, com suas cantigas, fundaram os primeiros arraiais, influenciando fortemente seus usos, costumes e credences. Foi grande a influência de negros livres, escravos e quilombolas para a rica região diamantina. Ao mapear os habitantes de Minas Gerais em 1776, José Joaquim da Rocha (1994) afirma que naquela época a população era composta por 41.677 homens brancos e 28.987 mulheres brancas; 40.793 homens pardos e 41.317 mulheres pardas; bem como 117.171 homens negros e 49.824 mulheres negras. Já em 1872, os dados indicam que a população servil devia alcançar 400.000 pessoas, muitas envolvidas nos processos de extração de ouro e diamante.

É inegável que a cultura da região está impregnada pela mineração e pelo ideal de enriquecer por meio da terra. Entretanto, há aspectos bem peculiares que precisam ser considerados. Machado Filho (1943/1985) pondera que a mineração é compreendida como um jogo em que se pode perder ou ganhar. Assim, o mineiro é supersticioso, crê nos sonhos e suas mensagens. Sonhar com um boi a distância, por exemplo, é diamante certo, mas demorado. O mineiro crê nos feitiços e nas mandingas; e em caso de doenças ou nas dificuldades naturais, sempre busca desviar-se de uma intervenção maléfica, ação de um possível inimigo. Tais credences e supertições revelam as raízes dos núcleos de negros que se formaram e viveram da mineração naquelas localidades.

Assim, as cantigas de negros entoadas nas lavras cresceram ao influxo da mineração, fortemente influenciadas pelo elemento negro. Foram os negros que trabalhavam no serviço da mineração que conservaram algumas cantigas africanas, utilizadas em rituais até o século passado. Tratam-se de cantigas utilizadas no trabalho de mineração dos diamantes. O panorama de isolamento dessas comunidades remanescentes fez com que se preservasse os falares africanos nos vissungos.

Machado Filho (1943/1985) foi o primeiro a dar visibilidade a essas manifestações, compilando 65 cantos praticados na região de São João da Chapada e Milho Verde. As

pesquisas que deram origem ao livro **O Negro e o Garimpo em Minas Gerais** foram iniciadas em 1928, quando passava férias em São João da Chapada. Após alguns anos realizando a coleta dos cantos e aprofundando os estudos na região, o trabalho foi finalizado. Em 1939, teve o texto publicado pela Revista do Arquivo Municipal de São Paulo e o livro lançado em 1943, pela Livraria José Olympio.

Setenta anos mais tarde, Nascimento (2003) voltou à mesma região, podendo verificar a extinção dessa prática e o desaparecimento de grande parte desses cantos. Seu trabalho reuniu 14 vissungos. Nascimento (2003) constatou que, sob uma perspectiva linguística, os vissungos estavam em franco processo de extinção, considerando o desuso da língua mesclada e o desaparecimento do contexto social de sua existência. De acordo com Sampaio (2009), eles permanecem apenas como palavras-força, guardando a importância da tradição cultural das comunidades em que foram encontrados.

Os vissungos, normalmente são adequados às fases do trabalho nas minas. Alguns, porém, assemelham-se a cantos religiosos adaptados à ocasião. Esses cantos se caracterizam por manterem uma forma definida e serem praticados de maneira ritualística em ocasiões específicas. Os cantos coletados por Nascimento (2003) remetem às práticas de trabalho e enterro. Tratam-se dos vissungos de trabalho, de multa e de enterro. Machado Filho (1943/1985), dentre os cantos por ele registrados, apresenta Padre Nossos, cantigas de multa, de rede, de caminho, cantigas em que um indivíduo se gaba de suas qualidades, cantos da manhã, do meio do dia, cantos em que se pede licença pra cantar e outros.

Nascimento (2003) verificou que os vissungos encontrados em Ausente diferem daqueles encontrados em Quartel, especificamente quanto à letra, mas não quanto aos usos e funções. Na ocasião da pesquisa realizada por ela, os cantadores de Ausente lembravam-se apenas de um canto de multa, que apresenta semelhança lexical com um dos cantos coletados por Machado Filho, mas esse canto é diferente do que foi lembrado pelos cantadores de Quartel. Já os cantos de enterro são completamente diferentes nas duas localidades e foram os mais lembrados.

Foi Queiroz (2009) quem melhor caracterizou os vissungos, chamando-os de cantos de morte e de vida. Isso porque tais cantos não se limitam a cantar a morte, guiar o defunto ao seu lugar ou amenizar o cansaço de uma longa caminhada trazendo um defunto às costas. Esses cantos são principalmente cantos de vida, pois reúnem um rico repertório temático, que conta cantando as histórias do povo dali, a força do trabalho e a esperança nas minas.

Machado Filho (1943/1985) revela que os vissungos dividem-se em boiado, que é o solo; dobrado, que é a resposta dada em coro, às vezes acompanhada de ruídos feitos com os

próprios instrumentos de trabalho. A necessidade universal de trabalhar cantando nos faz reconhecer a importância dos vissungos.

A análise dos termos das cantigas revela sua origem banto. A maior parte dos textos apresenta termos em ambundo e em apenas uma canção há elementos do iorubá. As cantigas dividem-se em três tipos: algumas em puro ambundo; outras com alguns termos africanos misturados com vocábulos portugueses e cantos inteiramente em português.

Por seu caráter peculiar, os vissungos ganharam visibilidade, merecendo estudos linguísticos, etnológicos e musicológicos, chegando mesmo a configurarem-se como documentário. Dirigido por Rodrigo Siqueira, o documentário *Terra deu Terra come* traz a figura de Pedro de Alexino, um dos últimos conhecedores dos vissungos. No documentário, ele comanda como mestre de cerimônias o velório, o cortejo fúnebre e o enterro de João Batista, que morreu com 120 anos. O ritual sucede-se no quilombo Quartel do Indaiá, distrito de Diamantina, Minas Gerais. Pai de catorze filhos, Pedro é sanfoneiro, garimpeiro, lavrador e cantador e por sua voz e figura, misturando o real e o imaginado, temos notícia dos casos do tempo do garimpo. Entre causos que tomam a noite, seu Pedro fala do sujo, enquanto vela um corpo no quintal de sua casa. É preciso tomar conta do morto, porque se a pessoa fez um pacto com o sujo, o bicho pede o corpo quando a pessoa morre. Então o corpo some, desaparece da terra. Entre um caso e outro, uma lembrança e outra, seu Pedro faz referência aos rituais antigos utilizados para carregar os mortos. Não se podia levar o morto calado. Era preciso cantar o morto a todo instante, ao longo do caminho. Enfim, como cantos ritualísticos, os vissungos embalam causos, crenças, homens e mulheres, presente e passado, real e imaginado, os vivos e os mortos.

No campo da música, os vissungos encantaram Luiz Heitor Corrêa de Azevedo (1944 apud Mendonça, 2007), Gerhard Kubik (1991), Marc Antoine Camp (2006), Espírito Santo (2010), Andrea Albuquerque Adour da Câmara (2013). A empreitada de Luiz Heitor Corrêa de Azevedo é relatada por Mendonça (2007) que nos conta que em 1944, viajando pelo país a fim de registrar a música popular no Brasil, o pesquisador esteve em Minas Gerais e, em Diamantina, encontrou os vissungos, que já eram considerados parte de uma cultura popular diversa. Luiz Heitor classificou-os como os mais valiosos registros de Minas Gerais. À época, Dulce Lamas escreveu

Diamantina oferece, do ponto de vista da música folclórica, um panorama magnífico (...) Se na música de aspecto mais rural, digamos sertaneja, na música legada pelas sociedades burguesas, que ali se fixou no tempo do Arraial do Tijucu, com forte influência lusa, ou se no filão afro preservado nos cantos de mineração. (LAMAS, apud. MENDONÇA, 2007, p. 70)

Já o austríaco Kubik (1999) gravou vissungos na região do Quartel do Indaiá e em Milho Verde, registrando-os em fitas k7. Em época um pouco mais recente, na mesma região, esteve o pesquisador suíço Marc-Antoine Camp que, baseado em pesquisas etnomusicológicas realizadas desde 1997, apresentou reflexões sobre a africanidade dos vissungos. Camp (2010) analisou aspectos da linguagem oral em Milho Verde e verificou o caráter de língua secreta na linguagem que era ali utilizada. Caracterizada como um meio de comunicação de um grupo restrito de conhecedores, tal linguagem servia para transmitir mensagens sigilosas em situações de relações conflituosas ou ocultar mensagens ligadas a tabus. Comparando seus próprios registros com os realizados por Machado Filho e Luiz Heitor, Camp verifica certa estabilidade das estruturas musicais na transmissão oral dos vissungos, apesar de reconhecer certas incertezas etimológicas e variações de uso. Camp apreende o caráter de interação que é parte inerente aos vissungos e afirma que

a tradição dos vissungos aparece como um conjunto de expressões orais que adquirem seus significados nas interligações lembradas e atualizadas entre sílabas, itens lexicais, movimentos rítmicos-melódicos e usos. Os vissungos são lembrados individualmente nos seus usos vivenciados, mas atualizados no presente da performance, através de interações num grupo de pessoas cantando (...) A possibilidade de transformação é uma condição para a transmissão oral de uma tradição musical expressiva como a dos vissungos. É na descontinuidade da transmissão que se mostra a africanidade do vissungo. (CAMP, 2010, p. 76).

Com um tom um pouco mais pessimista, é desse mesmo aspecto que nos fala Espírito Santo, que realizou sua pesquisa na mesma região. Espírito Santo (2010) acredita que hoje os poucos cantadores existentes tornaram-se repetidores do que os verdadeiros mestres entoavam. Para o autor, os últimos cantadores, ao se depararem com elementos de línguas africanas,

intuitivamente, acabam encontrando um sentido, uma etimologia alternativa associada ao Português do Brasil. Como ocorreu com o terno nganga a nzambi que, no texto de uma cantiga dos Catopês, teria sido traduzido por um informante como engana jambi, com o sentido de uma entidade do mal, que engana as pessoas iniciantes. (Espírito Santo, 2010, p. 15)

Ainda realizando reflexões musicológicas, a pesquisa de Andrea Albuquerque Adour da Câmara (2013) buscou os elementos musicais que confirmam a presença africana e ajudam a tecer a proximidade entre a música nas Américas. Assim, a autora focalizou os vissungos e a música negra norte americana, guardando a noção de que o cantar é expressão do indivíduo a partir da palavra enunciada pela língua e uma expressão da identidade cultural a qual esse indivíduo pertence. O trabalho utilizou como *corpus* os registros realizados por Machado

Filho e Luiz Heitor de Azevedo e verificou que ainda que preservada a identidade cultural, não havia qualquer paralelismo entre os dois registros. É importante salientar que Câmara observou que as classificações realizadas por Machado Filho ou por Azevedo não têm grande relevância para os cantadores, que tratam o fenômeno musical como um cantar contínuo. A preocupação do pesquisador em classificar os cantos de acordo com sua função ou uso não é partilhada com o cantador, para quem o que importa é cantar. A autora reconhece que a força dos vissungos não habita apenas na letra, no texto ou na função, mas também na voz. Assim, ela lamenta o fato de Machado Filho ter registrado apenas as letras e notações musicais dos cantos e de Azevedo ter realizado as gravações fora de seu contexto de acontecimento e, muitas vezes, sem o respondedor.

No campo das letras, são muitos e valiosos os trabalhos realizados em linguística e literatura. Além de Nascimento (2003), os cantos também motivaram os estudos de Yeda Pessoa de Castro (2008), Neide Freitas Sampaio (2008), Maurício Gnerre (2009), Amanda Sônia Lopez de Oliveira (2009), Sônia Queiroz (2008), Everton Machado Simões (2014), Oswaldo Giovannini Júnior (2014), dentre outros.

O encontro de Castro (2008) com os vissungos levou a pesquisadora a caracterizá-los como falares de base portuguesa lexicalizados por línguas do grupo banto. Castro afirma que a contribuição dos falares de base banto foi a mais significativa no processo de configuração das diferenças que afastaram o PB de sua matriz falada em Portugal. Para a autora

o estudo linguístico desses falares afrobrasileiros, apoiado pelas informações históricas existentes sobre o período do tráfico transatlântico, trazem subsídios importantes para a configuração do mapa etnolinguístico africano do Brasil. Aqui está a prova do que nos dizem os vissungos sobre a presença dos ovibundos, povo originário de territórios do antigo reino de Benguela, em terras de Minas Gerais, (CASTRO, 2008, p. 7)

Sampaio (2008), por sua vez, ao analisar os vissungos, salienta a importância da música para o povo africano, ressaltando sua função sagrada de ligar os mundos natural e sobrenatural. Nesse sentido, afirma-se o aspecto da palavra como força capaz de gerar feitiço ou conectar os mundos dos ancestrais com seus descendentes. Assim, Sampaio enxerga os vissungos como palavras-força, capazes de manter, no Brasil, a íntima ligação dos negros com suas culturas de origem e a união dos afrodescendentes. A autora analisa os vissungos coletados tanto por Machado Filho quanto por Nascimento e lança luz sobre o trabalho aqui empreendido. Para Sampaio, há uma diferença clara nas coletas realizadas pelos dois pesquisadores que atuaram na mesma região em períodos distintos. Os cantos apresentam diferença em sua extensão, há muitas repetições; palavras africanas foram substituídas por

palavras portuguesas; houve fusão de mais de um canto em um só. Enfim, embora não apresentasse interesse exclusivamente linguístico, o trabalho de Sampaio abriu um caminho que, espera-se, tenha continuidade nas análises que se seguirão na unidade 6. Para a autora, apesar das modificações que ocorreram ao longo do tempo, os cantos coletados por Nascimento (2003) mantiveram grande proximidade com os cantos mais antigos, talvez numa tentativa de impedir que se rompa toda a rede de significações que esses cantos representam.

Gnerre (2009) realiza a tarefa de focalizar a classificação dada por Machado Filho aos vissungos. Ele sugere que os cantos poderiam ter sido classificados considerando uma escala de natureza linguística. Isso significa classificá-los considerando os textos que não tem fundamento; os que receberam interpretação aproximada; os que possuem palavras de origem africana no contexto do português e os textos completamente em português. Ao observar as diferenças internas presentes nos textos, o autor sugere que os cantos mais incompreensíveis para os informantes poderiam ser os mais antigos e os textos escritos em português, os mais recentes. Conceituada como mudança linear, essa hipótese parece simplista e o próprio autor acredita que ela bem poderia ser substituída por uma que se baseasse na existência através do tempo, do século XIII ao XIX, de variedades linguísticas diferentes, que teriam coexistido nas mesmas comunidades. Gnerre (2009) acredita que o complexo enredo social da época também era acompanhado por uma complexa situação linguística, caracterizada pela presença de muitas variedades ou de um tipo de *continuum* linguístico, conforme apresentamos na unidade 2.

Já Oliveira (2009), reuniu o vocabulário documentado em seis comunidades falantes de remanescentes de línguas africanas em Minas Gerais: Itaúna, São João da Chapada, Alto Paraíba, Patrocínio, Jatobá (Belo Horizonte) e Tabatinga. A pesquisadora compreende os estudos destes falares como oportunidade de gerar um instrumento linguístico em favor da construção de uma memória social, não se limitando assim pelo registro, mas sendo ativado por meio do acesso amplo às informações resultantes da pesquisa científica, incentivando um fazer artístico que se dê pelo uso da língua que se documenta. Oliveira acredita que, por meio da arte e da cultura, é possível "construir convivências, através das quais, certamente, será possível reconstruir memórias, reativar saberes, revitalizar os falares e valorizar esses sujeitos como portadores de uma memória da formação da língua e da cultura brasileira". (OLIVEIRA, 2009, p. 13). Outro aspecto considerado pela autora é o isolamento em que vivem esses últimos falantes, o que muito contribui para a falsa sensação de que estão sozinhos e de que seus saberes e valores não têm mais espaço no mundo contemporâneo. Oliveira considera ser necessário promover encontros entre eles, para que possam reconhecer

seus pares na diferença. Essa sensibilidade para o tratamento da questão é o que se vê no trabalho de Queiroz (2009) que, no 34º Festival de Inverno da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), promoveu pela primeira vez o encontro dos cantadores Ivo Silvério Rocha e Antônio Crispim Veríssimo com dois estudantes angolanos da UFMG, Amadeu Fonseca Chitacumula e Manoel Gaspar Taho, falantes de umbundo e kimbundo, respectivamente. Nesse encontro, os angolanos e os cantadores tinham como tarefa apoiar os participantes da oficina em seu trabalho criativo com os vissungos. Oliveira revela que nesse encontro

a alegria e comoção foi recíproca e compartilhada: por parte dos jovens angolanos, o inesperado de encontrar, no Brasil de hoje, pessoas que ainda façam escapar de suas bocas e memórias palavras de línguas africanas; por parte dos velhos cantadores, conhecer os dois angolanos parecia resgatar um tempo antigo e coisas antigas que se foram perdendo na distância desse tempo e de antepassados comuns; de ambas as partes, uma satisfação como a de se rever um amigo ou parente separado há muito. (OLIVEIRA, 2009, p. 12)

O olhar de Queiroz (2009) parece ter se voltado para os vissungos pelo fato de reconhecê-los como manifestação legítima dos grupos de africanos que se fixaram na região. Para a autora, o estudo dos remanescentes culturais, tais como cultos religiosos, artesanato, música, dança e língua desses grupos são uma fonte essencial para a determinação dos povos africanos que se concentraram nas diversas regiões do país, uma vez que é grande a escassez de informações referentes aos africanos sequestrados e trazidos para o Brasil durante a escravidão, pois a documentação oficial relativa ao tráfico foi queimada em obediência à circular de 13 de maio de 1892, do Ministério da Fazenda.

A pesquisa de Simões (2014) foi realizado nas comunidades de Ausente, Baú, Espinho (Gouveia) e Quartel do Indaiá. A proposta baseou-se em realizar um estudo etimológico dos itens lexicais coletados, para um estudo histórico e linguístico da realidade observada. Para Simões, "os vissungos são uma rica fonte para a análise das línguas africanas presentes no Brasil, tendo preservado sob a música, uma maior quantidade de itens linguísticos trazidos pelos negros escravizados" (SIMÕES, 2014, p. 13). Nesse trabalho, vemos os vissungos, a língua secreta do garimpo e os cantos dos Catopês como um conjunto de falares, uma vez que não se constituem como língua plena. O autor deixa claro que os vissungos constituem um *corpus* cristalizado, cujo léxico não é tão facilmente acessado pelos falantes, mas razoavelmente preservado. A riqueza do trabalho de Simões (2014) está em relacionar os falares africanos das comunidades focalizadas com as demais línguas africanas em outras comunidades do Brasil, a partir da elaboração de um quadro do léxico de falares

africanos coletados na região, cujos itens foram comparados entre si e com os demais falares similares registrados no Brasil.

Como se pode notar, muitos pesquisadores foram encantados pelo poder da palavra africana nos vissungos. Camp (2006) chegou a afirmar que sua busca teria virado uma corrida cultural. O fato é que muitos estudiosos se interessaram pelo tema pela sua raridade. Isso também ocorreu com Giovannini Junior (2014) que ocupou-se em tentar responder qual o sentido do registro dos vissungos no pensamento de Machado Filho. O trabalho deste autor se constitui, segundo suas próprias palavras, como uma volta à história das pesquisas sobre cultura popular em Minas Gerais. E nesse retorno, foi possível compreender parte do pensamento daquele que primeiro registrou a rica presença dos vissungos em Minas:

se a modernização da sociedade implicava em uma ruptura com um antigo, esse antigo deveria ser salvo, preservado, a fim de garantir a continuidade necessária para a identidade cultural brasileira (...) A noção de sobrevivência emergirá como fundamental para pensar a articulação das categorias espaço/tempo através do sentido salvador do registro. Revela a ideia de uma continuidade temporal: a cultura popular brasileira como sobrevivência de um passado e de uma continuidade espacial, a África sobrevivendo no Brasil. (GIOVANNINI JÚNIOR, 2014, p.11)

É disso que nos fala Aleixo (2001): os vissungos desafiam as barreiras de tempo e espaço e revelam sua vitalidade como palavras-força. Os negros davam grande importância aos cantos, considerando sua contribuição para conservar entre eles a língua materna e mantê-los ligados a um passado que, embora vivido há muito, ainda se faz presente. São cantigas oriundas do continente africano e que aqui se transformaram. Para Machado Filho (1943/1985), o estudo dos vissungos revelou a existência de um dialeto crioulo na região e ele não teria desaparecido completamente, uma vez que em faisqueiras isoladas, na década de 30 e até pouco tempo atrás, grupos de negros falavam e cantavam na língua de seus antepassados.

O estudo dos vissungos tem gosto especial para a linguística, pois além de tudo permite discutir as questões relacionadas à textualidade. Considerando que o sentido de um texto é construído na interação, as relações entre os cantadores e o que cantam parece delicada. Isso porque como estão muito distantes da língua de origem dos cantos, os cantadores já não sabem o significado das palavras, não as articulam com proficiência e nem alcançam mais o código. Sabemos que a linguagem não é apenas um sistema capaz de etiquetar e categorizar os léxicos. Marcuschi (2007) nos ensina que ela é o resultado da interação social capaz de estabelecer as relações com o mundo. A todo tempo os indivíduos participantes dessa interação modificam, adequam ou criam novos significados para os signos, de acordo com a necessidade e com cada

cena enunciativa. Isso significa dizer que a linguagem não é apenas a capacidade mental de etiquetar o que está disponível no mundo, mas é produto de interações sociais e cognitivas.

Dessa forma, na tentativa de produzir sentido, por muito tempo eles alteraram as cantigas, substituindo por palavras do português as palavras de origem africana. Na verdade, os cantadores dos vissungos buscavam atribuir-lhes sentido, de modo que não é possível interpretar os cantos da mesma forma no meio sociocultural de sua proveniência e quando trazidos para o meio urbano, muitas vezes transformados em performances ao serem executados. Daí a necessidade de refletir sobre o contexto e suas concepções.

Em relação ao contexto dos vissungos, eles sempre tiveram como cenário o eixo social e cultural dos descendentes dos negros escravizados que viviam nas aldeias isoladas da região. Normalmente são cantados por homens; no trabalho, são entoados para aliviar a carga; como cantos de multa, serviam para cobrar uma espécie de pedágio dos estranhos que passassem pelo local de trabalho. São tirados por uma pessoa que inicia e respondidos pelos demais; cantados em língua africana, sem uso de instrumentos, acompanhados de dança nas cantigas de multa.

Enfim, é preciso considerar ainda que os cantadores de vissungos pertenciam a uma comunidade de fala que dominava a língua dos senhores e a língua africana de origem. Assim, mantiveram seus rituais, mas criaram seus próprios cantos, mesclando palavras de origens diversas. Isso porque os cantadores pertenciam a mais de uma comunidade de fala e mantiveram as línguas que, num dado momento, eram utilizadas na conversação e que, posteriormente, mantiveram-se apenas nos cantos. Isso permite que esses cantos representem uma continuidade étnica, que faz com que os cantadores e seus ancestrais se sintam vinculados aos primeiros africanos que aqui aportaram.

5 O DESAPARECIMENTO DOS VISSUNGOS SOB A PERSPECTIVA DA TEORIA DE MORTE DE LÍNGUAS

"A gente morre é pra provar que viveu".

(ROSA, 1967)

Observados como expressão de uma continuidade étnica, os vissungos tomam um lugar de grande relevância para a comunidade da qual fazem parte e tal reflexão nos leva a considerar a estreita relação entre língua e etnia. Muitas discussões sobre etnia consistem na tentativa de defini-la. Sua definição é complexa e relaciona-se a questões sobre quem somos nós, de onde viemos ou o que é especial sobre cada um de nós. Fishman (1985) afirma que o tema gera discussões desde a Grécia antiga, que já havia concebido o mundo como composto de diversas etnias, com características biológicas fundamentais, histórias e missões próprias. Entretanto, o autor alerta que as ciências sociais ainda não têm uma tradição intelectual sobre esse tema. Não há uma sociologia sobre a etnicidade ou uma visão que relacione língua e etnia. A visão de que ambas fazem parte de um dos blocos de construção básica de toda a sociedade humana é reforçada pela cosmologia, que apresenta as divindades falando às diferentes etnias em sua própria língua, por exemplo.

Hoje encontramos reforçada a ideia de que a linguagem é parte natural e necessária ao ser humano, como uma continuidade física, cultural e coletiva. Por outro lado, há a discussão entre os que defendem a etnia como algo fixo e aqueles que a veem como algo mutável. Fishman (1985) recorda que esse debate começa em Platão e Aristóteles, com a ideia de que apenas um grupo cujos membros não tivessem continuidade biológica ou ligações geracionais poderia cuidar do bem público de forma adequada, uma vez que não teria nem propriedade, nem família e por isso seria capaz de ver a necessidade pública sem favoritismo ou ambição. Assim, o lado mais negativo da etnia é comentado por quase todos os pensadores antigos e medievais e, mesmo nos dias de hoje, muitos ocidentais relacionam etnia a algo sujo ou indesejado do mundo ou a fenômenos não completamente civilizados. Entretanto, no pensamento hebraico, falar sua própria língua e abraçar suas próprias tradições é algo divino e abençoado.

Nos tempos modernos, o sentimento hebraico tem se difundido, com a celebração da diversidade étnica e linguística como parte de algo glorioso, que torna a vida digna de ser vivida. Esse pensamento também postula que a falta de diversidade pode levar à desumanização, à mecanização e ao empobrecimento do homem. Nesse sentido, o

enfraquecimento dessa diversidade deve ser combatido. Fishman (1985) entende que esse ponto de vista, em alguns aspectos, se funde com princípios democráticos gerais, como o direito do homem de se sentir vinculado a sua própria espécie ou comunidade, mas se contrapõe, em algum sentido, pois a democracia também engloba o direito do homem de ser livre de etnia, ou seja, a oportunidade de ser um cidadão do mundo, ao invés de um membro de uma ou outra coletividade étnica tradicional. De toda forma, a democracia garante ao homem o direito de reter sua etnia, para salvaguardar a continuidade étnica coletiva, desenvolvendo sua criatividade e atingindo seu pleno potencial sem tornar-se uma massa etnicamente sem autenticidade ou vida.

Dorian (1999) afirma que há dois tipos de ligação entre um grupo étnico e sua linguagem. No primeiro tipo, a língua pode servir a seus falantes como um marcador de identidade, como um traje tradicional ou um elemento de sua culinária. No segundo, uma língua étnica está ligada com a história de determinado grupo, carregando um corpo de conhecimento cultural especial e quase sempre uma literatura oral impressionante. A primeira ligação é mais frágil, pois um marcador de identidade pode ser facilmente substituído por outro. A segunda ligação, porém, representa a ligação da língua ancestral com as pessoas que a falam. A distinção estrutural de cada língua é parte do que faz com que o conteúdo cultural de uma língua, de herança intransferível, também se perca se a linguagem for perdida. Isso significa dizer que cada uma das línguas do mundo codifica a experiência humana do seu próprio jeito.

O que não podemos deixar de lembrar, conforme salienta a autora, é que a língua ancestral conecta um povo com o seu patrimônio de forma que simplesmente não há substituto para ela. Nesse sentido, se as condições forem favoráveis, as pessoas se identificam com sua própria língua e não procuram outra para substituí-la. Por isso, Dorian (1999) não deixa de nos lembrar de casos em que pessoas abandonaram sua língua de origem, mostrando que tal mudança ocorreu devido a uma história local de supressão política, discriminação social, ou privação econômica.

Para Fishman (1985), existe, geralmente, como componente da etnia, um mistério corporal, uma ideia de triunfo sobre a morte, no passado, bem como uma promessa de imortalidade no futuro. Um sentimento que é entregue de geração em geração e tem a linguagem como parte desse *corpus*. É esse sentimento que vemos frustrado na fala do sr. Ivo Silvério Rocha, o único cantador vivo de vissungos em Milho Verde, que lamenta pela perda da tradição e pelas dificuldades encontradas em oferecer esse legado às novas gerações. Como componentes dessa língua ancestral, como palavra-força ligada à história do povo negro

escravizado no Brasil Colônia, sobretudo na região das minas, os vissungos foram se modificando, se perdendo, se transformando também por uma série de questões ligadas ao contexto de sua prática.

Certamente, a linguagem por si só não pode ser acusada de ser a única causa de manutenção de todos os padrões culturais a ela associados. Tanto que antropólogos são capazes de apontar pequenos povos que mantiveram sua identidade mantendo seu sistema agrícola tradicional ou seu sistema de parentesco tradicional, embora tivessem perdido suas línguas. De toda forma, Fishman (2001) lembra que, embora não seja o único fator a ser considerado nos estudos sobre as coletividades humanas, a linguagem tem grande relevância por sua íntima relação com a cultura de um povo. Uma língua associada a uma etnia é mais do que apenas uma ferramenta de comunicação, mas um berço de tradição.

Por isso, Fishman (1991) insiste que na maioria das culturas, quando a língua morre, outros aspectos importantes da cultura ficam mais propensos a serem alterados e se perderem também. Isso porque boa parte de qualquer cultura é essencialmente verbal, constituída por suas canções, orações, leis, provérbios, contos, maldições, bênçãos, histórias e assim por diante, abrangendo quase toda a cultura não-material. Todas essas disposições, expressas na linguagem tradicional, ganham outro sabor, charme e magia do que quando traduzidas em qualquer outra língua.

No contexto de morte de línguas, Nascimento (2003) afirma que em muitas comunidades, somente um pequeno grupo de idosos tem completo domínio de suas línguas ancestrais, o que não ocorre com as pessoas mais jovens, fazendo morrer junto com a língua costumes, tradições e crenças. Isso é o que a autora acredita que também tenha ocorrido com os vissungos, os jovens não aprenderam nenhum canto.

Para Nascimento (2003),

os últimos falantes de uma língua levam consigo toda uma herança linguística e com ela toda a história, a identidade e a cultura de um povo. Uma língua não se perde da noite para o dia. Há um processo de intercalação de termos entre uma língua e outra, fazendo com que a língua ancestral vá se submetendo aos poucos. Entre várias razões para uma língua se tornar obsoleta, algumas já citadas, como o processo de colonização, o desuso da língua ancestral em detrimento da língua nacional, há também a interferência e rapidez dos meios de transporte e comunicação, a utilidade e o prestígio. (NASCIMENTO, 2003, p.75).

Esse aspecto explica o fato de os dois ingredientes mais comuns nos planos de reversão de morte de línguas serem a busca no passado, justificada pela busca de inspirações para enfrentar os desafios do futuro, e o reforço das fronteiras culturais, de modo a promover maior continuidade cultural entre gerações. A luta pela sobrevivência de uma língua vem

acompanhada da visão de que todos os povos são iguais e merecem viver felizes, uma visão da necessidade de aceitar, sem conflitos, os pontos de vistas de outras culturas. Trata-se de um movimento que defende o direito e a capacidade das pequenas culturas de viver e de contribuir assim para o enriquecimento da humanidade como um todo. Fishman (1991) explica que são consideradas línguas ameaçadas aquelas para as quais são necessários esforços no sentido de evitar sua extinção definitiva. São línguas com um número cada vez menor de usuários, que vão diminuindo de geração em geração, mesmo dentro de sua própria comunidade.

De acordo com a Organização das Nações Unidas (ONU), uma língua morre quando morre seu último falante e com ela desaparece uma maneira de olhar e organizar o mundo, específica do povo que a falava. Com ela desaparece também o conhecimento e o saber acumulado por esse povo durante sua história. No intuito de contribuir com o debate em questão, Silva (2002) nos apresenta um ampla bibliografia sobre o estudo de morte de línguas, embora aponte que, de fato, as línguas se transformam através do tempo, devido ao que a autora chama de mudanças linguísticas estruturais. Silva (2002) afirma que preocupações relacionadas ao tema geram estudos significativos desde 1934. A autora considera que pensar sobre as questões associadas à mudança linguística em línguas que estão reduzindo seu escopo de uso ou deixando de ser faladas nos ajudará a compreender melhor a aquisição da linguagem, a maneira como as mudanças linguísticas atuam e, conseqüentemente, permitirá formular teorias linguísticas mais sólidas.

É fato que as línguas transformam-se ao longo do tempo, devido a mudanças linguísticas estruturais que podem gerar morte de línguas ou casos de mudanças linguísticas abruptas. Nos casos de morte de línguas as mudanças ocorrem de forma tão abrupta que não é possível identificar os estágios de desaparecimento de uma determinada língua. Os casos de morte de língua estão relacionados a situações diversas. Silva (2002) apresenta três casos possíveis de serem classificados como morte de língua. O primeiro caso pode impactar o trabalho de campo. É possível que o pesquisador não consiga investigar o processo de desaparecimento de uma língua pela existência de apenas um ou de um número muito reduzido de falantes vivos daquela língua. Pode ocorrer ainda que a morte de uma língua esteja relacionada a opressões políticas impostas a seus falantes, como o extermínio de seus indivíduos e o medo dos sobreviventes que, a fim de não serem identificados como pertencentes ao grupo exterminado, deixem de falar a língua materna. O terceiro caso de morte de línguas mencionado por Silva (2002) considera situações em que a língua deixa de ser usada coloquialmente e passa a ser mantida apenas em situações de ritual, de modo que

seus falantes acabam por lembrar-se apenas de alguns itens lexicais, e não sabem o conteúdo semântico do que está sendo falado. Nesses casos, a língua desaparece rapidamente e os fatores responsáveis pelo seu desaparecimento são, exclusivamente, não linguísticos. Situamos os vissungos, bem como seu processo de vida e morte, no contexto da última possibilidade relatada, o que justifica olhar para esses cantos tradicionais com a lente da teoria de morte de línguas. Desconsiderando as situações relatadas, Silva (2002) afirma que uma língua pode extinguir-se por mudanças linguísticas abruptas.

As primeiras propostas preocupadas com a questão da morte de línguas mencionavam o processo de extinção das línguas sem que houvesse a preocupação em documentá-lo. A preocupação central girava em torno de obter uma descrição linguística o mais completa possível, antes que a língua desaparecesse completamente. Trabalhos posteriores, das décadas de 40, 50, partem para a tentativa de postular hipóteses que consigam explicar porque certas línguas deixam de ser usadas e tornam-se extintas, mas ainda não conseguem analisar os processos relacionados à extinção. Somente em 1973, com os trabalhos de Dorian sobre os falantes do gaélico escocês, tem-se uma descrição mais detalhada sobre os processos relacionados à extinção de uma língua. Dorian sugeriu a classificação dos falantes como fluentes e semi-falantes. Já Silva (2002), acrescentou a essas duas categorias, os falantes inseridores. Os falantes fluentes são aqueles proficientes na língua, reconhecidos pela comunidade como falantes plenos. Os semi-falantes são os indivíduos geralmente mais jovens que os falantes fluentes e que têm algum grau de proficiência na língua, mas tendem a fazer uso de uma variedade simplificada. Já os inseridores seriam os indivíduos que fazem uso da estrutura gramatical de uma outra língua, mas inserem itens lexicais da língua em extinção em seu discurso.

Na tentativa de caracterizar a morte de língua, a literatura em questão apresenta duas categorias, embora Silva (2002) nos alerte que não há consenso em seu uso. A morte de línguas foi categorizada em suicídio de língua e assassinato de língua. O suicídio de língua ocorre quando duas línguas relacionadas e em contato interagem intensamente, sendo que a língua de menor prestígio aparenta cometer suicídio, absorvendo continuamente material da língua de maior prestígio. Já o assassinato de língua ocorre com a perda gradual da língua minoritária ou de menor prestígio, quando a mesma passa a ser obsoleta. Nesses casos, os falantes da língua ameaçada relutam em continuar fazendo uso da mesma em suas comunicações e muitas vezes isso ocorre sem que haja relação entre as línguas ou a incorporação de empréstimos. Realmente, parece bastante simplista essa forma de categorização. Isso porque o uso dos termos suicídio e assassinato denotam o desejo

voluntário de deixar de existir ou de exterminar o outro, com a presença inegável de um agente. Nos casos de morte de línguas, por sua vez, inúmeros são os fatores que conduzem o processo, sendo eles tanto linguísticos quanto extralinguísticos. Sem dúvida, a extinção de uma língua é um processo complexo, uma perda incomparável e inestimável para a diversidade humana. Aliado a esse pensamento, Moseley (2009), coordenador do Atlas das Línguas em Perigo no Mundo, documento elaborado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), compreende a morte de línguas como um processo tão irreversível que a compara ao desaparecimento de espécies da fauna e da flora. A morte de línguas atinge principalmente as línguas menores e mais fracas, de modo que o caso merece atenção especial, com a avaliação histórica das funções sociais que determinadas línguas têm ocupado e do resultado do impacto das línguas e culturas mais fortes sobre as mais fracas. Partindo dessa concepção e com base nos estudos já implementados sobre morte de línguas, pode-se também enxergar os vissungos, considerando-se principalmente a avaliação histórica das funções sociais que esses cantos desempenhavam e o resultado do impacto de seu encontro com outros e novos modos de viver.

De acordo com Nascimento (2003), como o contexto social dos vissungos deixou de existir, a estrutura social mudou e o desaparecimento dessas práticas sociais fez, juntamente com a morte dos cantadores, desaparecer os vissungos. Dorian (1999) reconhece que nos últimos tempos, o isolamento completo a que algumas línguas estiveram expostas tornou-se uma raridade, de modo que as enormes mudanças no transporte e nas comunicações têm feito com que o contato entre os povos se tornasse mais comum do que no passado. Com a melhoria dos transportes, indivíduos e grupos são mais propensos a se mover, buscando locais onde o trabalho assalariado está disponível e os recursos são mais abundantes. A aproximação dos governos às regiões mais periféricas levou a essas regiões uma linguagem patrocinada pelo Estado. Com a mesma facilidade, membros dessas comunidades agora relacionam-se com sujeitos pertencentes a diferentes grupos étnicos. Esses fatores modificaram o cenário para a pesquisa sociolinguística, de modo que o pesquisador que esperava encontrar uma pequena população, falando uma língua pouco conhecida, pode deparar-se com populações parcialmente bilíngues, ansiosas por usar a língua oficial e mais interessada em inovações do que nos costumes tradicionais.

Cada vez mais os esforços para manter as línguas ameaçadas se opõem a processos muito mais fortes, postos para a sociedade moderna e globalizadora. A aproximação entre povos e culturas, promovida pela modernização e pela globalização, além de aumentar a interação entre eles, aumenta também o risco de promover interações baseadas na

dependência do mais fraco pelo mais forte. Embora todos acreditem que a globalização tem benefícios inegáveis, quando esses benefícios são perseguidos em detrimento de uma identidade cultural, eles se tornam injustificáveis, transformando-se em sacrifício desnecessário.

Desta forma, uma grande parte do conhecimento tradicional de um grupo pode desaparecer em um tempo surpreendentemente curto, sob estas condições. Certamente é esse o quadro que se constituiu na região de Diamantina e que levou os vissungos ao desaparecimento. A abertura da comunidade, promovida pela chegada do progresso, representado pelas estradas, serviços de saúde e construção de cemitérios próximos, desencadeou o desaparecimento vertiginoso das práticas sociais que sustentavam esses cantos tradicionais. Dentre essas práticas, Queiroz (2008) salienta a realização dos rituais de funerais feitos à pé e o trabalho coletivo nas minas. Diante de tal realidade, a autora considera que as festas religiosas de cronograma fixo, como a festa de Nossa Senhora do Rosário, passam a desempenhar um papel essencial na preservação desses cantos de tradição africana em Minas Gerais.

Para Spírito Santo (2010), como um conjunto amplo e diverso de manifestações musicais, os vissungos apresentam um estado de preservação impressionante. Para o autor, esse estado de preservação está relacionado à manutenção, mais ou menos inalterada, de certas condições sociais e culturais por parte dos negros fixados ali. Dividimos essa mesma certeza com o autor, que menciona que tais condições podem compreender a situação de pobreza e isolamento, bem como certos modos de organização sociofamiliar ancestrais, favoráveis à perpetuação de núcleos ou agrupamentos populacionais em estado relativo de isolamento.

Esse contexto nos leva a refletir sobre a necessidade de reforço das fronteiras culturais, conforme apontado anteriormente. Por outro lado, precisamos concordar com Dorian (1999) e aceitar que a maioria das línguas do mundo não estão confinadas exclusivamente em determinadas áreas. O que significa dizer que a maioria das línguas são faladas em locais em que outra língua é oficialmente reconhecida. Esse aspecto traz consequências graves para todas as línguas não oficiais, certamente menos reconhecidas e respeitadas. Seus falantes podem ficar tentados a abandoná-las ou mesmo negá-las diante da sociedade. Ainda no que diz respeito ao trabalho de campo, é possível que o pesquisador tenha maior dificuldade de acesso às informações de que precisa, podendo ser reconhecido apenas como um explorador, já que normalmente tratam-se de povos calejados e que já sofreram muitos tipos de subjugação. Apesar dos problemas potenciais, pode ser que alguns

pesquisadores tenham sorte e encontrem uma clara conexão entre um povo, um lugar e uma língua.

Fishman (1991) afirma que são muitas as línguas nacionais menores que deixam de ter continuidade intergeracional. Tais línguas têm sido substituídas voluntariamente por línguas de comunicação mais ampla, em busca de que as novas gerações se beneficiem de vantagens que suas línguas-mãe não poderiam lhes fornecer. É o que Guimarães (1995) denominaria de ancestralidades desconfortáveis.

Pesquisas sobre a questão lançaram alguma luz sobre a continuidade intergeracional de línguas maternas minoritárias e apontaram que ela está em perigo. Quando há fronteiras culturais estabelecidas e as comunidades etnoculturais estão suficientemente protegidas para mantê-las, a continuidade da língua materna tem mais sucesso. Entretanto, na falta de fronteiras políticas e culturais, sequer línguas mais fortes conseguem garantir sua continuidade. Esses limites implicam na definição das relações, com a separação das populações, o controle do cruzamento de fronteiras e a regulamentação das importações. Entretanto, comunidades etnoculturais minoritárias frequentemente são incapazes de exercer tais controles, ficando expostas pela necessidade de utilizar instituições, normas e procedimentos externos no convívio comunitário, o que leva ao enfraquecimento de suas normas internas. Assim, as minorias acabam não só por aprender a língua do outro, como passam a utilizá-la com o outro e com os demais, na busca das vantagens que a língua de prestígio pode oferecer. Esse uso da língua de fora dentro da comunidade é um excelente indicador da erosão das fronteiras etnoculturais, o que cada vez mais dificulta a transmissão e a continuidade da língua materna. A menos que haja esforços no sentido de reverter essa situação, a língua de fora não só mantém suas vantagens e oferece recompensas na sua aquisição, como é capaz de fazer com que a língua minoritária acabe se tornando desnecessária. O problema central reside não apenas na entrada da língua de fora dentro das comunidades, mas na definição de seus usos e funções nessas comunidades. Quanto utilizada apenas na interação entre nativos e outras pessoas, a língua de fora não tem como se tornar a língua materna da próxima geração. Nesse sentido, a diglossia⁴ é uma saída, pois se admite que uma língua seja reservada para um conjunto de funções e outra para outro conjunto de funções e espaços. Isso pode garantir a transmissão intergeracional da língua materna, que ocorre especificamente através de seu uso na intimidade.

⁴ De acordo com Fishman (1999), diglossia tem sido conceituada como a capacidade de muitas sociedades de manter duas línguas, de modo que elas coexistam numa mesma comunidade, cada uma desempenhando um papel definido, cada uma com sua própria finalidade distinta, numa distribuição complementar generalizada de funções. Já o bilinguismo é uma característica dos indivíduos, e não das sociedades.

Apesar das dificuldades encontradas com a destruição das fronteiras culturais, provocadas inicialmente pela industrialização e, mais tarde, pela globalização, Fishman (1985) afirma que diferentes experiências sociais, ligadas ao trabalho, educação e religião levam a diferentes variedades socialmente padronizadas de falar e até mesmo de escrever. E ainda que diferentes dialetos regionais podem se manter de uma forma estável mesmo após a queda de barreiras de comunicação e interação, o que não ocorreu com as comunidades remanescentes de quilombo na região de Diamantina, que por algum tempo tinham nos vissungos uma expressão legítima de uma cultura e de um tempo.

Ao realizar um estudo musicológico dos vissungos, Spírito Santo (2010) verifica, porém, que do ponto de vista musical, os vissungos talvez sejam o único elemento autenticamente africano, uma vez que não houve, segundo o autor, nenhuma simbiose desse gênero musical com qualquer outra influência durante o processo de sua existência. Para Spírito Santo, sua extinção deve-se exatamente ao fato de ser um tipo de música socializada, ou seja, uma música que apresenta motivações diretamente relacionadas às condições do trabalho praticado por aquelas pessoas naquela região, embora sejam relacionados a práticas sociais ainda hoje ocorridas na África. O autor salienta que

nesse curioso- apesar de natural - processo de extinção (hoje, sem sombra de dúvida, em seu curso definitivo) enquanto cantos específicos, aparentemente os elementos mais característicos dos vissungos foram se diluindo ao longo do tempo, num processo paralelo ao desaparecimento daqueles modos e meios de produção do regime de trabalho escravo que os motivavam e caracterizavam. (Spírito Santo, 2010, p.9)

Woolard (1992) afirma que existe uma série de fatores sociais que contribuem para a morte de uma língua, a maioria relativos às desigualdades básicas existentes entre línguas de diferentes níveis de prestígio social, utilidade e legitimidade em situações de contato. Dentre esses fatores tem-se a insuficiência da criança ao adquirir a língua materna, chamada por Lucchesi (2009) de transmissão linguística irregular; a oferta de escolaridade em uma segunda língua; a dispersão; os casamentos mistos. Outro fator considerável é o valor afetivo atribuído a estas línguas. Diferentes valores simbólicos que estão ligados às línguas, por exemplo, político, social, cultural e econômico, colaboram para seu efetivo processo de transmissão. Considerada uma forma inferior ou incorreta de falar, dificilmente uma língua será alvo de aprendizagem em determinada comunidade. Enfim, no que diz respeito ao processo de extinção dos vissungos, dois fatores são importantes para destacar: a influência da religião e o tratamento dado aos saberes rituais.

Ao focalizar os vissungos e analisar todos os aspectos sociais que constituíram a base de seu processo de desaparecimento, Nascimento (2003) constatou que, além da falta de contextualização para o garimpo em massa, que obrigava os sujeitos a trabalhar em grupo e a melhoria dos serviços de infraestrutura na região, com a abertura das estradas, permitindo a chegada do carro funerário, a presença da igreja evangélica também foi muito relevante, pois a instituição religiosa atuou proibindo os rituais e manifestações em línguas africanas. Segundo Nascimento (2003), a igreja evangélica do Baú alterou a identidade cultural do povoado. A proibição do uso de bebidas alcoólicas fez os cantadores abandonarem as práticas rituais, sempre regadas de álcool. A igreja proibiu aos seus integrantes participarem de outros rituais, de modo que as orações contidas nos vissungos não podiam mais ser cantadas. Ao orientar seus fiéis a manterem-se afastados das práticas de seus ancestrais, considerando-as inadequadas e classificando-as como algo sujo ou demoníaco, a igreja colaborou para que uma faceta da cultura dos povos negros da região fosse minada. Cada vez que a igreja ganhava um fiel, os vissungos perdiam um cantador.

Não se pode negar que aspectos como a falta de prestígio em cultivar a cultura, a língua padrão como única possível para a ascensão social e, conseqüentemente, a rejeição da língua ancestral, sejam bastante relevantes no caso dos vissungos. Entretanto, ousamos salientar outro aspecto de grande importância. O caráter ritualístico dos cantos traz uma limitação. É como nos lembra Mattos (2014), ao tratar da força da tradição oral nas sociedades africanas. A autora afirma que nessas sociedades a relação entre o homem e a palavra é mais intensa. "A palavra tem um valor sagrado, sua origem é divina. A fala é um dom, não podendo ser utilizada de forma imprudente, leviana. Ela tem o poder de criar, mas também o de conservar e destruir. Uma única palavra pode causar uma guerra ou proporcionar a paz". (MATTOS, 2014, p. 19). Lucas (2009) também afirma que, assim como acontece com várias outras expressões vocais afro-brasileiras, alguns saberes rituais exigem um grau de desenvolvimento pessoal do aprendiz para que sejam transmitidos, de tal forma que os mestres detentores de tais saberes podem preferir a não revelação ao risco de que sejam utilizadas de forma inadequada. Deste modo, preservar pode representar a extinção de certos aspectos da cultura, visando sua proteção. Assim também ocorre com os vissungos. Machado Filho (1943/1985) já alertava sobre a força do caráter de segredo que envolvia os cantos. O autor afirmava que o aspecto místico de algumas cantigas impediam que elas fossem ensinadas, algumas só podendo ser ouvidas pelos iniciados ficando, portanto, fadadas ao esquecimento. Ao referir-se aos registros que ela própria realizou, Nascimento afirma que "os

vissungos não foram ensinados a ninguém. E todo o acervo coletado está anexo a este trabalho".(NASCIMENTO, 2013, p. 89).

O processo de desaparecimento de um falar africano na região diamantina está ligado, fundamentalmente, ao desaparecimento desses cantos - produzidos por negros descendentes de escravos em práticas sociais como o trabalho nas minas e o transporte e sepultamento dos mortos. Como já foi dito, os cantadores dos vissungos pertenciam a mais de uma comunidade de fala e mantiveram suas línguas que, num dado momento, foram utilizadas na conversação, mantendo-se, posteriormente, apenas nos cantos. Com o tempo, mantiveram seus rituais, mas criaram seus próprios cantos, mesclando palavras das várias línguas, provenientes dos escravos de etnias diferentes.

A manutenção desses cantos até bem pouco tempo atrás revela a força dos vissungos como representação de um conjunto próprio de valores e crenças. Andrade (2012) refere-se a uma cultura vissunga e aponta que os cantos carregam consigo uma maneira de participar e sentir o mundo. Para ele,

os vissungos estabelecem um sistema de práticas rituais e culturais únicos em nossa história. Uma cultura vissunga formada de um complexo de tradições que por meio de negociações e incorporações participam dos processos de formação cultural da região (...) Uma linguagem específica que se expressa não somente pelas palavras, mas também por suas entoações, ritmos, cadências e expressões corporais; capaz de conduzir à compreensão da cultura tradicional para suas diversas dimensões orais, sonoras, plásticas, gestuais e dramáticas. Uma cosmogonia oral, formada por uma babel de línguas e culturas. Uma memória sempre rechaçada pelo poder hegemônico, mas que como o carvão fomentado sob a pressão das rochas do esquecimento, hoje se desvela sob um brilho raro de diamante na cultura local. (ANDRADE, 2012, p.9)

Certamente, não se pode negar o valor desse diamante linguístico e cultural. Entretanto, sua vida expirou. É sabido que os diamantes não são eternos e que podem definhir com o tempo. Foram muitas as ações empreendidas pelo tempo contra os vissungos de Diamantina. Cantados, transformados, reinventados, os vissungos permanecem como memória, e como memória cumprem seu papel de se apresentarem com cores variadas e manterem características fundamentais dos diamantes, não se deixam arranhar e permanecem com seu brilho eterno.

6 VISSUNGOS: CANTOS ATROPELADOS PELO TEMPO

"Não, a gente num pode inventá: cê tem que falá uma coisa que ocê pode caçá ela na orige i incontrá. Mais uma palavra que num existe, num pode falá".

(VERÍSSIMO, 2008, p. 31)

Nessa seção será realizado o trabalho de análise do *corpus*, buscando explicitar as mudanças causadas pelo tempo, no processo de desaparecimento dos vissungos, diamante linguístico e cultural. Antes disso, porém, faz-se necessário apontar o que a teoria sobre morte de línguas apresenta como as principais características desse processo e como podemos relacionar os aspectos mais relevantes dessa mesma teoria com os cantos registrados na região das minas.

Sabe-se que há casos em que a morte é precedida por algum tipo de doença, o que leva à busca de seu diagnóstico e tratamento. Para saber diagnosticar determinada doença é necessário que o médico busque familiaridade com seus sintomas e suas causas, a fim de que consiga diagnosticá-la facilmente e indicar o melhor tratamento em busca da cura. Assim também ocorre com a morte de línguas. Fishman (1991) faz uso dessa metáfora para alertar que é difícil confirmar a existência de um processo de morte, pois as línguas mudam lentamente, num processo cumulativo dificilmente observável sem a presença de dados confiáveis. Nesse sentido, é necessário considerar a necessidade de um estudo que abranja um intervalo de tempo maior, que seja mais convincente para mostrar o deslocamento da língua, de modo que a incidência do uso da língua "A", num determinado momento, possa ser comparada à incidência de uso correspondente no tempo da língua "B". Às vezes o pesquisador pode se ater a algum estudo anterior que lhe sirva como ponto de referência para um estudo comparativo com os dados apresentados pela atualidade. É o que fez Nascimento (2003) ao estudar os vissungos da região de Diamantina, recorrendo aos trabalhos desenvolvidos por Machado Filho (1943/1985) e ainda o se propõe o trabalho em questão, que deseja avançar comparando os dados registrados por estudiosos que o precederam.

Um entrave para esse tipo de decisão metodológica, porém, reside no fato de que é relativamente pequeno o número de línguas minoritárias que já tenham sido foco de estudos anteriores, de forma que normalmente não há alternativa a não ser realizar um único estudo transversal, muitas vezes baseado na memória do entrevistado em relação aos usos de determinada língua no passado. É o que ocorreu também com o estudo dos vissungos da

região diamantina, numa fase posterior aos estudos de Machado Filho. A ausência das práticas sociais que os sustentavam e de quase nenhum cantador revelou dados que agora já fazem parte da memória.

Quando se trata de estimar o grau e a natureza da perda sofrida pela língua, estamos diante de uma dificuldade bastante considerável. Quanto mais exata for a estimativa em relação a essa perda, mais se conhece o verdadeiro estado de coisas que constituem aquela situação. A questão fundamental diz respeito a porque e onde a mudança ocorreu. Certamente as respostas a essas questões podem ser encontradas em fases anteriores ao processo de mudança, o deslocamento é apenas uma indicação das tensões e pressões de contato intercultural que corroem a capacidade de resistência das línguas menores diante das mais fortes e maiores.

Na tentativa de alcançar respostas mais verossímeis e confiáveis, assim como na escala de Richter, em que números mais altos indicam tremores mais fortes e violentos, uma escala foi construída para representar as perturbações sociolinguísticas que uma comunidade de fala pode sofrer. De acordo com Fishman (1991), nas Disruption Intergeracional Graded (GIDs), a escala vai de 1 a 8 e os números mais altos indicam maior ruptura e ameaça mais grave às perspectivas de manutenção ou transmissão intergeracional da língua.

No nível 8, as comunidades linguísticas ameaçadas compõe-se de usuários vestigiais, normalmente pessoas idosas que vivem isoladas e cuja língua precisa ser remontada a partir de suas memórias. Em algumas comunidades o grau de desgaste é tão avançado que os poucos usuários restantes estão dispersos e apresenta proficiência deficiente na língua, que já não é usada para fins específicos do discurso cotidiano. Parece ter sido este o quadro encontrado por Nascimento (2003) no momento de sua chegada às comunidades da região de Diamantina. A língua que um dia serviu de comunicação entre os membros da comunidade já não era falada, tendo permanecido apenas nos cantos. Entretanto, com poucos cantadores, alguns vissungos foram retomados pela memória e já se apresentavam bastante deteriorados em relação aos cantos que puderam ser recolhidos por Machado Filho (1943/1985), mais de 70 anos antes. Os cantadores que puderam servir à pesquisa se lembravam de muito pouco e havia alguma divergência entre eles. Atualmente, a região do Serro, por exemplo, conta apenas com a figura de Seu Ivo Silvério Rocha, que tornou-se um ícone da presença africana na região, mas que já não tem com quem partilhar sequer as memórias dessas cantigas ou dos momentos comunitários que as faziam brotar.

No nível 8, não há falantes suficientes para permitir a comunicação naquela língua e os poucos usuários usam apenas palavras ou expressões soltas, na falsa interação com objetos

inanimados ou animais. Nessa fase, os últimos informantes são bem reconhecidos por folcloristas e linguistas e os esforços de conservação são extremamente úteis, permitindo a restauração de canções, folclóricas, provérbios, contos e expressões estereotipadas como cumprimentos, desculpas, maldições etc. A partir daí, é possível montar fonologias parciais, gramáticas e léxicos, a fim de obter um todo razoável que possa voltar a ser utilizado pelos membros mais jovens. A ideia é que, a partir dessa fase, ainda seja possível caminhar em direção a estágios menos perturbadores.

Muitas vezes os últimos indivíduos que carregam consigo uma língua se lembram dela mais do que inicialmente podem admitir, pois acionar a memória para um idioma que já não está em uso é tarefa difícil, mas pode ser possível por meio de incentivos à memória, como fotos de família, de lugares preferidos ou acontecimentos importantes do passado. O que foi recuperado por um primeiro informante pode ser comparado ao que foi dito por outro e assim, tece-se a rede de informações que podem alargar o *corpus* coletado e levar à reconstituição daquela língua.

Não se pode negar que esse tipo de trabalho é desanimador, pois revela a grandeza do que foi perdido e a distância que ainda precisa ser percorrida para a reconstituição relativamente completa do *corpus* daquela língua. Entretanto, é uma tarefa possível, pois registros de muitas línguas ameríndias e australianas aborígenes foram restaurados a partir dessa fase. Não se pode esquecer que o registro de uma língua é um testemunho vivo e deve sempre ser reconhecido como uma realização.

A principal diferença entre o nível 7 e o nível 8 diz respeito ao fato de que no nível 7, os esforços devem considerar a presença de falantes idosos que ainda estão socialmente integrados, vivendo com suas famílias em bairros e comunidades, ao lado de filhos e netos. Apesar de não poderem mais contribuir para o aumento dessa comunidade, podem, por força do exemplo e por meio de ações sociais, ampliar o número de falantes da língua que está em processo de desaparecimento. Ao contrário do estágio 8, ainda não estamos lidando com os últimos falantes, mas com vários oradores que ainda mantêm ligações com a comunidade e que podem ser um recurso para promover o uso da língua por usuários mais jovens, que poderão ter seus próprios filhos e implementar a língua normalmente nas funções domésticas. Nessa etapa, nenhuma atividade voltada para o público adulto, como cerimônias, performances teatrais, músicas, livros ou revistas, pode substituir o reestabelecimento de jovens famílias falantes da língua que se quer manter. As famílias não são formadas e os canais de comunicação intergeracional não são reestabelecidos por meios de tais atividades. Esse posicionamento de Fishman (1991) vai de encontro ao que foi defendido por Nascimento

no contato com os vissungos. A autora menciona a importância de ações voltadas para a cultura como de grande relevância para a construção de uma imagem de valorização da língua em extinção, no caso de valorização dos cantos. Fishman (1991), por sua vez, acredita que atingir os mais jovens é o principal objetivo dessa fase. O caminho para a morte social de uma língua está em não influenciar a socialização das jovens famílias em idade fértil. Assim os esforços devem provocar e fomentar a continuidade entre gerações. De toda forma, nossa avaliação aponta que o caso dos vissungos encontra-se no nível 8 e não no nível 7.

No nível 6, a preocupação está em promover o reaparecimento da família intergeracional. Nessa fase, a língua de menor poder costuma ser a falada na interação informal entre membros de três gerações da família, reservando-se a língua de maior poder para os assuntos mais formais e técnicos, geralmente fora do ambiente familiar. Nessa fase, a geração mais jovem, que já foi alvo de esforços no nível 7 deve, por meio de sua concentração demográfica, criar os meios para que a transmissão intergeracional da língua em foco ocorra. Aqui o autor leva em conta a concentração demográfica em determinados bairros ou ainda a frequência programada a concentrações mais breves, em passeios ou férias, enfim, a criação de oportunidade de encontro entre falantes jovens da língua ameaçada, a fim de que novas famílias sejam constituídas e a língua deixe de pertencer a famílias linguisticamente isoladas e se torne linguagem de interação entre companheiros, vizinhos, amigos e conhecidos.

A fase 6 envolve a vida cotidiana de uma comunidade informal e por isso é de difícil controle e planejamento. No entanto, ela pode ser facilitada, incentivada e promovida. Em casos em que a concentração demográfica seja um limitador, o uso de conferências telefônicas, rádio local ou amador, circuitos fechados de televisão ou intercâmbios regulares podem ser ótimas estratégias para manter o contato entre essas famílias e fomentar o uso da língua, reforçando o sentimento de comunidade. Embora seja verdade que, em ambientes modernos e urbanos a família perdeu muito do seu poder de socialização, ela ainda representa a base mais comum e inevitável de transmissão de uma língua materna, bem como sua utilização e estabilização.

No estágio 5, orienta-se que os esforços estejam voltados para a alfabetização na língua ameaçada, que pode ocorrer na escola ou na comunidade. Essa fase está preocupada com a proteção da realização oral da língua em questão, de modo que a alfabetização promova seu posterior registro escrito, podendo ser utilizada em boletins, revistas, folhetos e livros. Como a alfabetização da língua dominante se dá de forma organizada por meio de um controle governamental, a alfabetização na língua ameaçada pode ocorrer em casa, na casa de um vizinho, numa comunidade religiosa, num centro de alfabetização para crianças ou

adultos, enfim o importante é que ela esteja sob o controle da comunidade, que será responsável pela definição de suas próprias políticas, métodos e conteúdos. Por outro lado, essa falta de controle da língua de poder representa também pouco ou nenhum financiamento governamental, de modo que os desfavorecidos precisam abraçar outro fardo, caso não queiram se tornar prisioneiros ou sentir-se ligados involuntariamente a pontos de vista indesejáveis.

A fase 4 consiste em ações que permitam que a língua ameaçada possa ser contemplada no ensino obrigatório, ganhando controle nos domínios da educação e do trabalho. Como prerrogativa do governo, a educação pública envolve um pacto social implícito que define o que é minimamente desejável em termos educacionais, nos sistemas de ensino, com base em uma língua específica. Nessa fase, é preciso certificar-se que a educação de crianças oriundas das comunidades etnolinguísticas ameaçadas permita que elas reconheçam, o mais cedo possível, um sistema de recompensas culturais possíveis advindos do domínio da língua de sua comunidade.

A fase 3 focaliza a esfera do trabalho e considera que algumas minorias acabam por obter o controle de certas indústrias, produtos ou áreas de especialização. Nesse sentido, podem fornecer a base econômica para a vida de sua língua materna, por meio de pequenas ações como mantendo os estabelecimentos fechados em feriados etnoculturais ou colocando, nos ambientes de trabalho e prestação de serviços, músicas de fundo na língua de suas comunidades de origem. Por outro lado, quando empresários que não pertencem àquelas comunidades etnoculturais estão servindo a um público majoritariamente falante da língua ameaçada, pode-se orientar que esse serviço seja prestado na língua em questão.

As fases que se seguem, 1 e 2, são discutidas em meio a bastante polêmica, pois não são consideradas necessárias por alguns, nem suficientes, por outros. Essas fases normalmente estão a uma distância considerável dos processos de transmissão intergeracional da língua materna e estão frequentemente fora do alcance dos movimentos de reversão dos processos de morte de línguas, pois a maioria concentra-se nas fases de 6 a 4. A fase 2 consiste no uso da língua anteriormente ameaçada em serviços governamentais e meios de comunicação em esferas menores. Na fase 1, isso significa a implementação de operações bilíngues em todas as agências e serviços governamentais, assim como canais de rádio e televisão devem ter horas de programação específica em ambas as línguas, de modo que o cidadão possa ser atendido na língua de sua preferência. Tanto a fase 1 quanto a fase 2 representam o próprio governo e são por ele regulamentadas. Para o autor, o fundamental é o estabelecimento de um nexos entre a vida diária e a transmissão intergeracional da língua materna.

Em se tratando dos vissungos, porém, é certo que já não podem ser transmitidos intergeracionalmente, pois os últimos cantadores que ainda os guardavam na memória estão morrendo. Entretanto, embora deteriorados, atropelados pelo tempo, não morre a força dos cantos como parte de um legado das populações negras que ali constituíram suas vidas, nem como elo entre o Brasil e a África que se reinventou com a chegada dos primeiros africanos em terras brasileiras.

6.1 A deterioração dos cantos: Análise do *corpus*

Nessa seção será realizado o trabalho de análise do *corpus*, buscando explicitar as mudanças causadas pelo tempo, no processo de desaparecimento dos vissungos. Ocorrido de forma vertiginosa, o desaparecimento desses cantos se deu pelos fatores já apontados nesse estudo. Cabe, para avançar, tentar apontar em que exatamente consiste essa perda, que variações podem ser verificadas na comparação das duas amostras coletadas numa diferença de tão curto espaço de tempo.

A diferença que mais salta aos olhos consiste na mudança ocorrida nas letras dos cantos. Nascimento (2003) encontrou ao todo 35 cantos, 14 deles em Quartel do Indaiá e São João da Chapada e 21 em Ausente e Milho Verde. Os 14 cantos coletados foram cantados por Pedro e Paulo, em Quartel do Indaiá/São João da Chapada. São esses cantos que aqui nos interessam e sobre os quais lançaremos o olhar. Isso porque foram encontrados na mesma região onde, outrora, Machado Filho (1943/1985) desenvolveu sua pesquisa, registrando os 65 cantos que também nos servem como amostra.

Para considerar a variação que o tempo imprimiu nesses cantos tradicionais, inicialmente, será proposta a análise dos 65 cantos recolhidos por Machado Filho. Essa análise oferece uma classificação linguística dos mesmos, lista todas as palavras de origem africana, indica a classe a que pertencem e sua língua de origem. Esse levantamento permite afirmar a que classe de palavras pertenciam os principais elementos emprestados de línguas africanas, bem como sua origem.

Em seguida, uma análise comparativa entre os cantos recolhidos por Nascimento (2003) e os que a autora relacionou como sendo os cantos correspondentes que foram recolhidos por Machado Filho (1943/1985), permite afirmar em quais deles aparecem mais elementos africanos e se o processo que chamaremos de desafricanização realmente pode ser comprovado.

Em relação ao trabalho desenvolvido por Machado Filho, a partir da recolha realizada em 1928, vale lembrar que o autor apresenta extensos glossários, mas que esses não incluem todas as palavras africanas encontradas nos vissungos. Seus glossários contam também com termos encontrados no dialeto falado na região de São João da Chapada, denominado pelo autor de “dialeto crioulo”. O presente trabalho, porém, considera apenas os cantos, que permaneceram como formas mais ou menos cristalizadas, uma vez que o dialeto já não é mais utilizado de forma produtiva na região.

Na mesma linha do que propôs Gnerre (2009), classificamos os cantos por sua natureza linguística. Dos 65 cantos apresentados por Machado Filho, dois estão totalmente em português (cantos 57 e 59), enquanto os demais misturam palavras de línguas africanas e palavras portuguesas. Nos cantos recolhidos por Machado Filho, em 1928, foram identificados 195 itens lexicais que não pertenciam ao vernáculo. Desses, 92 foram identificados como pertencentes a línguas africanas de origem banto e outros 103 não puderam ser completamente relacionados a línguas africanas específicas, sendo classificados como termos desconhecidos, embora em alguns casos uma leitura interpretativa pudesse nos levar a algumas inferências. Tal fato pode ser explicado pelas dificuldades inerentes aos processos de escuta e registro, com variações que podem ter dificultado o reconhecimento desses itens.

Tabela 2 - Origem dos vocábulos (1928) - Machado Filho

Origem	Número de palavras encontradas
Desconhecida	103
Africana	92
Portuguesa	125

Fonte: Levantamento realizado pela autora a partir dos dados da pesquisa

Foi possível verificar ainda que os itens emprestados de línguas africanas compreendem principalmente nomes, indicando a moda da amostra em relação à categoria classe de palavras. Além disso, houve a presença reduzida de verbos e pronomes, um registro de interjeição e uma ocorrência de pronome. Pode-se assim confirmar que os elementos lexicais emprestados das línguas africanas concentram-se nas palavras de conteúdo. As palavras de conteúdo caracterizam-se por apresentar um conteúdo descritivo, também chamado de conteúdo substantivo, enquanto as categorias funcionais carregam informações

gramaticais sobre a palavra, ou seja, gênero, caso, pessoa do discurso e número. Cinco categorias gramaticais reúnem-se no grupo das palavras de conteúdo, são elas: nome, verbo, preposição, adjetivo e advérbio. Já as demais categorias estão reunidas no grupo das categorias funcionais.

Tabela 3 - Classe dos vocábulos africanos (1928) - Machado Filho

Classe de Palavras	Número de palavras encontradas
Nome	76
Verbo	18
Adjetivo	5
Pronome	1
Interjeição	1

Fonte: Levantamento realizado pela autora em Janeiro/2016.

No registro realizado por Nascimento (2003), além do número reduzido de cantos que puderam ser encontrados, a autora já não encontra cantos somente em língua africana. Todos os cantos apresentam uma curiosa mescla linguística, em que há predominância do português. Dentre os 14 cantos registrados em São João da Chapada, dois estão completamente em português.

É necessário registrar que a ocorrência dos vocábulos em língua africana reduziu-se drasticamente, não só acompanhando o grau de redução no número dos cantos, mas superando-o. Nos cantos registrados por Nascimento (2003) aparecem 10 palavras cuja origem podemos confirmar ser africana, sendo 9 nomes e 1 verbo. Eles trazem ainda 56 palavras em língua portuguesa e 39 termos cuja origem não nos é possível identificar. Essa dificuldade em apontar a origem dos termos classificados como desconhecidos pode ser a mesma apontada para os termos da primeira amostra, sendo oriundas e inerentes aos processos de escuta e registro, acrescido o fato de que houve uma mudança linguística ocorrida nos vocábulos africanos que ainda permanecem nos cantos. É possível crer no desenvolvimento de variações que podem ter dificultado o reconhecimento desses itens, devido a uma aproximação sonora com o português.

Tabela 4 - Origem dos vocábulos (2001) - Nascimento

Origem	Número de palavras encontradas
Desconhecida	39
Africana	10
Portuguesa	56

Fonte: Levantamento realizado pela autora a partir dos dados da pesquisa

Foi possível verificar ainda que dos itens emprestados de línguas africanas restaram apenas nove nomes. Não foram encontrados, conforme ainda se via na primeira amostra, nenhum verbo ou adjetivo. E o único pronome (ovê) registrado em 1928 já não faz parte da amostra. A teoria linguística nos ensina que ao desenvolver a fala, a criança vocaliza, inicialmente, as palavras de conteúdo, vindo a articular, posteriormente, as categorias funcionais. Sua necessidade de fazer-se entender e interagir através da linguagem parece compreender o peso das palavras de conteúdo, pois são palavras descritivas. De modo inverso ocorre nos processos de morte de línguas. Silva (2002) afirma que os processos de perda de língua apresentam certas características, como a perda de irregularidades, a redução de alomorfia e o movimento de estruturas sintéticas para estruturas analíticas. Enfim, a redução e adaptação de estruturas linguísticas são sinais de que uma língua pode potencialmente se tornar extinta.

Nos cantos, a perda se deu gradativamente, atingindo primeiramente as palavras funcionais e agindo sobre as palavras de conteúdo posteriormente, de modo que a segunda amostra apresenta palavras africanas que se classificam como nomes. Não há na amostra mais recente vocábulos pertencentes a quaisquer outras classes de palavras.

Voltando o olhar para os 14 cantos recolhidos por Nascimento e comparando-os aos cantos correspondentes, recolhidos por Machado Filho, verificou-se que houve uma redução no número de itens lexicais africanos presentes nas cantigas recolhidas no ano de 2001. Ao mesmo tempo, o aumento de itens vernáculos foi surpreendente. Esse aspecto colabora para que afirmemos o processo de desafricanização das cantigas, com o aumento da presença de palavras em português e a redução de itens de origem africana.

Na tabela seguinte é possível verificar os valores observados, comparando-se os itens encontrados em 1928 e em 2001. As cantigas recolhidas em 1928 apresentaram 219 itens lexicais, enquanto as cantigas de 2001 apresentaram 66 itens lexicais. A contagem desses itens levou em conta todas as palavras cujas origens puderam ser identificadas.

Tabela 5 - Quantidades de itens lexicais observados nas cantigas (1928/2001)

Ano	Língua Portuguesa	Africana	Total
1928	127	92	219
2001	56	10	66
	183	102	285

Fonte: Dados da pesquisa

A distribuição desses itens foi analisada, considerando sua origem, vernácula ou africana. A partir da análise dos dados na tabela acima, foi realizado o cálculo dos dados esperados quando levamos em conta a hipótese de que não há diferença significativa na presença de elementos lexicais de língua africana nas amostras registradas em 1928 e em 2001. No estudo em questão, a hipótese nula é confrontada com uma hipótese alternativa, que alega a existência de uma diferença significativa entre as duas amostras.

Tabela 6 - Valores esperados (1928/2001)

Ano	Língua Portuguesa	Africana	Total
1928	140,62	78,38	219
2001	42,38	23,62	66
	183	102	285

Fonte: Dados da pesquisa

Considerando a análise dos dados observados e dos dados esperados, tendo em vista a hipótese nula, procedeu-se ao cálculo do χ^2 .

$$\chi^2 = \sum \frac{(O - E)^2}{E}$$

1,32	2,37
4,38	7,85

Para que o χ^2 indique que uma determinada correlação é significativa, rejeitando a hipótese nula, ele precisa ser \geq ao valor encontrado na interseção relevante entre o grau de liberdade e o nível de significância. O nível de significância deve ser entendido como a medida do grau de certeza necessária a uma afirmação. Este pode variar de 0 (certeza nenhuma) e 1 (certeza total). Ao tratar fenômenos variáveis, o nível de certeza mínimo

utilizado é de 95%, o que nos remete ao nível de significância de .05 (i.e., $1.00 - .05 = 0.95$). Qualquer nível abaixo deste é considerado inadequado, por trazer muita dúvida e incerteza. Já o grau de liberdade se refere ao número de valores em um determinado conjunto que estão livres para variar. O grau de liberdade para uma tabela composta por quatro células é sempre igual a 1.

A partir do cálculo realizado, chegou-se ao valor 15,92 para o χ^2 , muito superior ao valor de referência, que é 3,841 e é apontado a partir da observação que considera o nível de significância e o grau de liberdade na tabela do χ^2 . Isso nos leva a afirmar que a correlação entre o decréscimo do número de palavras africanas encontradas nos cantos e o tempo decorrido é significativa. Com o aumento do número de palavras vernáculas e a redução de itens de origem africana, podemos rejeitar a hipótese nula e afirmar que os vissungos perderam, ao longo do tempo, muitas marcas das línguas africanas.

A partir de uma análise sob outro ponto de vista, é possível considerar um cálculo e sua observação somente a partir dos cantos coletados em 1928 e que encontraram correspondência com os cantos registrados em 2001. Na tentativa de considerar uma amostra menor e que, conseqüentemente, poderia apontar resultados mais aproximados, uma vez que, à primeira vista, a comparação entre 65 e 14 cantos não parece ser muito equilibrada. Nessa tentativa, buscaram-se os dados e o mesmo processo foi realizado.

Tabela 7 - Valores observados - 1928 (Amostra reduzida) -2001

	Língua Portuguesa	Africana	Total
1928	40	28	68
2001	56	10	66
	96	38	134

Fonte: Dados da pesquisa

Tabela 8 - Valores esperados - 1928 (Amostra reduzida) -2001

	Língua Portuguesa	Africana	Total
1928	48,71	19,28	68
2001	47,28	18,71	66
	96	38	134

Fonte: Dados da pesquisa

O trabalho com uma amostra reduzida, considerando apenas alguns dos cantos registrados em 1928, a saber, os que Nascimento determinou como correspondentes em sua amostra, datada de 2001, apontaram os valores descritos nas tabelas 4 e 5.

A partir do cálculo realizado, chegou-se ao valor 11,15 para o χ^2 , que também é superior ao valor de referência, 3,841. Dessa forma, confirma-se que a correlação entre o decréscimo do número de palavras africanas encontradas nos cantos e o tempo decorrido é bastante significativa.

Além desses aspetos, foi importante observar que alguns termos africanos adquiriram nova classe gramatical ao serem inseridos nas estruturas de língua portuguesa dos cantos. Houve registro de verbos que passaram a atuar como advérbios. É o caso dos verbos oku tunda (sair) > tuka atunda (alto) e oku enda (andar) > nguenda (pressa). (cantos 22, 13, 15).

Há ainda o registro de termos que se classificam como nomes, mas que adquiriram a funcionalidade de adjetivos, atuando como termos injuriosos nos cantos com função de insultar alguém. É o caso dos termos kimbolocotó (verruga) > cambrocotó, onguya (agulha) > cangúia, ofeka (nação) > corofeca e mbamba (mestre) > capama. Nos cantos, os termos cambrocotó, canúia, corofeca e capama aparecem como termos injuriosos, utilizados para ofender alguém.

Outra situação relevante é o uso de termos cuja funcionalidade era de verbos e que passaram a ser compreendidos como nomes. É o caso de oku lima (cultivar) que passou a "tuca rima" e adquiriu o sentido de trabalho, conforme temos no canto 45. Enquanto oku lia (comer) juntou-se ao termo kuku (avô) e adquiriu o sentido de cozinheiro, quando empregado nas cantigas, conforme se vê no canto 64 (curiacuca). Embora, em umbundo, também se possa ver o termo "ukulo wa kuka", com o sentido de velho.

No que diz respeito ao domínio semântico dos termos africanos utilizados nos cantos, pode-se verificar que os vocábulos mais utilizados, chegando a aparecer em três cantigas ou mais, são os termos "calunga", "combaro", "injara", "nguenda", "ongira", "ongombe" e "ucumbi". A maioria deles relaciona-se de algum modo ao trabalho e às condições ali vivenciadas. Podemos arriscar dizer que apontam para uma visão do negro africano escravizado e de sua condição no Brasil Colônia.

6.2 A correspondência entre os registros de Machado e Nascimento

Para facilitar a observação dos processos de transformação apresentados nos vissungos, colocamos lado a lado alguns dos registros realizados por Machado Filho (1985) e

seu correspondente, de acordo com o proposto por Nascimento (2003). Lembramos que a numeração dos cantos, para facilitar sua identificação, foi mantida conforme proposto em Machado Filho (1943/1985).

No quadro abaixo, podemos observar o vissungo 1, que permite afirmar a notável diferença de extensão entre o canto coletado em 1928 e o canto correspondente, da coleta de Nascimento. O segundo apresenta mais repetições, e nem todos os versos são, de fato, comparáveis ao vissungo 1, de Machado Filho. Nesse canto é possível observar a introdução de trechos novos e uma repetição de estrofes que não ocorria no canto registrado na primeira coleta. O canto que se apresentava mesclado, com termos em língua portuguesa e africana, agora traz palavras que se deterioraram, algumas a ponto de não poder mais ter sua origem identificada, já que adquiriram uma nova forma.

Quadro 2 - Vissungo 1

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Otê! Padre Nosso cum Ave Maria, seculo camera qui t'Angananzambê, aiô...	Ê Padre Nosso cum Ave Maria segura o canera, Oi Zandoiola... Ah ê...
Aiô!... T'Angananzambê, aiô!...	Ô canunga me chama gerê ê...ê
Aiô!... T'Angananzambê, aiô!...	Ô caran me chama gemá a ... a... ê
É calunga qui tom'ossemá	Tê!
É calunga qui tom'Anzambi, aiô!...	Tê... tê... tê...tê Padre Nosso cum Ave Maria segura o caner, Dandaiola... Dandaiê... ê Ê...ê...
Fundamento:	Ô cundero di ê num tem tempo
O negro, ao começar o trabalho, pede a Deus e a Nossa Senhora que abençoem o seu serviço e a sua comida.	Oi vero o copo nuá tem tempo Aiê! Ô caí conde ...ê ...ê...ê Ô calunga me toma bebê Ô calunga me toma sambá...á Êi... Pê... rê... rê... rê O mico cumbaro num tem tempo Ô pu cumbaro num tem tempo Ô...ê... ê...êi Cumbarauê...ê...ê...ê...êi Cumbará... Cumbarauê... ei... ê Cumbarauê...ê... êi

Fonte: Dados da pesquisa

A palavra calunga que passou a canunga; camera mudou para canera ou caner; securo, deu lugar à segura e a palavra ossemá mudou para gemá. A substituição de palavras africanas por portuguesas, ao longo do tempo, deve-se ao esquecimento da língua como um todo, que faz com que os cantadores usem palavras diferentes, mas que se aproximam da sonoridade do vocábulo original, criando palavras novas ou usando palavras portuguesas em lugar de palavras africanas. Além disso, o termo "angananzambê" foi substituído por "zandoiola", significando deus.

O canto recolhido por Nascimento (2003) apresenta um trecho novo, que sequer foi identificado em outro canto da coleta de 1928. Trata-se dos versos introduzidos a partir do verso 20, "O mico cumbaro num tem tempo". A partir desse versos são introduzidos outros, utilizando os termos "cumbaro" e "cumbarauê". Como não nos foi possível identificar sua origem ou significado, a última parte do canto coletado por Nascimento (2003) apresenta-se como um desafio à construção de sentido. Embora o fundamento do canto coletado por Machado Filho afirme que se trata de um pedido para que deus abençoasse a comida e o serviço do homem, no início do dia de trabalho, não se pode dizer que o canto coletado por Nascimento (2003) carregue o mesmo sentido.

Quadro 3 - Vissungo 5

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Ai! Senhê!	(Falado)
Ai! Senhê!	
Ô... ô imbanda, combera ti, Senhê	Chega de cor de mbanda banda
Ô... ô imbanda, combera ti, Senhê	Imbandá
Ai! ê... rê rê...	Chega de cor de mbanda banda
Fundamento:	
O serviço começou de magrugada, o cantador pede que o dia comece, pede a intervenção do imbanda (sacerdote, feiticeiro)	

Fonte: Dados da pesquisa

A análise do canto 5, porém, apresenta-se mais instigante que a primeira, uma vez que a associação dos cantos das duas amostras parece ter ocorrido apenas pela presença, no canto mais recente, do termo "mbanda". Nesse sentido, enquanto no primeiro canto o cantador pedia

ao sacerdote que intervisse para que o dia começasse, no canto mais recente não há como estabelecer sentido, pois o termo "mbanda" associa-se a outros que não pertencem ao mesmo domínio semântico, dificultando uma construção, mesmo que precária, do sentido do canto, cuja realização já não era cantada, mas falada.

Quadro 4 - Vissungo 8

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
<p>Canto 8 Ai! ovê, iô, Soma ti querê Ai! ovê, iô Soma candamburro! Ai! ovê, iô Soma ti querê</p> <p>Fundamento: Saudação a um senhor estranho que chega ao serviço, impotente como um galo</p> <p>Canto 12 Solo: Ai! Passagêro quemou campo, auê! Lôbo-lôbo tá quemano, auê Oia, mãe Mina tá chorano, auê!</p> <p>Coro: Ai! omboê, ai! Ai! omboá, ê! Ê... rê-rê... ê</p> <p>Fundamento: A mãe-Mina, uma preta velha, está chorando porque um passageiro ateou fogo ao campo, queimando as frutas de lôbo-lôbo que ela apanhava para comer.</p>	<p>Canto 8 Manga mina tá queimanu, aiô Manga mina tá choranu, ai... ai Ê Manga mina tá choranu, ai...ai... Êê Ô vira me quendê ...iê... ê Tê... tê...tê...tê... Otê Num vira camporra, num vira tuá Vai tunguetê... tê... tê... Num vira caporra, num vira tuá</p>

Fonte: Dados da pesquisa

Em sua análise, Nascimento (2003) associa o canto 8, registrado por Machado Filho, ao canto que apresentamos na coluna da direita. Entretanto não nos pareceu favorável tal articulação, pois o canto 8, registrado em 1928 apresenta-se como uma saudação, enquanto o que foi registrado em 2001 não nos parece ter o mesmo caráter. Assim, tendo em vista os

termos utilizados nos dois cantos e o fundamento apresentado, acreditamos ser mais coerente associar o canto mais recente, registrado por Nascimento (2003), ao canto 12. No canto 12, a preta está chorando porque um passageiro ateou fogo ao campo e queimou as frutas que ela apanhava para comer. Na coleta mais recente, o canto traz a "mãe mina", embora a expressão apareça como "manga mina". De toda forma, há referência ao choro e ao sofrimento, o que não aparece no canto 8, registrado em 1928.

Quadro 5 - Vissungo 10

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Oi mã Carumina já ganhou	Manga mina tá quemanu, aiê Manga mina tá choranu, ai... ai Ê
Fundamento: Ganharam - a multa foi paga.	Manga mina tá choranu, ai... ai Êi... Ê... Mã arurina já ganhô... ê...rê...já ganhô Mã arurina já ganhô, já ganhô ê Já garuminina já ganhô, já ganhô
	Rê! Ê! Padre Nosso cum Ave Maria seguru o camera qui T'anzandoiola A êi! Ô canunga me chama gemê...ê Ô canunga me chama o gemá... a ...ê Tê... tê... Oia pru altu du cumbaruá e tem tempo ê! Aiê! Copicondei, com marauêi Nesta terra de Banzê Odoriaiê ... êi... Ê... Rêê...
	Tchá... tchá... tchá...á Ô noviô tecá Maria Ongome Noviô tecá Maria Ongome Noviô tecá Ê Noviô tecá Maria Ongome Noviô tecá Maria Ongome

Embora, à primeira vista, tenha-se a impressão de que o canto 10 foi ampliado e de que se apresente de forma diversificada na amostra mais recente, um olhar mais atento mostrará que boa parte dele constitui-se como repetição do canto 1. Os versos de 1 a 6 e 10 a 15 foram retirados do canto 1.

O canto coletado em 2001 parece ter se ampliado, recorrendo à repetição e ainda à introdução dos dois últimos versos, sendo que o último parece referir-se à Maria Gombé, como ocorre no canto 19, coletado por Machado Filho.

Quadro 6 - Vissungo 11

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Ô sanguetê tê tê, ô Qui sand'ua ongombe 'uari Á sacaná (bis) Nota 'ua - aua	(Falado) Juguetê tê tê Tê tô tô Não vira capoa, nem vira tuá
Fundamento: Boi querendo água. Os trabalhadores intimam o visitante a lhes dar alguma coisa - pagar multa	Rêê Ê ai ai iô Tietê ti mantê Ê Ê juguetê tê tê Num vira capoa, num vira tuá Juguetê tê tê Num vira capoa, num vira tuá

Fonte: Dados da pesquisa

A associação entre o canto 11 e o canto apresentado por Nascimento na coleta mais recente parece ter ocorrido devido à aproximação sonora entre os termos "juguetê" e "sanguetê", embora em nenhum deles pudesse ter sido explicitada a origem ou o significado.

O fundamento do canto coletado por Machado Filho nos fala do boi querendo água. Como um canto de multa, nele os cantadores intimam o visitante a lhes dar alguma coisa. O canto coletado por Nascimento, porém, não nos permite qualquer aproximação semântica com esse fundamento. Ele não se refere a boi ou água e apresenta uma série de termos cujo significado não pôde ser indicado (juguetê, capoa, tuá, mantê). Tais inconsistências dificultam a leitura do vissungo e prejudica a construção de relações semânticas mais significativas.

Quadro 7 - Vissungo 17

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Papai auê mamãe Ongira oenda mondongo auê a	(Outra língua - Falado) Matô papai, matô mamãe Essa terra de Bangüê, doriá
Fundamento: Não houve descrição	Matô papai, matô mamãe Essa terra de Bangüê, doriá Ê Papai jurei, mamãe jurai Esta terra de Bangüê, doriá Êê

Fonte: Dados da pesquisa

Os cantos acima aproximaram-se a ponto de serem associados no trabalho de Nascimento (2003) pelo uso dos vocábulos papai e mamãe. No primeiro, embora não haja fundamento, os termos "ongira" e "oenda" nos levam a crer em caminho percorrido ou andar por um caminho. Por outro lado, na coleta de Nascimento, o canto parece falar de sofrimento e morte, sendo a morte do sujeito que se lembra dos pais ou dos próprios pais. Houve a completa eliminação dos termos africanos existentes, restando apenas o termo "doriá", para o qual não encontramos sentido específico ou origem.

Quadro 8 - Vissungo 18

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Oiá amundá, Oiá amundá Amundá rirá Oiá amundá Oiá amundá	Jamundauê, jamundá meu Deus Ê jamundauê, jamundá meu Deus
Fundamento: Fragmento de cantiga de rede, usada também para acompanhar o trabalho de juntar terra em monte no serviço.	

Fonte: Dados da pesquisa

Nesse canto, o termo "amundá" transformou-se em "jamundá" e, embora não haja fundamento nos cantos registrados por Nascimento (2003) pode-se dizer que houve poucas alterações.

Quadro 9 - Vissungo 20

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Eu memo é capicovite	(Outra língua - Falado)
Eu memo é cariocanga	Eu memo é ogongoevira
Eu memo é candandumba serena	Eu memo dô quatingonçara
Fundamento: O cantador se gaba de suas qualidades.	Eu memo é ongongoevira Eu memo é quatingonçara
	Chora, chora congo ê, parente Chora, congo chora Otê chora congo ê, parente Chora, congo chora

Fonte: Dados da pesquisa

O vissungo 20 sofreu alterações significativas. Nascimento (2003) chega a considerar que o mesmo deixou de ser cantado e passou a ser falado, além de trazer alterações importantes nos termos de línguas africanas. Os termos introduzidos, "ogongoevira" e "quatingonçara", foi atribuído a outra língua, embora seu significado ou origem não terem sido identificados. Além disso, a última estrofe do canto não existia na primeira coleta.

Quadro 10 - Vissungo 30

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Canenecô!	
Cambrocotó, cambrocotó	Ô lambari sem sar, cozinheiro
Cangúia, cangúia, cangúia!	Lambari sem sar
Lambari sem sá,	Ê lambari sem sar, cozinheiro
Lambari sem sá,	Lambari sem sar, cozinheiro
Lambari sem sá orongoia!	
Fundamento: Cantiga de caráter insultuoso. Um dos cantadores xinga o outro, que responde no mesmo teor.	

Fonte: Dados da pesquisa

A cantiga, de caráter insultuoso, faz uso de termos africanos que foram excluídos de acordo com a coleta mais recente que, por sua vez, já não traz nenhum elemento lexical de outra língua. Já completamente em português, o vissungo coletado por Nascimento (2003) apresenta traços da fala caipira onde o L em fim de sílaba é pronunciado como [ɾ].

Quadro 11 - Vissungo 34

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Ei ê! Oia pru céu, oia pru céu! Puru tera riabo t'inganou, muriquim Puru tera riabo t'inganou, João Inácio! Oia puru céu! Puru tera riabo t'inganou	(Outra música) Vamu suspendê nu pangurá Ê pangurá Vamu suspendê nu pangurá Ê pangurá
Ai! erêê...	
Fundamento: Cantiga de mofa ou insulto	

Fonte: Dados da pesquisa

O canto 34 não apresenta qualquer semelhança com o canto associado por Nascimento (2003) na coleta mais recente, além de ser apresentado por meio de outra música. É forçoso afirmar que, nesse canto, as amostras de 1928 e 2001 não se relacionam. De toda forma, o canto do registro de 2001 traz uma palavra nova, cuja origem ou significado não pôde ser apreendido, o que dificulta relacioná-lo a outros cantos considerando os aspectos semânticos.

Quadro 12 - Vissungo 53

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Iô mbô Combaro, auê Ucumbi quendê Curima, aiô 'mdambi Iô mbô combaro, auê Ucumbi quendê Curima aiô ndambi	Cumbarauê, cumbarauê Vô pu cumbara num tem tê Cumbarauê Ê Cumbarauê Vô pu cumbara num tem tê

<p>Fundamento:</p> <p>Quando o sol entrar eu vou ao comércio procurar mulher.</p>	<p>Eu memo é ogongoevira Eu memo é quatingonçara Chora, chora congo ê parente Chora, congo chora Ocê chora, congo ê, parente Chora, congo chora</p> <p>Rêê Quando eu vim da minha terra Santo Antônio me chamô Quando um santo chama a gente, parente Que dirá o pecador Êêê...</p>
--	---

Fonte: Dados da pesquisa

O vissungo 53, cujo fundamento diz respeito a ir à cidade procurar mulher, parece manter esse mesmo sentido, pelo menos na primeira estrofe. É o que somos levados a inferir por meio do uso da expressão "vou pu cumbara". Embora de origem desconhecida, o termo "cumbara" assemelha-se a "combaro", originado do umbundo "ombala", que quer dizer cidade. Entretanto, apenas a primeira parte do texto guarda alguma semelhança com o canto recolhido em 1928. A segunda estrofe do canto apresenta um trecho que foi retirado do canto 20, registrado em 2001. E a última estrofe trata-se de um trecho novo, não relacionado com qualquer outra cantiga e que traz um aspecto religioso para o vissungo.

Quadro 13 - Vissungo 54

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Aua cu aua cangirê Aua cu aua cangira auê Aua cu aua cangirê, aua	(Outra língua - Falado)
Ê aua Tanto aua pra que, aua Tanto aua pra bebê Aua	Ê calunga me toma bebê Ê calunga me toma sambá Ô calunga me toma bebê Ô calunga me toma sambá
<p>Fundamento: Refere-se a jangada, aparelho de secar água nas catas e que é movido a água. A cantiga diz do processo de uma água trabalhando para extinguir outra água.</p>	

Fonte: Dados da pesquisa

Machado Filho (1943/1985) explica, por meio da apresentação do fundamento, que o canto 54 refere-se a um aparelho movido a água e utilizado para secar água nas catas. Entretanto, o canto a ele associado, na recolha mais recente não apresenta nenhuma referência a essa tarefa. O que aparece no canto recolhido por Nascimento (2003) é a repetição de um trecho já apresentado no vissungo 1. Dessa forma, é como se não houvesse correspondente na recolha de Nascimento (2003) para o canto registrado por Machado, setenta anos antes.

Quadro 14 - Vissungo 57

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Ei ei, qui foi, na fonte (bis)	(Outra música)
Sinhora me disse	
Qui foi na fonte	Oi quinzi bari que foi o fundo
Qui foi na fonte	Nossa Senhora que foi o fundo
Sinhora me disse	Ô que foi o fundo, ô que foi o fundo
Qui foi na fonte	Com tu bari que foi o fundo
Com dois barri	Que foi o fundo, que foi o fundo
Qui foi na fonte	Nossa Senhora, que foi o fundo
Sinhora me disse	Que foi o fundo.
Com dois barri	
Ei ê ei ê	

Fonte: Dados da pesquisa

É inegável a associação entre os dois cantos apresentados nos registros estudados. O canto mais antigo registra o fato de o trabalho de secar a água das catas era realizado com dois barris, enquanto um ia cheio, o outro voltava vazio. Completamente em língua portuguesa, o canto registrado em 1928 difere do registro mais recente, principalmente por trazer a expressão "oi quinzi barri". Associa-se essa expressão ao modo de falar dos pretos velhos dos cultos religiosos afro brasileiros, como se dissesse "olha que os barris que foi no fundo", sem dizer quantos eram. Machado Filho (1943/1985) afirma que se trata de uma cantiga de secar água. Seu fundamento aponta que os trabalhadores secam a água das catas com barris, vai um cheio, volta outro vazio.

Quadro 15 - Vissungo 64

Canto recolhido por Machado Filho	Canto recolhido por Nascimento
Ia uê eererê aiô gombê	Com licença do curiacuca
Com licença do curiandamba	Com licença do curiamdamba
Com licença do curiacuca	Com licença do dono de terra
Com licença do sinhô moço	Com licença do querideró
Com licença do dono de terra	
	Rêê
	Êêê
Fundamento:	
O cantador pede licença ao mais velho,	Com licença do curiacuca
ao cozinheiro que também sabe cantar,	Com licença do curiamdamba
ao sinhô moço e ao dono da terra para	Com licença do dono de terra
poder cantar.	Com licença do queriverô

Fonte: Dados da pesquisa

O vissungo 64 também sofreu poucas alterações. Nele o cantador pede licença para cantar, dirigindo-se ao curiandamba, ao curiacuca, ao sinhô moço e ao dono de terra. No canto registrado em 2001 ainda há esse sentido e os elementos permanecem os mesmos, aparecendo a introdução apenas dos termos "querideró"/ "queriverô". Entretanto, não se pode dizer que tal substituição siga as normas das substituições de termos africanos por portugueses de acordo com sua aproximação fonética. Pelo contrário, os termos novos em nada se aproximam do termo "sinhô moço", em português. O termo "sinhô", utilizado na cantiga coletada em 1928 apresenta um traço fonético característico do português popular, com a ausência de R final.

A análise dos cantos coletados num espaço de tempo tão curto, quando pensamos nas transformações da linguagem, nos leva a perceber que os cantos ainda mantêm alguma proximidade com os registros mais antigos. De toda forma, é possível afirmar o inegável encolhimento do vocabulário africano, considerando o eixo tempo. Ele se apresenta principalmente sob a forma de substituição de termos africanos por termos portugueses foneticamente semelhantes aos termos originais ou ainda pelo total esquecimento de certos vocábulos; o que revela o distanciamento geracional do significado original das palavras. Há nessa permanência deteriorada, a tentativa de reconstruir uma rede de significações que os cantos representam, para que não se percam. Embora não conhecessem seu sentido, os cantadores mantinham nos cantos palavras desconhecidas pertencentes à língua dos antigos, afirmando a importância da ancestralidade e da tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando uma língua de herança étnica morre, muito se perde. Morre com ela uma faceta primordial da cultura de um povo. A destruição de uma língua é a destruição também da família, da comunidade; a destruição do fraco pelo forte; do tradicional pela uniformização. Porém, muitas comunidades só percebem que sua língua tradicional está em perigo quando já é tarde demais para fazer algo por ela.

Não devia ser este o caso dos vissungos ou de toda a herança que os povos negros trouxeram para o Brasil. Em sua análise, focalizando as contribuições dos negros à cultura brasileira, como quem estivesse diante de algo bárbaro, Rodrigues já chamava a atenção quando dizia que

no Brasil temos nos limitado a desprezar o conhecimento dos povos negros que tanto concorreram para a colonização do país e a manter a mais completa ignorância sobre tudo o que lhe diz respeito. Vão-se acreditando mesmo, entre nós, ideias errôneas sobre a procedência dos nossos negros, sobre o grau e as manifestações da sua cultura. E tudo isso bem nos pode condenar a não ser possível fazer-se mais tarde uma ideia justa da influência por eles exercida no nosso povo (RODRIGUES, 1977, p. 24).

Machado Filho também nos disse que os vissungos estavam morrendo. Amargas previsões que se concretizaram em tão pouco tempo...

Quando comparamos os vissungos inicialmente garimpos por Machado Filho (1943/1985) com o que ainda foi possível ser encontrado por Nascimento (2003), não podemos negar o rápido processo de desaparecimento que distanciou esses *corpus* em pouco mais de 70 anos. Os 14 vissungos recolhidos em 2001, apesar de carregarem elementos lexicais de línguas africanas, o fazem em menor grau, comparando-se com os cantos recolhidos por Machado Filho. Essa situação nos leva a crer que o processo de desaparecimento desses cantos de trabalho se deu aliado ao desaparecimento das práticas sociais que os sustentavam e ainda que foram se aportuguesando na medida em que perdiam itens lexicais de origem africana.

A comparação entre os registros realizados em 1928 e 2001 nos revelam que, embora deteriorados pelos processos de aportuguesamento e desafricanização pelos quais passaram, os vissungos confirmam, à semelhança de outros falares africanos presentes no sudeste brasileiro, a existência de um falar africano na região de Diamantina. O sistema de escravidão na região e o tráfico que trouxe os bantos para as Minas Gerais preservaram por um período uma língua africana de características bantas na região, constituída majoritariamente pelo

umbundo. É possível afirmar que a língua africana na região diamantina foi altamente reforçada pelos africanos escravizados embarcados no porto de Benguela no final do século XVIII. A unanimidade na presença de elementos lexicais das línguas bantas nessas cantigas reforçam tal afirmação. Os cantos nos ajudam ainda a reconstituir a visão de mundo dos escravos, recuperando a historicidade dos grupos étnicos de origem africana aportados no Brasil.

Os cantadores dos vissungos pertenciam a mais de uma comunidade de fala e mantiveram suas línguas que, num dado momento, foram utilizadas na conversação, mantendo-se, posteriormente, apenas nos cantos. Com o tempo, mantiveram seus rituais, mas criaram seus próprios cantos, mesclando palavras das várias línguas, provenientes dos escravos de etnias diferentes. Os falares africanos manifestados nos vissungos são remanescentes de línguas que se mantiveram no Brasil no período do tráfico e hoje, em Diamantina, estão extintas, transformadas em obsolescências presentes num falar ritualizado, ligado aos cantos, mas improdutivo.

O grau de desgaste da língua africana na região é avançado. Os cantadores que puderam servir à pesquisa de Nascimento (2003), há 15 anos atrás, já se lembravam de muito pouco e havia alguma divergência entre eles. Atualmente, a região do Serro, por exemplo, conta apenas com a figura de Seu Ivo Silvério Rocha, que tornou-se um ícone da presença africana na região, mas que já não tem com quem partilhar sequer as memórias dessas cantigas ou dos momentos comunitários que as faziam brotar.

A morte dos vissungos está atrelada a uma série de fatores, de ordem política e social, como ocorre com a morte de tantas línguas minoritárias hoje sufocadas. Já que o defunto é levado pelo carro funerário; o garimpo já não acolhe ao mesmo tempo tantos sujeitos e dores junto; já que beber e cantar virou coisa do diabo; já que a língua do outro é que me trará prestígio e notoriedade; já que meu filho não se senta mais comigo ao pé da fogueira, já que eu canto de cá e ninguém responde de lá, meu canto vai se calando.

Os vissungos morreram. Nada de noite enluarada regada à álcool, nada do canto dos amigos para embalar e traçar o bom caminho para o morto. Mas a África ensina que a morte não é o fim da vida. O morto continua entre seus descendentes, que tem para com ele obrigações e responsabilidades. E herança, deixou? A herança dos vissungos são os preciosos registros realizados por Machado Filho e Nascimento. Eles ajudam a rever trajetórias, contar histórias e, porque não, a escrever o futuro. Como palavras-força, ligam o Brasil e o brasileiro a seus ancestrais, e devem permanecer por meio da arte e da valorização da cultura local; por meio de transcrições que ressignifiquem esses cantos e os façam ressuscitar numa nova

realidade cultural; por meio do trabalho poético proporcionado pela música, pelo conto, pelo teatro, recriando os cantos e fazendo com que sua função simbólica seja preservada, transformando-os em objeto de memória que remonta a um tempo que, misteriosamente, embora não tenha sido por ele vivido, faz parte da constituição do atual povo brasileiro.

Além dessas possibilidades, ainda se pode imaginar que em algum rincão da enorme e diversa África ainda haja uma lavra distante, em que mulheres e homens cantam e trabalham. Sim, vale a pena sugerir pesquisas que considerem o que se canta do lado de lá do Atlântico enquanto se trabalha e o que foi cantado aqui, por tantos povos e línguas no tempo da rica Diamantina.

E já que a voz tem o poder de curar, assim como também de amaldiçoar ou de inaugurar a realidade, gritemos: Que a voz não se cale e que os cantos permaneçam, ganhando novas formas, vida e cores, perpetuando-se no tempo, ligando os que nunca estiveram separados, fazendo-nos compreender Brasil e África.

REFERÊNCIAS

- ALEIXO, Ricardo. Vissungos. **O Tempo**. 25 de julho de 2001. Magazine.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato do viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Os africanos e as falas africanas no Brasil. In.: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa. **África-Brasil: caminhos da língua portuguesa**. São Paulo: Unicamp, 2009.
- ALKIMIN, Tânia; TARALLO, Fernando. **Falares Crioulos: Línguas em contato**. São Paulo: Ática, 1987.
- ANDRADE, Rudá Kocubej. Vissungo e Angu: História e memórias dos moinhos de fubá do alto Jequitinhonha. **Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 44, 2013.
- BONVINI, Emilio. Línguas africanas e português falado no Brasil. In. FIORIN, José Luiz, PETTER, Margarida. **África no Brasil: a formação da língua portuguesa**. São Paulo: Contexto, 2013
- BRASIL, I. B. G. E. **Instituto Brasileiro de geografia e Estatística**. Censo Demográfico 2010.
- CAMP, Marc-Antoine. **Gesungene Busse: Praxis und Valorisierung der afro-brasilianischen vissungo in der Region von Diamantina, Minas Gerais**. Studentendruckerei, 2006.
- CAMP, Marc-Antoine. A língua cantada do vissungo. **Bulletin-Société suisse des américanistes**. nº 72, p.71-77, 2010.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1939.
- CARVALHO, José Jorge de. **Um panorama da música Afro-Brasileira. Dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba**. Brasília: CESPE/UnB, 2000.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia**. Salvador, Centro de Estudos Baianos/UFBA, nº 89, 1980.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks Editora, 2005.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Português no Brasil, uma intromissão nessa história. In.: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa. **África-Brasil: caminhos da língua portuguesa**. São Paulo: Unicamp, 2009.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. A propósito do que dizem os vissungos. **Cantos Afrodescendentes - Vissungos - Suplemento. Edição Especial**. Belo Horizonte: Secretaria do Estado de Minas Gerais, 2008.

CÂMARA, Andrea Albuquerque Adour da. **Vissungo: o cantar banto nas Américas**. 191f. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

DORIAN, Nancy C. **Investigating obsolescence: Studies in language contraction and death**. Cambridge University Press, 1992.

DORIAN, Nancy. Linguistic and Ethnographic Fieldwork. In.: FISHMAN, Joshua. **Handbook of language and Ethnic identity**. New York: Oxford University, 1999.

DIAS, Padre Pedro. **Arte da Lingua de Angola, oferecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãe, e Senhora dos mesmos Pretos**. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

FISHMAN, Joshua. **The rise and fall of the ethnic revival**. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 1985.

FISHMAN, Joshua. **Reversing language shift**. Clevedon, Philadelphia, Adelaide: Multilingual Matters, 1991.

FISHMAN, Joshua. Sociolinguistic Perspective. In.: FISHMAN, Joshua. **Handbook of language and Ethnic identity**. New York: Oxford University, 1999.

FISHMAN, Joshua. Why is it so Hard to Save a Threatened Language? In.: FISHMAN, Joshua. **Can threatened languages be save?** Clevedon, Buffalo, Toronto, Sydney: Multilingual Matters, 2001.

GIOVANNINI JÚNIOR, Oswaldo. Mineiridade no modernismo: Aires da Mata Macjado e o registro dos vissungos. **Revista Científica Vozes dos Vales**. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. n° 6, ano III, out., 2014.

GNERRE, Maurício. O corpus dos vissungos de São João da Chapada. In. SAMPAIO, Neide Freitas (org.). **Vissungos: Cantos afro-descendentes em Minas Gerais**. Belo Horizonte, Viva Voz, 2009, p. 55-66.

GREENBERG, Joseph. **The languages of Africa**. Bloomington, Indiana University, 1966.

GRIMES, B. F. **Ethnologue: Languages of the World**. Dallas (Texas): Summer Institute of Linguistics, 1996.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, n.º 43, novembro 1995, pp. 26-44

KUBIK, Gerhard. **Extensionen afrikanischer kulturen in Brasilien**. Vol. 13. Edition Herodot, 1991.

LASMAR, Jorge. **A Diamantina de Dona Sara, São João da Chapada e do Padre Belchior**. Contagem: Del Rey, 2011.

LAYTANO, Dante de. **Os africanismos do dialeto gaúcho**. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, 1936.

LUCAS, Glaura. Garimpando os vissungos no século XXI. In: SAMPAIO, Neide Freitas (org.). **Vissungos: Cantos Afro-descendentes em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2009.

LUCCHESI, Dante. O português afro-brasileiro: as comunidades analisadas. In: Lucchesi, Dante, Baxter, Alan N. & Ribeiro, Ilza (eds.) **O Português Afro-Brasileiro**. Bahia: EDUFBA, 2009.

LUCCHESI, Dante. A hipótese do substrato no contexto da história sociolinguística do Português Popular do Brasil. **Linguística**, Montevideo, v. 30, n. 2, dic. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2079-312X201400020009&lng=es&nrm=iso>. Acesso em 25 de maio de 2016.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. **O negro e o garimpo em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **A construção do imobiliário do mundo e da mente: linguagem, cultura e categorização**. In: MARCUSCHI, L.A. Cognição, linguagem e práticas interacionais. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Lucdrna, 2007, p. 124-145.

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e Cultura Afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2014.

MELLO, Heliana Ribeiro de. Português padrão, português não padrão e a hipótese do contato linguístico. In.: ALKIMIN, Tânia Maria. **Para a história do Português Brasileiro**. São Paulo: Humanitas/USP, 2002.

MENDONÇA, Cecília de. **A coleção de Luiz Heitor Corrêa de Azevedo: música, memória e patrimônio**. 134 f. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

MENDONÇA, Renato de. A. **Influência Africana no Português do Brasil**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1935.

MENDONÇA, Renato de. **O português do Brasil: origens, evolução, tendências**. São Paulo: Civilização brasileira, 1936.

MILROY, Lesley. **Language and social networks**. Oxford: Blackwell, 1980.

MOSELEY, Christopher. **Entrevista a Unesco Cada Idioma es un universo mental estruturado de forma única**, de 18 de fevereiro de 2009. Disponível em: <http://www.unesco.org>. Acesso em: 21 jan. 2016

NARO, Anthony Julius; SCHERRE, Maria Marta Pereira. **Origens do Português Brasileiro**. São Paulo: Parábola, 2007.

NASCIMENTO, Lúcia Valéria do. **África do Serro Frio, vissungos: uma prática social em extinção**. 129f. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

NEGRÃO, Esmeralda Vailati; VIOTTI, Evani. Contato entre quimbundo e português clássico: impactos na gramática de impessoalização do português brasileiro e angolano. **Linguística**, v. 30, nº 2, p. 289-330, 2014.

OLIVEIRA, Amanda Sônia Lopez de. **Palavra Africana em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2009.

ORLANDI, Eni P. Processo de descolonização linguística: as representações da língua nacional. In: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa (org.). **África-Brasil: caminhos da língua portuguesa**. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

PEIXOTO, António da Costa. **Obra nova de língua geral de Mina de António da Costa Peixoto: Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora publicado e apresentado por Luís Silveira**. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944.

PETTER, Margarida Maria Taddoni. Línguas africanas no Brasil. In: CARDOSO, Suzana Alice Marcelino et al. **Quinhentos anos de história linguística do Brasil**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, 2006.

PRADO JR. Caio. **História econômica do Brasil**. 17 ed. São Paulo: Brasiliense, 1974.

QUEIROZ, Sônia. Vozes da África em terras diamantinas. **Cantos Afrodescendentes - Vissungos - Suplemento. Edição Especial**. Belo Horizonte: Secretaria do Estado de Minas Gerais, 2008.

QUEIROZ, Sônia. Vissungos: Cantos afro-descendentes de morte e vida. In: SAMPAIO, Neide Freitas (org.). **Vissungos: Cantos Afro-descendentes em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2009.

RAIMUNDO, Jacques. **O elemento afro-negro na língua portuguesa**. Renascença editora, 1933.

RAIMUNDO, Jacques. **O negro brasileiro: e outros escritos**. Editora Record, 1936.

RIBEIRO, Patrícia Rafaela Otoni; LACERDA, Patrícia Fabiane Amaral. Variação, mudança e não mudança linguística: ressignificando o conservadorismo linguístico no português do Brasil. **Revista Linguística do Programa de Pós Graduação em Linguística da UFRJ**. vol. 09, nº2, Dez. 2013.

ROCHA, José Joaquim da. **Geografia Histórica da Capitania de Minas Gerais. Descrição geográfica, topográfica, histórica e política da capitania de Minas Gerais. Memória histórica da capitania de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1994.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, 1977.

ROMAINE, Suzanne. Pidgins, Creoles, immigrant, and dying. In.: DORIAN, Nancy C. **Investigating obsolescence: Studies in language contraction and death**. Cambridge University Press, 1992.

ROSA, João Guimarães. **Discurso de posse Academia Brasileira de Letras**. 16/11/1967. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/joao-guimaraes-rosa/discurso-de-posse>. Acesso em 12 de março de 2016.

SAMPAIO, Neide Freitas. **Por uma poética da voz africana: Transcultações em romances e contos africanos e em cantos afro-brasileiros**. 334f. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

SAMPAIO, Neide Freitas. A força da palavra nos vissungos. In: SAMPAIO, Neide Freitas (org.). **Vissungos: Cantos Afro-descendentes em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2009, p. 73-80.

SCHNEIDER, J.T. **Dictionary of African Borrowings in Brazilian Portuguese**. Hamburg: Helmut Buske, 1991.

SEGURA, Luísa; SARAMAGO, João. **Variedades dialectais portuguesas**. Biblioteca Nacional, 2001.

SIEGEL, Jeff. Substrate influence in creoles and the role of transfer in second language acquisition. In: **Studies in Second Language Acquisition**, Cambridge, v. 25, nº 2, p. 185-209, 2003.

SILVA, Thaís Cristófar. Mudança Linguística ou Morte de Língua? **Revista do Museu Antropológico** - UFG. Goiás. Volumes 5-6, Número. 1, pp 55-73, 2002.

SIMÕES, Everton Machado. **África banta na região diamantina**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Dissertação. Universidade de São Paulo, 2014.

SOARES, Inês Virgínia Prado. Cidadania cultural e direito à diversidade lingüística: a concepção constitucional das línguas e falares do Brasil como bem cultural. **Revista Internacional de Direito e Cidadania/Instituto Estudos Direito e Cidadania**, v. 1, n. 1, 2008.

SPENCER, John. Colonial Language Policies and their Legacies in Sub-Saharan Africa. In: FISHMAN, Joshua. **Advances in language planning**. Paris: Mouton, 1974.

SPÍRITO SANTO, Antônio José do. **Na Lapa de Makemba- Vissungos do Tijuco: O translado fantástico da música morta-viva**. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/35519900/Lapa-de-Makemba-Notas-etnologicas-sobre-uma-viagem-musica-africana-do-Brasil-adentro#scribd>, 2010.

TARALLO, Fernando. **A Pesquisa Sociolinguística**. São Paulo: Ática, 1986.

TAULI, Valter. The theory of language planning. In: FISHMAN, Joshua. **Advances in language planning**. Paris: Mouton, 1974.

TERRA deu Terra come. Documentário. Direção Rodrigo Siqueira. Brasil: 7 Estrelo Filmes, 2010, 88 min.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

UNESCO, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. **Atlas de las lenguas em peligro en el mundo**. Disponível em: <http://www.unesco.org>. Acesso em: 21 jan. 2016.

WOOLARD, Kathryn A. Language convergence and language death as social processes. In: DORIAN, Nancy C. **Investigating obsolescence: Studies in language contraction and death**. No. 7. Cambridge University Press, 1992, p. 355-368.

VERÍSSIMO, Antônio Crispim. Antônio Crispim Veríssimo: Mestre de Vissungo. In: **Cantos Afrodescendentes - Vissungos - Suplemento. Edição Especial**. Belo Horizonte: Secretaria do Estado de Minas Gerais, 2008.

VOGT, Carlos; FRY, Petter. **Cafundó: a África no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ASSIS JÚNIOR, A de. **Dicionário Kimbundo-Português**. Luanda: Argente, Santos e Cia Ltda, [s.d.].

CAMPBELL, Lyle; MUNTZEL, Martha C. The structural consequences of language death. In: DORIAN, Nancy C. **Investigating obsolescence: Studies in language contraction and death**. No. 7. Cambridge University Press, 1992, p. 181-198.

CARBONI, Florence. Vozes do silêncio: considerações sobre a linguagem dos cativos no Brasil. **Organon**, v. 23, n. 47.

DANIEL, H. Etaungo. **Dicionário porguês-umbundo**. Luanda: Mayamba, 2010.

EVARISTO, Maria. **Irmãos de cor e de fé: a herança africana reconstruída através do “parentesco ritual” da Irmandade do Rosário em Vila Rica**. Anais dos Simpósios da ABHR 13, 2012.

FERNANDES, João. NTONDO, Zavoni. **Angola: Povos e línguas**. Luanda: Editorial Nzila, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio-século XXI**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

HOENIGSWALD, Henry M. Language obsolescence and language history: Matters of linearity, leveling, loss, and the like. In: DORIAN, Nancy C. **Investigating obsolescence: Studies in language contraction and death**. No. 7. Cambridge University Press, 1992, p. 347-354.

HYMES, Dell. **Foundations in Sociolinguistics: an ethnographic approach**. London: Tavistock Publications Limited, 1977.

ILARI, Rodolfo, BASSO, Renato. **O português da gente: a língua que estudamos, a língua que falamos**. São Paulo: Contexto, 2007.

MALUMBU, Moisés. **Gramática da Língua Umbundu**. Roma: Vivere in, 2007

QUEIROZ, Sônia. **Pé preto no barro branco. A língua dos negros de Tabatinga**. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

SEYFERTH, Giralda. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Editora Peirópolis, 2002.

VALENTE, P. José Francisco. **Gramática Umbundo: a língua do centro de Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964.

WILSON, Ralph. **Dicionário português-umbundo**. Angola: Tipografia do Dondi, 1954

ANEXO 1 - Quadro lexical dos vissungos

Palavra	Origem	Escrita na língua de origem	Significado	Classe	Ano	Ocorrências	Canto
acoêto	banto/ umbundo	ukueto	compaheiro	N	1928	1	3
Adonde	Portuguesa	aonde	**	Adv.	1928	2	62
Ajuda	Portuguesa	ajuda	**	V	1928	1	58
Amburo	Desconhecida	*	*	*	1928	1	15
amuna	Desconhecida	*	*	*	1928	1	31
Amundá	banto/ umbundo	omunda	montanha morro	N	1928	5	18
Anda	Portuguesa	anda	**	V	1928	2	13
andambi	banto/umbundo	ondambi	mulher	N	1928	2	7
angananzambê	banto/kimbundo	nzambi	deus	N	1928	3	1
angananzambê-opungo	banto/kimbundo	nzambi-pungo	deus	N	1928	2	2
angira/ ongira congira	banto/kimbundo	onjila	caminho	N	1928	3	52
anguê	banto/ umbundo	ongue	tigre	N	1928	2	28
anzambi	banto/kimbundo	nzambi	deus	N	1928	1	1
anzandoiola / zandaiola	banto/kimbundo	nzambi	deus	N	2001	2	1, 10
aquenhe verome	banto/umbundo	akuenje velombe	capataz segurança	N	1928	1	45
ara	Desconhecida	*	*	*	1928	1	45
arengá	Desconhecida	*	*	*	1928	3	49
aribu	Portuguesa	urubu	**	N	1928	3	58
aringa	Desconhecida	*	*	*	2001	1	37
arurina	Desconhecida	*	*	*	2001	2	10
assomá	banto/umbundo	ossoma	soba (autoridade tradicional)	*	1928	2	26
atiuana	Desconhecida	*	*	*	1928	1	52
atundo	Desconhecida	*	*	*	1928	1	22
auá	Portuguesa	água	**	N	1928	27	54, 60, 65

ave Maria	Portuguesa	ave maria	**	N	1928	3	1, 2
ave maria	Portuguesa	ave maria	**	N	2001	1	1
bambi	banto/ umbundo	ombambi	frio/veado	N	1928	1	22
banguê	Desconhecida	*	*	*	2001	2	17
bangüê	banto/kimbundo	mbangala	Vara	N	2001	1	17
banzê	Desconhecida	*	*	*	2001	1	10
baranco	Portuguesa	branco	homem português	N	1928	2	21
bari	Portuguesa	barril	**	N	2001	2	67
barri	Portuguesa	barril	**	N	1928	2	57
barundo	banto/umbundo/ kimbundo/ kicongo	ombalo/ mbalo umbalo	senhor	N	1928	3	24, 37
bebê	Portuguesa	beber	**	V	1928	2	54
bebê	Portuguesa	beber	**	V	2001	2	1
boi	Portuguesa	boi	**	N	1928	3	58
bonita	Portuguesa	bonita	**	A	1928	1	21
boroquê	Desconhecida	*	*	*	1928	3	40
buraquim	Portuguesa	buraquinho	**	N	1928	1	4
cabá	Portuguesa	acabar	**	V	1928	3	61
cacariacô	onomatopeia - canto do galo	*	*	*	1928	2	3
cachoerê	Portuguesa	cachoeira	**	N	1928	2	45
cacumbi	Desconhecida	umbundo/ekumbi	Sol		1928	2	14
cacunda	banto/Umbundo/ kimbundo	ekunda/kunda	costas	N	1928	4	59, 62
caiu	Portuguesa	caiu	**	V	1928	1	60
calunga	banto/umbundo/k imbundo/ quicongo	kalunga/okalunga	mar	N	1928	2	1, 33, 50
calunga	banto/umbundo/ kimbundo/ quicongo	kalunga/okalunga	mar	N	2001	6	1, 54
cambrocotó	banto/kimbundo	kimbolokoto	verruca	N	1928	2	30

camera	Desconhecida	*	*	*	1928	1	1
campo	Portuguesa	campo	**	N	1928	1	12
camporra	Desconhecida	*	*	*	2001	2	8
camundá	banto/umbundo	okamunda	montanha pequena, montanhazinha	N	1928	4	48
candamburo	banto/ umbundo	ekondombolo/ ocikondombolo	galo	N	1928	1	8
candandumba	Desconhecida	*	*	*	1928	2	20
candimba	banto/umbundo	kandimba	coelho	N	1928	2	47
candira	banto/umbundo	kalila	chorar	V	1928	2	32
candoca	Desconhecida	*	*	*	1928	2	44
canenecô	Desconhecida	*	*	*	1928	1	30
canera	Desconhecida	*	*	*	2001	1	1
canero	Desconhecida	*	*	*	1928	2	29
cangira	banto/umbundo	ongila	caminho	N	1928	4	54
cangúia	banto/umbundo/ kimbundo	onguya/nguia	agulha	N	1928	4	30
canjojo	banto / umbundo/ kimbundo	onjonjo/ kanzonzo	beija-flor	N	1928	4	6
cantou	Portuguesa	cantou	**	V	1928	8	3
canunga	banto/umbundo kimbundo quicongo	kalunga/okalunga	mar/morte	N	2001	3	1, 10
capicovite	Desconhecida	*	*	*	1928	1	20
capoa	Desconhecido	*	*	*	2001	3	11
capombo	Desconhecida	*	*	*	1928	1	29
capuco	Desconhecida	*	*	*	1928	1	52
capuro	Desconhecida	*	*	*	1928	1	42
caracará	tupi-guarani	caracará	ave da família dos falconídeos	N	1928	1	58
caran	Desconhecida	*	*	*	2001	1	1
cariocanga	banto/umbundo	ukai okanga	cozinheiro	N	1928	2	20
carumina	banto/ umbundo	ukai emina	moça nova	N	1928	1	10

catá	Desconhecida	*	*	*	1928	3	36
catiaua	Desconhecida	*	*	*	1928	1	31
caturinga	banto/umbundo	oku linga	fazer	V	1928	2	37
catussira	Desconhecida	*	*	*	1928	1	16
cavalo	Portuguesa	cavalo	**	N	1928	10	13, 58
caveia	Banto	caveia	O que é lá	Int.	1928	2	3, 40
céu	Portuguesa	céu	**	N	1928	13	3, 34, 55
chama	Portuguesa	chama	**	V	2001	4	1, 10
chamô	Portuguesa	chamou	**	V	2001	1	53
chega	Portuguesa	chegar	**	V	2001	2	5
chicondó	Desconhecida	*	*	*	1928	2	15
chora	Portuguesa	chorar	**	V	1928	13	22, 31, 62, 65
chora	Portuguesa	chorar	**	V	2001	7	20
chorano	Portuguesa	chorando	**	V	1928	1	12
choranu	Portuguesa	chorando	**	V	2001	2	10
cocondoca	Desconhecida	*	*	*	1928	1	15
coi	Desconhecida	*	*	*	1928	2	51
coipite	Desconhecida	*	*	*	1928	2	35
com	Portuguesa	com	**	Prep.	1928	7	57, 64
com	Portuguesa	com	**	Prep.	2001	8	64
combaro	banto/ umundo/ kimbundo	ombala / mbala	capital povoação	N	1928	5	37, 38, 53
combera	banto/umbundo	ombela	chuva	N	1928	1	5
come	Portuguesa	comer	**	V	1928	3	13, 47
congá	banto/ umbundo	ukonga	cabaça com gargalo/garrafa	N	1928	3	19
congo	Desconhecida	*	*	*	1928	1	9
congoá	banto/ umbundo	ukonga	cabaça com gargalo/garrafa	N	1928	1	19

copicondei	Desconhecida	*	*	*	2001	1	10
cor	Portuguesa	cor	**	N	2001	2	5
corofeca	banto/umbundo	ofeka	nação	N	1928	1	40
corongira	Desconhecida	*	*	*	1928	1	6
côsa	Portuguesa	coisa	**	N	1928	1	43
couve	Portuguesa	couve	**	N	1928	1	47
couverá	Portuguesa	couve	**	N	1928	1	47
covicara	Desconhecida	*	*	*	1928	2	22
covite	Desconhecida	*	*	*	1928	1	15
cozinheiro	Portuguesa	cozinheiro	**	N	2001	3	30
crioula	Portuguesa	crioula	**	N	1928	1	22
Cristo	Portuguesa	Cristo	**	N	1928	4	3
cu	Portuguesa	com	**	Prep.	1928	7	54
cuatiá	banto/umbundo	okucha	amanhecer	V	1928	2	27
cuatiara	banto/umbundo	kuacha	amanheceu	V	1928	2	27
cum	Portuguesa	com	**	Prep.	1928	3	1, 2, 24
cumbara	Desconhecida	*	*	*	2001	2	53
cumbaro	Desconhecida	*	*	*	2001	1	1
cumbaruá/ cumbarauê	Desconhecida	*	*	*	2001	5	10, 53
cumê	Portuguesa	comer	**	V	1928	1	58
cundero	Desconhecida	*	*	*	2001	1	1
curiacuca	banto/umbundo	oku lia/kuku/okulo wa kuka	comer/avô/ velho	V / N	1928	1	64
curiamdamba	banto/umbundo	ukulo wendamba	velho	N	2001	1	64
curiandamba	banto/umbundo	ukulo wendamba	velho	N	1928	2	40, 64
curietô	Desconhecida	*	*	*	1928	1	27
curietô	Desconhecida	*	*	*	2001	1	42

curima	banto/umbundo	oku lima	cultivar	V	1928	6	33, 53
dandaiê	Desconhecida	*	*	*	2001	2	1
dandaiola	Desconhecida	*	*	*	2001	1	1
de	Portuguesa	de	**	Prep.	1928	12	58, 61
dendengá	Desconhecida	*	*	*	1928	2	26
deus	Portuguesa	deus	**	N	2001	2	18
devera	Portuguesa	devera	**	Adv.	1928	3	43, 55, 62
dia	Portuguesa	dia	**	N	1928	4	3, 23, 61
dirá	Portuguesa	dirá	**	V	2001	1	53
disse	Portuguesa	disse	**	V	1928	3	57
do	Portuguesa	do	**	Prep. Art.	1928	7	43, 59, 64
dois	Portuguesa	dois	**	Num.	1928	2	57
dono	Portuguesa	dono	**	N	1928	1	64
dono	Portuguesa	dono	**	N	2001	2	64
doriá	Desconhecida	*	*	*	2001	3	17
dorindoi	Desconhecida	*	*	*	1928	1	39
dorindondá	Desconhecida	*	*	*	1928	2	39
dorindondã	Desconhecida	*	*	*	1928	1	39
dorindondim	Desconhecida	*	*	*	1928	1	39
dunduriê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	2
Duro	Portuguesa	Nome de uma mina	**	N	1928	2	23
é	Portuguesa	é	**	V	1928	11	20, 55, 58, 62
em pé	Portuguesa	em pé	**	Adv.	1928	3	13
essa	Portuguesa	essa	**	P	2001	1	17
eu	Portuguesa	eu	**	P	1928	3	20
eu	Portuguesa	eu	**	P	2001	6	20, 53

fala	Portuguesa	fala	**	V	1928	2	21
falta	Portuguesa	falta	**	N	1928	2	58
fazê	Portuguesa	fazer	**	V	1928	2	44
fero	Desconhecida	*	*	*	1928	1	46
foi	Portuguesa	foi	**	V	1928	16	23, 55, 57
foi	Portuguesa	foi	**	V	2001	7	67
fonte	Portuguesa	fonte	**	N	1928	5	57
fundo	Portuguesa	fundo	**	N	2001	8	67
fura	Portuguesa	fura	**	V	1928	3	4
galinahá	Portuguesa	galinha	**	N	1928	1	24
galo	Portuguesa	galo	**	N	1928	8	3
ganhô	Portuguesa	ganhou	**	V	2001	6	10
ganhou	Portuguesa	ganhou	**	V	1928	1	10
garuminina	Portuguesa	ossanji (galo)	Por alusão, galo menina	N	2001	1	10
gavião	Portuguesa	gavião		N	1928	1	58
gemá/ gemê	Desconhecida	*	*	*	2001	3	1, 10
gente	Portuguesa	gente	**	N	1928	2	21, 59
gente	Portuguesa	gente	**	N	2001	1	53
gerê	Desconhecida	*	*	*	2001	1	1
gombê	banto/umbundo	ungombo	sacerdote	N	1928	3	56, 64
imbanda	banto/umbundo/ kimbundo	ocimbanda/ kimbanda	médico curandeiro	N	1928	3	4, 5
imbandá	banto/umbundo /kimbundo	ocimbanda/ kimbanda	médico curandeiro	N	2001	1	5
indiangara	Desconhecida	*	*	*	1928	1	40
injara	banto/umbundo	onjala	fome	N	1928	4	42, 49, 52
iô	Portuguesa	eu	**	P	1928	13	40, 43, 53
já	Portuguesa	já	**	Adv.	1928	11	3, 10, 23

já	Portuguesa	já	**	Adv.	2001	3	10
Jambá	banto/ umbundo/ kimbundo	onjamba	Devido o valor do marfim, associavam o termo a ouro (elefante)	N	1928	4	14, 16
jamundá	Desconhecida	*	*	*	2001	4	18
João	Portuguesa	nome próprio	**	N	1928	3	60
Jom	Desconhecida	*	*	*	1928	1	9
Jomarê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	9
Juguetê	Desconhecida	*	*	*	2001	3	11
jurai	Portuguesa	jurai	**	V	2001	1	17
jurei	Portuguesa	jurei	**	V	2001	1	17
lá	Portuguesa	lá	**	Adv.	1928	3	63
lamba	banto/umbundo/ kimbundo	elamba/rilamba	pobreza/ infartúnio	N	1928	7	41, 61
lambari	Portuguesa	lambari	**	N	1928	6	30
lambari	Portuguesa	lambari	**	N	2001	4	30
lambu	Desconhecida	*	*	*	1928	1	44
leva	Portuguesa	levar	**	V	1928	5	13
licença	Portuguesa	licença	**	N	2001	1	64
língua	Portuguesa	língua	**	N	1928	2	21
mãe	Portuguesa	mãe	**	N	1928	2	12, 38
maianê	Portuguesa	Expressão "a mãe ué"	A expressão representa choro.	*	1928	1	46
maiauê	Portuguesa	Expressão "a mãe ué"	A expressão representa choro.	*	1928	1	38
maiuê	Portuguesa	Expressão "a mãe ué"	A expressão representa choro.	*	1928	1	9
mamãe	Portuguesa	mamãe	**	N	1928	3	17, 46
mamãe	Portuguesa	mamãe	**	N	2001	3	17
Mané	Portuguesa	Manoel	**	N	1928	2	63

manga	Desconhecida	*	*	*	2001	6	8, 10
mangorombô	Desconhecida	*	*	*	1928	1	14
manheceu	Portuguesa	amanheceu	**	V	1928	2	3
mapiá	banto/umbundo	yapiá	pronto, maduro	Adj.	1928	1	14
mara	Desconhecida	*	*	*	1928	1	42
maracoti	Desconhecida	*	*	*	2001	1	40
maranê	Desconhecida	*	*	*	1928	6	40
marauêi	Desconhecida	*	*	*	2001	1	10
Maria de Ouro Fino	Portuguesa	nome próprio	**	N	1928	1	22
Maria Gombé	Portuguesa	nome próprio	**	N	1928	1	19
matô	Portuguesa	matou	**	V	2001	4	17
mbanda	banto/umbundo kimbundo	ocimbanda/ kimbanda	médico curandeiro	N	1928	2	52
mbanda	banto/umbundo/ Kimbundo	ocimbanda/ kimbanda	médico curandeiro	N	2001	2	5
mdambi	banto/umbundo	ondambi	mulher	N	1928	2	53
mdimba	banto/umbundo	ondimba	coelho	N	1928	1	42
mdori	Desconhecida	*	*	*	1928	4	25
me	Portuguesa	me	**	P	1928	6	57, 61
me	Portuguesa	me	**	P	2001	11	1, 8, 10, 54
memo	Portuguesa	mesmo	**	Adv.	1928	3	20
memo	Portuguesa	mesmo	**	Adv.	2001	4	20
mendê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	23
mentira	Portuguesa	mentira	**	N	1928	1	55
mera	Desconhecida	*	*	*	1928	1	41
mera anguiá	banto/kimbundo	eme ngarianga	sou o primeiro	N	1928	1	41
meu	Portuguesa	meu	**	P	2001	2	18
mgongo/ngongo	banto/umbundo kimbundo	ongongo	terra	N	1928	2	62

mia	Portuguesa	minha	**	P	1928	6	13, 38
mico	Desconhecida	*	*	*	2001	1	1
milhambará	Desconhecida	*	*	*	1928	1	44
mina	Desconhecida	*	*	*	2001	6	8, 10
minha	Portuguesa	minha	**	P	2001	1	53
minino	Portuguesa	menino	**	N	1928	1	63
mitombo	Desconhecida	*	*	*	1928	1	15
moço	Portuguesa	moço		N	1928	1	64
mondongo	Desconhecida	*	*	*	1928	2	17
mundo	Portuguesa	mundo	**	N	1928	1	43
munha	Desconhecida	*	*	*	1928	2	42
muriquinho	Banto	mulequinho	**	N	1928	1	62
mutenguê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	37
na	Portuguesa	na	**	Prep. Art.	1928	7	57
não	Portuguesa	não	**	Adv.	2001	1	11
nasceu	Portuguesa	nasceu	**	V	1928	2	3
nda	Desconhecida	*	*	*	1928	3	36
nesta	Portuguesa	nesta	**	Prep. P	2001	1	10
nguenda	banto / umbundo/ kimbundo	oku enda/ okuenda	andar /ir	V	1928	4	13, 15, 31, 43
no	Portuguesa	no	**	Prep. Art.	1928	15	3, 55, 59, 61
nossa senhora	Portuguesa	nossa senhora	**	N	2001	2	67
Noss'Sinhô	Portuguesa	nosso senhor	**	N	1928	2	54
noviô	Desconhecida	*	*	*	2001	5	10
num	Portuguesa	não	**	Adv.	1928	1	22
num	Portuguesa	não	**	Adv.	2001	8	8, 11
odoraiê	Desconhecida	*	*	*	2001	1	10

oenda	banto / umbundo/ kimbundo	oku enda/ okuenda	andar /ir	V	1928	1	15, 17, 33, 35, 51
ogongoevira	banto/umbundo	ongongo	sofrimento	N	2001	3	20, 53
oi	Portuguesa	hoje	**	N	1928	1	23
oia	Portuguesa	olha	**	V	1928	10	34, 63
ombê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	45
ombera	banto/ umbundo	ombela	chuva	N	1928	2	27, 50
ombira	Desconhecida	*	*	*	1928	1	60
ombirê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	60
omboá	Desconhecida	umbundo/ okambua/ ombua	cachorro		1928	2	12
omenhá	banto/kimbundo	omenya	água	N	1928	7	55
onbaro	banto/ umbundo/ kimbundo	ombala / mbala	capital povoação	N	1928	1	23
ondoró	Desconhecida	*	*	*	1928	2	33
ongira	banto/ umbundo/ kimbundo	onjila/ ijila/ njila	caminho estrada	N	1928	5	17, 29, 51, 52,
ongirê	banto/ umbundo/ kimbundo	onjila/ ijila/ njila	caminho estrada	N	1928	2	29
ongombe	banto/umbundo	ongombe	boi	N	1928	11	11, 31, 32, 35, 51
ongome	banto/ umbundo	ongombe	boi	N	2001	4	10
onjó	banto/umbundo/k imbundo/ kicongo	onjo / inzo /nzo	rancho/casa	N	1928	1	33
onuma	Desconhecida	*	*	*	1928	6	28
oroguenda	Desconhecida	*	*	*	1928	1	15
orongoia	Desconhecida	*	*	*	1928	1	30
orongombe	banto/ umbundo	ongombe	boi	N	1928	1	65
orossangi	banto/umbundo/k imbundo	osanji/ sanji	galinha	N	1928	1	24
orrumbê	Desconhecida	*	*	*	1928	2	40
ossemá	banto/umbundo	osema	farinha/fubá	N	1928	1	1
otatê	Desconhecida	umbundo/ tata/ tate	pai		1928	3	60

otchaviê	Desconhecida	*	*	*	2001	1	25
ou	Portuguesa	ou	**	Conj.	1928	2	58
ovê	banto/umbundo	ove	tu	P	1928	3	8
pa	Portuguesa	para	**	Prep.	1928	2	44
Padre-Nosso pade-nosso	Portuguesa	pai nosso	**	N	1928	3	1, 2
pai	Portuguesa	pai	**	N	1928	2	38
pamba	banto/umbundo/ kimbundo	capama/mbamba	forte/mestre	A	1928	2	40
pando	Desconhecida	*	*	*	1928	1	25
pangurá	Desconhecida	*	*	*	2001	4	34
papai	Portuguesa	papai	**	N	1928	3	17, 46
papai	Portuguesa	papai	**	N	2001	3	17
parente	Portuguesa	parente	**	N	1928	2	62
parente	Portuguesa	parente	**	N	2001	3	53
passagêro	Portuguesa	passageiro	**	N	1928	1	12
passiá	Portuguesa	passear	**	V	1928	2	55
pecador	Portuguesa	pescador	**	N	2001	1	53
peta	Desconhecida	*	*	*	1928	1	42
peti	Desconhecida	*	*	*	1928	2	40
pipoquê	banto/umbundo	ocipoke	feijão	N	1928	1	28
pique	Desconhecida	*	*	*	1928	2	51
piquinino	Portuguesa	pequeninho	**	A	1928	3	62, 63
popera	banto/umbundo	oku popela	ajudar	V	1928	2	36
popere	banto/umbundo	oku popela	ajudar	V	1928	3	36
popiá	banto/umbundo	oku popia	falar	V	1928	2	26
pra	Portuguesa	para	**	Prep.	1928	5	54
pru	Portuguesa	para	**	Prep.	1928	7	34, 62

pru	Portuguesa	por	**	Prep.	1928	2	58
pu	Portuguesa	para	**	Prep.	2001	3	1, 53
pu	Portuguesa	pro	**	Prep. Art.	1928	2	33
purugunta	Portuguesa	pergunta	**	V	1928	2	62
puto	Desconhecida	*	*	*	1928	1	13
quando	Portuguesa	quando	**	Conj.	2001	2	53
quatingonçara	Desconhecida	*	*	*	2001	3	20, 53
que	Portuguesa	que	**	Conj.	1928	4	54
queimano	Portuguesa	queimando	**	V	2001	2	8, 10
quemano	Portuguesa	queimando	**	V	1928	1	12
quemou	Portuguesa	queimou	**	V	1928	1	12
quenda	banto /umbundo/ kimbundo	oku enda/ okuenda	andar /ir	V	1928	1	32
quendê	banto /umbundo	kuende	vai (v. ir)	V	1928	2	40, 45, 53
quendê	banto /umbundo	kuende	vai (v. ir)	V	2001	1	8
quenta	Portuguesa	esquenta	**	V	1928	2	59
queremá	Desconhecida	*	*	*	1928	4	14
querideró	Desconhecida	*	*	*	2001	1	64
queriverô	Desconhecida	*	*	*	2001	1	64
quero	Portuguesa	quero	**	V	1928	2	61
qui	Portuguesa	que	**	Conj.	1928	17	57
quilombo	banto/ umbundo kKimbundo	kilumbu	recinto fechado	N	1928	3	38, 62
quindambara	Desconhecida	*	*	*	1928	1	44
quindongo	Desconhecida	*	*	*	1928	4	48
quingombô	banto/umbundo	cingonbo/ tchingombo	quiabo	N	1928	1	24
quirnô	Desconhecida	*	*	*	1928	2	40
quissamba	banto/umbundo	quissama	trouxa	N	1928	1	62

quissonde	banto/umbundo / kimbundo/ kicongo	ocisonde / kisonde /nsonde	formiga	N	1928	4	29
remba	Desconhecida	*	*	*	1928	1	44
rezá	Portuguesa	rezar	**	V	1928	2	28
riabo	Desconhecida	*	*	*	1928	4	13, 34
rietô	Desconhecida	*	*	*	1928	3	44
rirá	banto/umbundo	oku lila	chorar	V	1928	1	9
rongongó	banto/umbundo	ongongo	sofrimento	N	1928	2	45
ronguera	Desconhecida	*	*	*	1928	2	31
rossequê	banto/umbundo	eseke	areia	N	1928	1	16
sá	Portuguesa	sal		N	1928	6	30
sacaná	Desconhecida	*	*	*	1928	1	11
sambá	Portuguesa	sambar	**	V	2001	3	1, 54
sand'ua	banto/umbundo	oku sanda	querer água	V/N	1928	1	11
sanduê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	49
sanguetê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	11
santo	Portuguesa	santo	**	N	2001	1	53
santo antônio	Portuguesa	santo antônio	**	N	2001	1	53
São João	Portuguesa	são joão	**	N	1928	5	55
sar	Portuguesa	sal	**	N	2001	4	30
sarandí	Desconhecida	*	*	*	1928	1	9
seculo	banto/umbundo	sekulo	velho	*	1928	1	1
seculo o cuca	banto/umbundo	sekulo wa kuka	o mais velho	N	1928	7	32
segura	Portuguesa	segura	**	V	2001	2	1
sem	Portuguesa	sem	**	Adv.	1928	8	30
sem	Portuguesa	sem	**	Adv.	2001	4	30
sendê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	49

senguê	banto/umbundo	usenge	mato	N	1928	5	23
senhê	banto/umbundo	osãĩ	lua	N	1928	8	4, 5
sequerendê	Desconhecida	*	*	*	1928	2	7
serena	Desconhecida	*	*	*	1928	1	20
sica	Desconhecida	*	*	*	1928	3	45, 65
sinhô	Portuguesa	senhor	**	P	1928	1	64
sinhora	Portuguesa	senhora	**	P	1928	3	57
siquê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	67
só	Portuguesa	sol	**	N	1928	4	59
soma	banto/umbundo	soma/osoma	senhor	N	1928	4	8, 39
sorerê	Desconhecida	*	*	*	1928	4	65
soriê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	35
sumidô	Portuguesa	sumidouro	**	N	1928	3	61
suspendê	Portuguesa	suspender	**	V	2001	2	34
tá	Portuguesa	está	**	V	1928	3	12
tamanduá	Portuguesa	tamanduá	**	N	1928	2	59
tanto	Portuguesa	tanto	**	Adv.	1928	4	54
tara	Desconhecida	*	*	*	1928	1	28
tatu	Portuguesa	tatu	**	N	1928	2	59
tavira	Desconhecida	*	*	*	1928	7	50
te cá	Desconhecida	*	*	*	2001	5	10
tem	Portuguesa	tem	**	V	2001	5	1, 10, 53
tempo	Portuguesa	tempo	**	N	2001	5	1, 10
têquiombô	Desconhecida	*	*	*	1928	1	46
tera	Desconhecida	*	*	*	1928	6	34
terra	Portuguesa	terra	**	N	1928	1	64

terra	Portuguesa	terra	**	N	2001	5	10, 53, 17
tietê	Desconhecida	*	*	*	2001	1	11
Tijuco	Portuguesa	Tijuco	Nome próprio	N	1928	2	37, 38
tindinha	Desconhecida	*	*	*	1928	2	42
t'inganou	Portuguesa	te enganou	**	V	1928	6	34
tomara	Portuguesa	oxalá	**	Adv.	1928	2	32
tombê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	56
tongo	Desconhecida	*	*	*	1928	1	56
tuá	Desconhecida	*	*	*	2001	4	8, 11
tuara	Desconhecida	*	*	*	1928	1	22
tuca atunda	banto / umbundo/ kimbundo	oku tunda/ kutunda	sair	V	1928	3	22
tuca rima	banto/umbundo	oku lima	cultivar	V	1928	2	45
tuca rira	banto/umbundo	oku lila	vamos chorar	V	1928	2	9, 16
tunguenda	Desconhecida	*	*	*	1928	1	65
tunguetê	Desconhecida	*	*	*	2001	2	8, 11
turi	banto/umbundo	tu li	vamos comer	V	1928	2	14
turira	banto/ umbundo	oku lila	chorar	V	1928	4	14
turó	Desconhecida	*	*	*	1928	2	6
tutimba	banto/umbundo	oku pinga/ tupinga	pedir	V	1928	2	50
uandá	banto/umbundo	owanda wombisi	rede	N	1928	2	63
uanga	banto/umbundo/ kimbundo	owanga/ uánga	feitiçaria/ feitiço	N	1928	4	26
uariá	banto/umbundo	ualia	comeu	V	1928	1	7
uassage	banto/umbundo	osanji	galinha	N	1928	2	22
ucumbi	banto/umbundo	ekumbi	sol	N	1928	5	7, 33, 53
urira	banto/umbundo	kulila	chorar	V	1928	1	42
vai	Portuguesa	vai	**	V	1928	3	22, 62

vamo	Portuguesa	vamos	**	V	2001	2	34
venda	Portuguesa	venda	**	N	1928	1	22
verê	Desconhecida	*	*	*	1928	1	9
vim	Portuguesa	vim	**	V	1928	1	40
vim	Portuguesa	vim	**	V	2001	2	53
vinjanja	Desconhecida	*	*	*	1928	6	27
vinjante	Desconhecida	*	*	*	1928	1	27
vira	Portuguesa	virar	**	V	2001	10	8, 11
virí	Portuguesa	vi	**	V	1928	3	43
visitá	Portuguesa	visitar	**	V	1928	2	55
vita	Desconhecida	*	*	*	2001	1	29
vita	Desconhecida	*	*	*	1928	5	6, 39
Vô	Portuguesa	vou	**	V	2001	2	53
vou	Portuguesa	vou	**	V	1928	2	33
zombá	Desconhecida	*	*	*	1928	1	28

* Não nos foi possível identificar os aspectos dos termos desconhecidos.

** A explicitação do significado dessa palavra, pertencente à língua portuguesa, foi considerada irrelevante.

ANEXO 2 - Vissungos coletados em 1928 - Machado Filho (1943/1985)

Vissungo 1

Otê! Padre Nosso cum Ave Maria, securo camera qui t'Angananzambê, aiô...

Aiô!... T'Angananzambê, aiô!...

Aiô!... T'Angananzambê, aiô!...

É calunga qui tom'ossemá

É calunga qui tom'Anzambi, aiô!...

Fundamento:

O negro, ao começar o trabalho, pede a Deus e a Nossa Senhora que abençoem o seu serviço e a sua comida.

Vissungo 2

Ai! ai! ai! ai!

Pade-Nosso cum Ave-Maria

Qui tá Angananzambê-opungo

Ei! curietê!

Ai! ai! ai! ai!

Pade-Nosso cum Ave-Maria

Qui tá Angananzambê-opungo

Ei! dunduriê ê

Fundamento:

O negro, ao começar o trabalho, pede a Deus e a Nossa Senhora que abençoem o seu serviço e a sua comida)

Vissungo 3

Purru! Acoêto? - Caveia?

Galo já cantou, rê rê

Cristo nasceu

Dia 'manheceu

Galo já cantou

Galo já cantou, rê rê

Cacariacô

Cristo no céu

Galo já cantou

O cantador mestre, chamando: Purru acoêto? (Alá companheiros!) A turma responde:

Caveia? (Que é lá?)

Galo já cantou, rê rê

Cristo nasceu

Dia 'manheceu

Galo já cantou

Galo já cantou, rê rê

Cacariacô

Cristo no céu

Galo já cantou

Vissungo 4

Ai! Senhê!

Ai! Senhê!

Dô imbanda...

Fura buraquim, Senhê...

Fundamento:

O serviço, como sempre, começou alta madrugada. O cantador pede então à lua, que está brilhando no céu, para "furar o buraquinho" do dia.

Vissungo 5

Ai! Senhê!

Ai! Senhê!

Ô... ô imbanda, combera ti, Senhê

Ô... ô imbanda, combera ti, Senhê

Ai! ê... rê rê...

Fundamento:

O serviço começou de magrugada, o cantador pede que o dia comece, pede a intervenção do imbanda (sacerdote, feiticeiro)

Vissungo 6

Canjojo ô vita auê

Canjojo auá...

Canjojo ô vita auê!

Ô canjojo oia vitá, auê!

Corongira vita turó... ia

Fundamento:

É manhãzinha; o beija-flor começa a cantar e o urubu já está procurando carniça.

Vissungo 7

Andambi, ucumbi u atundá,

Sequerendê,

Ucumbi a uariá...

Andambi, ucumbi u atundá!

Fundamento:

O cantador avisa a mulher - ou cozinheira do serviço - que o sol já está muito alto, é hora, pois, do almoço.

Vissungo 8

Ai! ovê, iô,
 Soma ti querê
 Ai! ovê, iô
 Soma candamburro!
 Ai! ovê, iô
 Soma ti querê

Fundamento:

Saudação a um senhor estranho que chega ao serviço, impotente como um galo

Vissungo 9

Otchaviê otchaviê
 Tuca rira com Jomarê
 Pra cum Jom maiuê, ê,
 Aiuê, congo verá, á
 Sarandi di verê,
 Ê ... êrerê, ê.

Fundamento:

Os trabalhadores intimam o visitante a lhes dar alguma coisa - pagar multa.

Vissungo 10

Oi mã Carumina já ganhou

Fundamento:

Ganharam - a multa foi paga.

Vissungo 11

Ô sanguetê tê tê, ô

Qui sand'ua ongombe 'uari

Á sacaná (bis)

Nota 'ua - aua

Fundamento:

Boi querendo água. Os trabalhadores intimam o visitante a lhes dar alguma coisa - pagar multa.

Vissungo 12

Solo:

Ai!

Passagêro quemou campo, auê!

Lôbo-lôbo tá quemano, auê

Oia, mãe Mina tá chorano, auê!

Coro:

Ai! omboê, ai!

Ai! omboá, ê!

Ê... rê-rê... ê

Fundamento:

A mãe-Mina, uma preta velha, está chorando porque um passageiro ateou fogo ao campo, queimando as frutas de lôbo-lôbo que ela apanhava para comer.

Vissungo 13

Solo:

Mia cavalo anda em pé, iôrô!

Mia cavalo come em pé.

O riabo leva o cavalo

Mia cavalo anda em pé.

Coro:

Ei! cavalo!

Purru, cavalo?

Ei! cavalo qui puto ô nguenda

Oiô, cavalo!

Purru, cavalo!

Fundamento:

O negro gaba as qualidades de seu cavalo. Na segunda parte da cantiga, incita-o que ande depressa.

Vissungo 14

Jambá cacumbi quemá,

Turira auê,

Jambá cacumbi quemá,

Mapiá turi,

Turira auê, mapiá

Turira auê, mapiá

Turira auê, mangorombô

Fundamento:

Não nos foi possível obter o argumento dessa cantiga

Vissungo 15**Solo:**

Ai! nguenda auê ê

Ai nguenda auê chicondó

Nguenda, nguenda mitombo

Oroguenda covite auê

Ai nguenda auê, ai

Ai nguenda auê chicondó

Coro:

Oenda cocondoca (bis)

Amburo oê a

Fundamento:

O cantador anima o pessoal a andar depressa.

Vissungo 16**Solo:**

Jambá tuca rirá ô quê

Coro:

Jambá catussira rossequê

Solo:

Rio, rio

Fundamento:

O menino grita para o pai que encontrou um diamante; este responde que o esconda no cascalho e - silêncio!.

Vissungo 17

Papai auê mamãe
Ongira oenda mondongo auê a

Fundamento:

Não houve descrição

Vissungo 18

Oiá amundá,
Oiá amundá
Amundá rirá
Oiá amundá
Oiá amundá

Fundamento:

Fragmento de cantiga de rede, usada também para acompanhar o trabalho de juntar terra em monte no serviço

Vissungo 19

Ei congá ererê congá auê
Ei congá Maria Gombé
Ererê congoá

Fundamento:

Cantiga de rede quando leva defunto

Vissungo 20

Eu memo é capicovite
 Eu memo é cariocanga
 Eu memo é candandumba serena

Fundamento:

O cantador se gaba de suas qualidades.

Vissungo 21

Ó gente,
 Fala língua de baranco, auê
 Ai omboê
 Fala língua de baranco auê.

Fundamento:

O cantador convida os companheiros para falarem "língua de branco", isto é, em português.

Vissungo 22

Ei ê covicará
 Iô bambi
 Tuara uassage ô atundo mera
 Covicara tuca atunda
 D. Maria de Ouro Fino
 Crioula bonita num vai na venda
 Chora, chora, chora só
 Chora,chora, chora só

Fundamento:

Está fazendo frio, a galinha está arrepiada e a crioula bonita, D. Maria de Ouro Fino, está chorando por não poder ir à venda.

Vissungo 23

Auê

Duro já foi senguê

Duro já foi senguê

Dia de oi onbarô aiô mendê

Auê ê ererê

Fundamento:

Duro já foi mato, dia de hoje é comércio. Duro é uma das minas mais antigas de São João da Chapada. Foi descoberta pelo capitão Luís Antônio Homem D'El-Rei. Nela trabalhou numerosa escravaria. O próprio teor da cantiga mostra a importância dessa lavra no desenvolvimento inicial de São João da Chapada.

Vissungo 24

Orossangi

Cum galinahá

Cum quingombô

Cu lôbo lôbo

Barundo uê iá

Barundo uê ererê

Fundamento:

Cantiga irônica referindo-se à comida do patrão: galinha com lôbo-lôbo. O negro diz a mesma coisa no dialeto e em português.

Vissungo 25

Ai! ô Tinguê
 Tinguê canhama,
 Ò Tinguê canhama, auê mdori pando
 Só Tinguê! Ai! Tinguê

Fundamento:

Alude-se aqui a Tinguê Canhama, a respeito de quem corre a lenda que damos a seguir: Certo régulo africano tinha o costume de dar caça aos súditos das tribos próximas, para vendê-los aos traficantes.

Um rei seu vizinho, cujos fiéis estavam sendo perseguidos, sabedor do ocorrido, mandou uma embaixada científicá-lo de que, caso persistisse naquela ação infame, lhe moveria guerra sem tréguas. Chefiava os mensageiros Tinguê Canhama, jovem valoroso príncipe, filho mais velho do rei perseguido.

Desincumbiram-se satisfatoriamente de sua missão e o soba atrevido, depois de ouvi-los respondeu que não só não abandonava o seu baixo mister, como seria capaz de aprisionar e vender ao próprio Tinguê Canhama.

Saiu furioso o príncipe, foi ter o mais depressa possível com seu pai, relatou-lhe o ocorrido e começaram desde logo a reunir os seus guerreiros para marchar contra o infame. Este, por seu lado, preparava-se para levar a efeito sua arriscada ameaça, não por processos bélicos, mas a poder de perfídias e astuciosos ardis.

De posse de um par de algemas finamente tauxiadas, para encobrir sob um belo disfarce a sua verdadeira serventia, algemas que lhe foram fornecidas por um capitão de navio negreiro, conseguiu corromper um dos fiéis de Tinguê Canhama, e seu amigo íntimo, encarregando-o da missão de atraí-lo ao seu amo.

O falso amigo atraiu o príncipe a um lugar deserto e mais ou menos afastado dos acampamentos de seus guerreiros e, apresentando-lhe as algemas, insinuou que eram um belo adereço que fatia magnífico efeito nos braços lisos e bem torneados do príncipe. Pediu que deixasse experimentar e Tinguê Canhama acedeu, ficando algemado. Imediatamente surgiram numerosos guerreiros inimigos, que se achavam ocultos ali por perto e conduziram o infeliz príncipe para bordo de um navio negreiro, a cujo

comandante já o rei o havia vendido. De cambulhada com centenas de outros infelizes, Tinguê Canhama veio ter ao Rio de Janeiro, onde foi vendido em leilão. Passando de dono a dono, acabou por vir ter aos descobertos do Pagão, como escravo da entidade que explorava os terrenos diamantinos, a Real Extração. Aí, durante quase todo o dia, entoava o seu canto de cativo.

Aí, ô Tinguê

Tinguê Canhama

Ô Tinguê Canhama auê mdori pando

Só Tinguê! Ai! Tinguê!

Mas era muito orgulhoso e altivo e a sua revolta, incapaz de atingir os que lhe fizeram mal, recaiu sobre os seus companheiros de infortúnio. Tornou-se mau e violento para com os companheiros de serviço e senzala, aos quais de contínuo maltratava. Isto originou uma revolta surda contra ele, e uma noite os negros o assassinaram na senzala.

Vissungo 26

Uanga ô assomá

Qui popiá,

Qui dendengá

Uanga auê

Uanga ô assomá,

Qui popiá,

Qui dendengá

Uanga auê, ererê

Fundamento:

O trabalhador se queixa de estar com feitiço, por conseguinte não pode trabalhar.

Vissungo 27

Oi! cuatiá,
 Tu cuatiara vinjanja ombera
 O vinjanja, auê, ai, oi
 Oi vinjanja curietô
 Cuatiá
 Tu cuatiara vinjante ombera

Fundamento:

Mulher, sacode as nádegas, que a chuva está a cair.

Vissungo 28

Onuma auê, numa auê,
 Rê rê a
 Numa tara pipoquê,
 Numa tara anguê rezá
 Tuê iá... tuê iá
 Numa tara qui zombá,
 Tuê, iá, tuê, iá
 Numa tara anguê rezá
 Tuê iá

Fundamento:

Não nos foi fornecida tradução

Vissungo 29

Solo:

Capombo, canero vite

Tera quissonde

Ca ni ongira, aiô

Coro:

Iauê!

Ca ni ongirê

Iauê!

Ca ni ongirê

Iauê

Fundamento:

Um negro que ia fugindo encontrou na estrada as formigas carregando pauzinhos.

Vissungo 30

Canenecô!

Cambrocotó, cambrocotó

Cangúia, cangúia, cangúia!

Lambari sem sá,

Lambari sem sá,

Lambari sem sá orongoia!

Fundamento:

Cantiga de caráter insultuoso. Um dos cantadores xinga o outro, que responde no mesmo teor.

Vissungo 31

Tiô, tiô

Chora ongombe ti, uê!

Da ronguera catiaua, auê!

O qui pepa ti amuna qui para ti nguenda,

Que nema, auê!

Chora ongombe, tiuê!

Fundamento:

O veado, perseguido pelos caçadores, corre para o morro a berrar.

Vissungo 32

Ai! tiô, tiôri, tiô!

Candira auê, iá.

Ei! tio-tiô, ri-tiô!

Securo o cuca tu quenda ongombe

Tomara ongombe, candira, auê, iá!

Ai!tiô-tiô, ri-tiô

Fundamento:

O veado, perseguido pelos caçadores, corre para o morro a berrar.

Vissungo 33**Solo:**

Oenda auê, a a!

Ucumbi oenda, auê, a

Oenda auê, a a!

Ucumbi oenda, auê, no calunga.

Coro 1:

Ucumbi oenda, ondoró onjó

Ucumbi oenda ondoró onjó (bis)

Coro 2:

Iô vou oendá, pu curima auê

Iô vou oendá pu curima auê (bis)

Fundamento:

- O sol está entrando, vamo-nos embora para o rancho.
- O sol entrou, vamos para o rancho.
- Eu vou entrar é para a minha faisqueira.

Vissungo 34

Ei ê! Oia pru céu, oia pru céu!

Puru tera riabo t'inganou, muriquim

Puru tera riabo t'inganou, João Inácio!

Oia puru céu!

Puru tera riabo t'inganou

Ai! erêrê...

Fundamento:

Cantiga de mofa ou insulto

Vissungo 35

Ongombe ê ererê, ei!

Oenda coipite oenda sorîê

Ongombe ê ererê, ei!

Oenda coipite oenda sorîê

Ongombe ê ererê, ei!

Fundamento:

Esse vissungo, ao qual nos referimos atrás, a propósito do totemismo de ongombe (boi), apresenta a particularidade de ser cantado, mais ou menos, com as mesmas palavras, em duas melodias diferentes.

Vissungo 36

Nda popere catá, ô Tinguê (bis)

Nda opera ô catá

Tingui á uauê!

Nda popere catá

Tingui á uauê, iá!

Fundamento:

Não conseguimos apanhar o fundamento.

Vissungo 37

Ai! ô ari

Caturinga ô aringa ti!

O Tijuco combaro barundo mutenguê...

Ai! ô ari,caturinga ô aringa ti!

Fundamento:

O cantor se refere a um patrão ou sinhô do comércio do Tijuco.

Vissungo 38

E! mia pai!

Ererê! mia mãe

O Tijuco combaro quilombô maiaue!

Ê lê lê, mia pai, ê

Fundamento:

No quilombo, o negro evoca a lembrança de pai e mãe, que estavam no arraial do Tijuco.

Vissungo 39

Dorindondim, dorindondá

Ô soma Tinguê

Ôi ngongo vitá

Dorindoi! ai, auê!

Dorindondim ôi dorindondã!

Soma Tinguê, oi!

Ngongo vitá

Fundamento:

Não há fundamento.

Vissungo 40

Ê quendê

Ê quendê iô vim de Indiangara

Sô na caveia

Orrimbê iô peti pamba

Ô pamba peti quirnô

Ô curiandamba corofeca

Maranê boroquê

Fundamento:

O negro, contando suas proezas, diz que é Deus no céu e ele na terra. No fim, xinga curiandamba (velho) de corofeca (coisa rim), por não o ajudar a cantar.

Vissungo 41

Solo:

O ô mera anguiá auê (bis)

Lamba, nega anguiá

Lamba, lamba pura, pura caveia

Lamba, mera anguiá

Coro:

É mera anguiá auê

Fundamento:

Não obtivemos o sentido

Vissungo 42

Solo:

Mara mara ndimba, auê ia ia auê

Mdimba urira (bis)

Injara capuro munha,

Tindinha, auê

Peta mara, ô curira

Coro:

Mara, mara ndimba, auê ia ia auê

Ndimba urira

Mara, mara ndimba, aujê ia ia uê

Fundamento:

Uns dizem que se refere à caça de veado, outros à pesca da baleia.

Vissungo 43

Iô viri, iô viri

Côsa do mundo iô viri,

Nguenda devera

Fundamento:

O negro viu assombração e correu.

Vissungo 44

Remba êta, auê,

Remba êta, auê,

Lambu rietô candoca,

Milhambará pa fazê quindambara,

Pá fazê quindambara

Fundamento:

O negro pedindo baeta nova para fazer jaleco, que o seu não presta.

Vissungo 45**Solo:**

Cachoerê rongongó

Cachoerê rongongó

Ara sica ombê

Tuca rima, rima, rima

Tuca, tuca, aquenhe verome

Tuca rima quendê ai.

Coro:

Ei rongongô iorô

Ai!

Tuca rima auê quendê

Ai ererê

Fundamento:

A cantiga se refere a um serviço feito numa cachoeira.

Vissungo 46

Papai auê
 Mamãe, papai, auê
 Iô fero a, siquê
 têquirombô maianê
 a ê, mamãe, ê.

Fundamento:

Clamando saudades dos pais.

Vissungo 47

Candimba come couverá
 Auê-ei
 Como couve candimbá (bis)

Fundamento:

O coelho comendo couve.

Vissungo 48

Camundá quindongo ê
 Ê ererê
 Ê ererê
 Camundá quindongo ê á
 Ôi camundá quindongo
 Ôi camundá quindongo ê
 Ererê ê

Fundamento:

Quando a terra retirada das catas já formou um morro, nos despejos cantam essa cantiga.
 É o que ela diz.

Vissungo 49

Arengá sendê, sendê, nda cucá ai, sanduê rê

Injara, injara, sanduê nda cucá

Fundamento:

O cnato anima os trabalhadores a andarem depressa, que a fome está apertando.

Vissungo 50

Ombera, tutimba

Omber tutimba,

Ô calunga, ô tomara, ô tavira.

Fundamento:

Pedindo chuva. Esta melodia reproduz o canto do sabiá. Serve para pedir chuva, às vezes tão esperada nos serviços de mineração .Existe a crença de que o sabia quando canta, chama a chuva, prenuncia mudança de tempo.

Vissungo 51

Ongombe coi i pique

Ongombe oenda ô ri soriê

Ongombe ongira auê

Fundamento:

Não nos foi possível obter o argumento desta cantiga, que é, com ligeiras modificações, igual a de número 35.

Vissungo 52**Solo:**

Angira auê a

Ô mbanda congira auê ê

Ô mbanda ongira auê

Injara capuco sguenda atiuana

Toma maracoti ô mbanda

Coro:

Ongira auê ê

Ô mbanda ongira, auê

Ô mbanda ongira, auê

Fundamento:

Nina Rodrigues, por causa de seu unilateralismo, que o levava a quase só admitir, entre nós, influência dos negros nagôs, deixou de identificar uma cerimônia da Cabula, cuja descrição lhe fora fornecida pelo eminente prelado D. João Correia Neri. Artur Ramos que refere o caso, também reproduz a descrição de D. Neri. Dela destacaremos um trecho muito interessante, porque mostra que já existiam em São João da Chapada adeptos da Cabula e vem confirmar a procedência banto que Artur Ramos indicou para essas práticas litúrgicas; "O chefe de cada mesa tem o nome de embanda e é sedundado nos trabalhos por outro que se chama cambone. A reunião dos camanás forma a engira. Todos devem obedecer cegamente ao embanda sob pena de castigos severos". (Artur Ramos O negro Brasileiro, p; 90) Notem-se, na cantiga ora apostilada, os termos ongira e mbanda.

Vissungo 53

Iô mbô

Combaro, auê

Ucumbi quendê

Curima, aiô 'mdambi

Iô mbô combaro, auê

Ucumbi quendê

Curima aiô ndambi

Fundamento:

Quando o sol entrar eu vou ao comércio procurar mulher.

Vissungo 54

Aua cu aua cangirê

Aua cu aua cangira auê

Aua cu aua cangirê, aua

Coro:

Ê aua

Tanto aua pra que, aua

Tanto aua pra bebê

Aua

Fundamento:

Refere-se a jangada, aparelho de secar água nas catas e que é movido a água. A cnatiga diz do processo de uma água trabalhando para extinguir outra água.

Vissungo 55

São João foi no céu, foi passiá

Foi visitá Noss'Sinhô

São João foi no céu, foi passiá

Foi visitá Noss'Sinhô

São João foi no céu?

São Jão foi no cé, é devera

São João foi no ceu, é mentira

Omenhá , omenhã róssequê

Omenhá, omenhã róssequê

Omenhá, omenhá

Róssequê coroa

Fundamento:

Cantiga de secar água "omenhã rôssequê": a água está no cascalho, isto é, já chegaram ao fundo da cata, o trabalho de secar água acabou.

Vissungo 56

Iá tombê, iá tombê

Tongo, tongo, gombê iá (bis)

Fundamento:

Cantiga de secar água. Não foi possível apanhar o sentido.

Vissungo 57

Ei ei, qui foi, na fonte (bis)

Sinhora me disse

Qui foi na fonte

Qui foi na fonte

Sinhora me disse

Qui foi na fonte

Com dois barri

Qui foi na fonte

Sinhora me disse

Com dois barri

Ei ê ei ê

Fundamento:

Cantiga de secar água. Os trabalhadores secam a água das catas com barris, vai um cheio, volta outro vazio.

Vissungo 58**Solo:**

Caracará fura boi

É pru falta de aribu

Caracar...fura boi

Oi voi ou cavalo

É pru falta de aribu

Coro:

Ajuda aribu cumê, gavião (bis)

Fundamento:

Refere-se a alguém que faz qualquer coisa que lhe não cabe fazer e em ausência da pessoa competente para tal.

Vissungo 59

No cacunda de tati

Tamanduá quenta só

No cacunda de tatu, ô gente

Tamanduá quenta só

No cacunda de tatu

Fundamento:

Tamanduá quenta sol na cacunda de tatu - o trabalhador "coronheiro" ganha o dia à custa dos companheiros. Note-se a finura deste provérbio, que vai de presente aos amigos de paremeologia.

Vissungo 60

Otatê, ombirê ombira auê

João gororó caiu n'aua

Fundamento:

Um companheiro mole que caiu na água: o cantor caçoa com ele.

Vissungo 61**Solo:**

Ei ê lambá

Quero me cabá no sumidô

Que me cabá no sumidô

Lamba de 20 dia

Ei lambá

Quero me cabá no sumidô

Coro:

Ei ererê

Fundamento:

O negro queixa-se do serviço duro (lambá) e pede a morte.

Vissungo 62**Solo:**

Muriquinho piquinino

Ô parente,

Muriquinho piquinino

De quissamba no cacunda

Purugunta adonde vai

Ô parente

Purugunta adonde vai

Pru quilombo do Dumbá

Coro:

Ei, chora-chora mgongo é de vera

Chora, mgongo, chora (bis)

Fundamento:

O moleque, de trouxa às costas, vai fugindo para o quilombo do Dumbá. Os outros que ficam choram não poder ir também.

Vissungo 63

Ei oia lá

Ô minino Mané no auandá

Ô Mané piquinino no uandá

Oia lá

Fundamento:

O negro, embalando nos braços o filhos da sinhá diz: "no uandá", isto é, na rede - Seus braços são como a rede.

Vissungo 64

Ia uê eererê aiô gombê

Com licença do curiandamba

Com licença do curiacuca

Com licença do sinhô moço

Com licença do dono de terra

Fundamento:

O cantador pede licença ao mais velho, ao cozinheiro que também sabe cantar, ao sinhô moço e ao dono da terra para poder cantar.

Vissungo 65

Iô fero a sica tunguenda

Auê ererê a

Iauê ererê

Nguenda, nguenda carrumbi

Carrumbi uai sorerê

Chora orongombe auá

Fundamento:

Diz o cantor para os companheiros andarem depressa, enquanto está seco para botarem o serviço pra fora. Manda os sertanejos (carrumbi) andarem depressa, que o boi já está chorando água.

ANEXO 3 - Vissungos coletados em 2001 - Nascimento (2003)

Vissungo 1

Ê Padre Nosso cum Ave Maria segura o canera, Oi Zandoiola...

Ah ê...

Ô canunga me chama gerê ê...ê

Ô caran me chama gemá a ... a... ê

Tê!

Tê... tê... tê...tê

Padre Nosso cum Ave Maria segura o caner, Dandaiola...

Dandaiê... ê

Ê...ê...

Ô cundero di ê num tem tempo

Oi vero o copo nuá tem tempo

Aiê!

Ô caí conde ...ê ...ê...ê

Ô calunga me toma bebê

Ô calunga me toma sambá...á

Êi...

Pê... rê... rê... rê

O mico cumbaro num tem tempo

Ô pu cumbaro num tem tempo

Ô...ê... ê...êi

Cumbarauê...ê...ê...ê...êi

Cumbará...

Cumbarauê... ei... ê

Cumbarauê...ê... êi

Vissungo 5

(Falado)

Chega de cor de mbanda banda

Imbandá

Chega de cor de mbanda banda

Vissungo 8

Manga mina tá queimanu, aiô

Manga mina tá choranu, ai... ai

Ê

Manga mina tá choranu, ai...ai...

Êê

Ô vira me quendê ...iê... ê

Tê... tê...tê...tê...

Otê

Num vira camporra, num vira tuá

Vai tunguetê... tê... tê...

Num vira caporra, num vira tuá

Vissungo 10

Manga mina tá quemanu,aiê

Manga mina tá choranu, ai... ai

Ê

Manga mina tá choranu, ai... ai

Êi...

Ê...

Mã arurina já ganhô... ê...rê...já ganhô

Mã arurina já ganhô, já ganhô ê

Jã garuminina já ganhô, já ganhô

Rê!

Ê! Padre Nosso cum Ave Maria seguru o camera qui T'anzandoiola

A êi!

Ô canunga me chama gemê...ê

Ô canunga me chama o gemá... a ...ê

Tê... tê...

Oia pru altu du cumbaruá e tem tempo ê!

Aiê!

Copicondei, com marauêi

Nesta terra de Banzê

Odoriaiê ... êi...

Ê...

Rêê...

Tchá... tchá... tchá...á

Ô noviô tecá Maria Ongome

Noviô tecá Maria Ongome

Noviô tecá

Ê

Noviô tecá Maria Ongome

Noviô tecá Maria Ongome

Vissungo 11

(Falado)

Juguetê tê tê

Tê tô tô

Não vira capoa, nem vira tuá

Rêê

Ê ai ai iô

Tietê ti mantê

Ê

Ê juguetê tê tê

Num vira capoa, num vira tuá

Juguetê tê tê

Num vira capoa, num vira tuá

Vissungo 17

(Outra língua - Falado)

Matô papai, matô mamãe

Essa terra de Bangüê, doriá

Matô papai, matô mamãe

Essa terra de Bangüê, doriá

Ê

Papai jurei, mamãe jurai

Esta terra de Bangüê, doriá

Êê

Vissungo 18

Jamundauê, jamundá meu Deus
Ê jamundauê, jamundá meu Deus

Vissungo 20

(Outra língua - Falado)

Eu memo é ogongoevira

Eu memo dô quatingonçara

Eu memo é ongongoevira

Eu memo é quatingonçara

Chora, chora congo ê, parente

Chora, congo chora

Otê chora congo ê, parente

Chora, congo chora

Vissungo 30

Ô lambari sem sar, cozinheiro

Lambari sem sar

Ê lambari sem sar, cozinheiro

Lambari sem sar, cozinheiro

Vissungo 34

(Outra música)

Vamu suspendê nu pangurá

Ê pangurá

Vamu suspendê nu pangurá

Ê pangurá

Vissungo 53

Cumbarauê, cumbarauê

Vô pu cumbara num tem tê

Cumbarauê

Ê

Cumbarauê

Vô pu cumbara num tem tê

Eu memo é ogongoevira

Eu memo é quatingonçara

Chora, chora congo ê parente

Chora, congo chora

Ocê chora, congo ê, parente

Chora, congo chora

Rêê

Quando eu vim da minha terra

Santo Antônio me chamô

Quando um santo chama a gente, parente

Que dirá o pecador

Êêê...

Vissungo 54

(Outra língua - Falado)

Ê calunga me toma bebê

Ê calunga me toma sambá

Ô calunga me toma bebê

Ô calunga me toma sambá

Vissungo 57

(Outra música)

Oi quinzi bari que foi o fundo

Nossa Senhora que foi o fundo

Ô que foi o fundo, ô que foi o fundo

Com tu bari que foi o fundo

Que foi o fundo, que foi o fundo

Nossa Senhora, que foi o fundo

Que foi o fundo.

Vissungo 64

Com licença do curiacuca

Com licença do curiamdamba

Com licença do dono de terra

Com licença do querideró

Rêê

Êêê

Com licença do curiacuca

Com licença do curiamdamba

Com licença do dono de terra

Com licença do querverô