

VISSUNGO E ANGU: HISTÓRIA E MEMÓRIAS DOS MOINHOS DE FUBÁ NO ALTO JEQUITINHONHA

RUDÁ KOCUBEJ ANDRADE*

Este texto é um exercício que pretende articular a discussão fomentada por Stuart Hall sobre o termo *diáspora* com os estudos para dissertação “*Munbos*” de pedra, ainda em fase de pesquisa. Procuramos aqui expor um pouco dos rumos de nossas reflexões sobre as tradições e memórias que envolvem os moinhos de pedra – ditos “*munbos*” pela população local – os quais há séculos processam o fubá nas comunidades do alto Jequitinhonha – MG; também averiguar como o pensamento e a *experiência diaspórica* podem ampliar nossos estudos. Afim de amadurecer nossas reflexões sobre as práticas de trabalhos, a culinária e a cultura da região que estamos estudando, pretendemos refletir sobre as dimensões *diaspóricas* do milho, do angu e do *vissungo*, cantos sagrados dos descendentes de escravos atrelados às práticas sociais do local.

Por meio de depoimentos orais, registros em vídeo e estudos históricos das práticas culturais que envolvem o ciclo do milho ao fubá, pretende-se refletir sobre as relações culturais, ambientais e econômicas presentes nestas comunidades em seu cotidiano atual e ao longo de sua história de procedência colonial. Neste sentido, a pesquisa parte da abordagem da cultura e da história das relações de produção do fubá na região. Para tanto, contamos, como suporte teórico, com os Estudos Culturais Britânicos, por onde podemos absorver as teorias sobre culturas híbridas de R. Williams e o pensamento de Stuart Hall sobre a *diáspora*. Nos apoiamos ainda em pensadores que articulam as problemáticas entre história, memória e oralidade, como W. Benjamin, E.

Glissant e A. Portelli. As contribuições de intelectuais brasileiros como Oswald de Andrade, Antonio Candido, S. B. de Holanda, entre outros, também nos ajudam na compreensão da complexidade das relações culturais da região. As entrevistas dispostas aqui foram recolhidas no vilarejo chamado Milho Verde. Na verdade, um distrito do atual município de Serro que se situa dentro dos limites da antiga Comarca do Serro Frio, donde foi demarcado no século XVIII o Distrito Diamantino, que tinha como sede o Arraial do Tijuco, atual Diamantina.

No entanto, uma perspectiva de relevância nesta pesquisa provém das concepções desenvolvidas pelo jamaicano/inglês Stuart Hall que em sua formação intelectual pôde vivenciar aquilo que chamou de *experiências diaspóricas*. Por meio do trânsito entre o universo acadêmico inglês e a vivência na cultura popular jamaicana, Hall pôde perceber a expressiva experiência sociocultural que a *diáspora* fomenta. Pois o movimento *diaspórico* é capaz de nos posicionar em um espaço híbrido onde ao mesmo tempo podemos nos encontrar fora e dentro, longe e perto. O privilegiado lugar entre fronteiras do “*estrangeiro familiar*” capaz de apreender um olhar hábil a enxergar múltiplos ângulos. Desta forma, a *experiência diaspórica* é aspecto proeminente tanto na esfera dos objetos em exame, quanto no plano metodológico de nossa pesquisa.

Diferente daqueles que realizam a análise de um lugar completamente distante, ou ao contrário, muito próximo e íntimo de seu objeto de estudo, a cisão diaspórica permite ao intelectual sair e se distanciar para ver e compreender melhor suas questões. Todavia, o caráter *diaspórico* evoca o híbrido que é semelhante e diferente ao mesmo tempo. Onde a “*identidade cultural não é fixa, é sempre híbrida*”.¹ O híbrido desponta no local e revela uma cultura que experimenta as fronteiras e as diferenças fomentando, por vezes, o choque e o estranhamento, como por outras, criativas soluções para as tensões culturais. O caráter híbrido, múltiplo e flexivo, propõe diversas perspectivas para se pensar a cultura. No caso de nosso estudo, encontramos nas reflexões sobre a *antropofagia*, tecidas por Oswald de Andrade, relevantes considerações que nos ajudam a examinar os elementos híbridos e *diaspóricos* que formam as diferentes culturas brasileiras. *Experiências* históricas repletas de características *diaspóricas* e híbridas, mas, que são, sobretudo, experiências vivenciadas por todos. Neste

sentido, a experiência histórica mineira é uma *experiência antropofágica*. Minas pode reunir vasto repertório *diaspórico* e *antropofágico*,² onde culturas foram se encontrando e adaptando novas formas de convívio e sobrevivência. Encontramos exemplos de *experiências diaspóricas* às margens dos rios da região de Diamantina desde o início do século XVIII, durante a formação dos primeiros povoados devido à descoberta de ouro e diamantes. Numa publicação de 1895, o memorialista Coelho de Senna, refere-se a um diamante encontrado em Milho Verde:

E, com effeito, uma terra em cujo seio se chegara a encontrar, em 1730 [...] um diamante com o peso bruto de 1.680 quilates, era para attrahir cohortes immensas de aventureiros!³

Assim, formaram-se aglomerados mineradores repentinamente trazidos por fluxos migratórios sob improvisadas condições de subsistência. Sujeitos carregando valores, crenças e identidades próprias que se encontraram no palco daquelas serras sob as condições históricas determinadas pela violenta exploração do diamante do século XVIII. Uma situação marcada por *experiências diaspóricas* formando *identidades híbridas* em busca da sobrevivência ou da dominação hegemônica.

No entanto, a memória da comunidade de Milho Verde revela surpresas em torno da origem do povoado. Segundo depoimento de Dona Geralda, é uma história sobre a fome e generosidade que desenha o mito fundador da comunidade. Quitandeira natural da comunidade quilombola do Ausente, perto de Milho Verde, onde mora desde os três anos de idade, Dona Geralda teve dez filhos que geraram 36 netos, dos quais muitos comem dos quitutes que faz para vender aos turistas e alentar a família. Esta senhora de boa prosa é que nos narra as origens do distrito:

Óia, o povo conta é isso: Que os bandeirantes quando estavam descobrindo os lugares, eles vinham pela água... onde a água corria, que eles vinham, ai chegaram aqui em Milho Verde. (...) e tinha um senhor que morava lá, que chamava Pai Mudesto, que ele era um negro velho, um escravo velho antigo, né? (...) E eles chegaram com fome e ele não tinha... o que ele tinha lá: foi milho verde pra dá pra eles (...) Cozinhô milho verde, deu pra eles assarem, pra eles comerem... Ai eles foi e falou:

então aqui vai fica com o nome... nos vamos por aqui o nome de Milho Verde! Mas isso ai é o povo antigo é que conta, né.⁴

De fato, ouvem-se diversas versões sobre as origens deste povoado sendo a mais frequente a que relata a passagem de um grupo de faiscadores no começo do século XVIII os quais foram acudidos da fome com milho verde por um senhor já estabelecido no local.⁵ Chama-nos a atenção o fato do plantio da roça estar intimamente ligada a fixação do território. Não obstante, a difusão do uso do milho entre os colonizadores ganhou aspectos significativos na formação da culinária nos séculos XVII e XVIII. O milho, por ter como sementes pequenos grãos de fácil locomoção, com capacidade germinativa duradoura, alcançou maiores possibilidades de cultivo. Sua rápida colheita, cinco meses após a sementeira, também acentua a dinamicidade de seu cultivo.⁶ O trânsito e a variação do uso do alimento, vestígios que expõem as aptidões diaspóricas do milho.

Enquanto o milho tem fácil disseminação no cotidiano colonial, os moinhos de pedra, por sua vez, encontraram certas dificuldades de fixação no Brasil. Ao analisar as técnicas rurais utilizada na vastidão paulista dos séculos XVI e XVII, B. de Holanda constata possíveis adversidades para a aceitação de mecanismos como os moinhos de pedra pela gente da terra:

É característico da acolhida ordinariamente dispensada entre gente da terra – índios, mestiços, brancos aclimatados – aos métodos e recursos adventícios no aproveitamento de produtos nativos, que a transferência para o milho de técnicas associadas no Velho Mundo ao tratamento do trigo não afetou, tanto quanto se poderia esperar, os hábitos alimentícios da população. A preferência geral continuou a dirigir-se, não para o milho moído ou fubá, que se destinava, em geral, aos escravos, mas para o grão pilado ou apenas pelado ao pilão, de acordo com os métodos usuais entre índios.⁷

No entanto, levamos em consideração que nas catas diamantinas sempre foi frequente a construção de valas, represas e rodas d'água aplicadas nas técnicas de mineração. Desviavam rios, secavam leitões, reviravam pedras. Tal habilidade de manipulação das águas e do espaço geográfico pode ser considerado como facilitador à incorporação dos moinhos de pedra na feitura de alimentos na região. Ainda o historiador português Pinho destaca sua

importância para as evoluções das mecânicas dos séculos XII-XIII e, sobretudo, reconhece nos moinhos um objeto fundamental da cultura portuguesa.⁸ Mecanismo de origem moura e muito usual na cultura portuguesa no processo do trigo, foi apropriado, desta vez processando o milho, alimento nativo das Américas, pelas Minas para sustento da dieta dos escravos. Desta forma, compreendemos a história dos moinhos de pedra como fruto de trajetos *diaspóricos* e híbridos que a séculos nutrem a população mineira com fubá.

Chamado por vezes como “*farinha de cachorro*”, o fubá era um alimento menosprezado por grupos abastados como podemos ver no depoimento recolhido por Holanda na bacia do Paraíba em SP: “*Dizem que aquilo é quirera, comida para cachorro*”. O historiador vincula este despreço do fubá ao fato dele ser associado aos animais e aos escravos.⁹ Segundo documentos sobre a agricultura mineira publicados no Correio Oficial de Minas em 1859:

A base da alimentação dos escravos é o feijão, e esse pão de farinha de milho (fubá) sem fermento, a que damos a denominação pouco eufônica de angu. (...) em algumas partes do Brasil dava-se o apelido de papa angu ao negro cativo porque se alimentava quase unicamente de angu e feijão.¹⁰

Consequentemente, na culinária da região de Diamantina, notamos a forte presença do fubá em diversas receitas como biscoitos, cuscuz, jacubas, broas, mingaus e bolos. Dona Geralda comenta:

Ele é nutritivo! (...) se a gente faz um fubá suado¹¹ fica sustentado o dia todo. Se a faz uma quitanda, quer dizer, uma broinha, um angu doce (...).tratar das galinhas, tratar das criação: o milho tem muita utilidade.¹²

Contudo, foi o fubá a base da alimentação dos escravos, aqueles que traziam um vasto repertório de *experiências diaspóricas* para a cultura da região. Era o angu que alimentava o escravo cantador das minas, das roças e das práticas de trabalho em mutirão. Não obstante, é o *vissungo* autêntica expressão das *experiências diaspóricas* deflagradas pela escravidão. A travessia da *Kalunga* grande, o navegar entre montanhas, o vasculhar pedras, o comer angu. Mestre Ivo, tido como o último cantador do *vissungo* em Milho Verde, em seu depoimento gravado por nós e publicado no CD *Contos e cantos vissungos*,

apresenta a problemática e o cenário por onde uma discussão sobre os *vissungos* deve se atentar.

Os nego quando vieram aqui para o Brasil, eles já sabiam o que que era o vissungo, lá pela África. Eles já tinha essa tradição... Num sei lhes dizer a época que eles vieram, eu não sei qual é a descendência dos negos que ficaram aí, ou várias descendências de negos na região principalmente aqui na localidade Baú (...) Eu sei que eles vieram pela exploração do ouro. (...) é uma passagem de dor, de muita coisa (...) Como que foi esse transporte deles chegando aqui pro Brasil? Qual é essa aprendizagem desses negos? E aonde ficou implantado essa linguagem, com essas vozes, com esse momento de dor e felicidade pra eles, ficaram Milho Verde, e outro lugar, Quartel de Indaiá, escravo morava aqui também, e ajudava a fazer aqueles transportes, do Baú e no Ausente, aonde sempre transmitia essa língua: vissungo.¹³

Sendo as três localidades citadas remanescentes quilombolas nos arredores de Diamantina e o transporte referido como o ritual fúnebre, o depoimento de Mestre Ivo é um convite a um mergulho nesta história de amplitudes *diaspóricas*. Neste contexto, em sua grande contingência, os escravos, fossem eles provenientes de regiões africanas ou da própria colônia, cada qual com suas experiências culturais, línguas, dores e saberes próprios, vivenciaram o modo de produção escravista contribuindo de maneira expressiva para as transformações daquela sociedade. Tais quais as reflexões *diaspóricas* evocadas por Mestre Ivo, o linguista francês E. Bueno expõe uma complexa situação linguística vivenciada já na própria África.

Essa organização particular do tráfico, diretamente orientado para o mercado brasileiro, criou as condições linguísticas favoráveis à emergência de uma nova situação linguística para os cativos, transitória, é verdade, mas que pôde influir, por sua duração e sua renovação regular, naquela que ocorrerá em seguida no Brasil. Essa situação caracteriza-se por uma concentração forçada e prolongada de falantes de línguas africanas diferentes, mas tipologicamente próximas, o que pôde conduzir, no caso de Angola, à adoção do quimbundo como língua veicular (...); no mesmo período, deu-se um contato igualmente forçado e prolongado com a língua portuguesa, falada (...) na costa africana pelos negreiros brasileiros, (...) ademais, o período da viagem marítima, que se passava nos porões dos navios.¹⁴

Portanto, o *vissungo* é fruto de uma situação de constante convivência entre diversas experiências culturais e linguísticas. O linguista Gnerre, apontado no estudo de L. Nascimento,¹⁵ ressalta a dificuldade da tradução exata do texto ou léxico do *vissungo*. Sugere, no entanto, nos aproximar de uma interpretação do *vissungo* baseada no *kibundu* e outras línguas *bantu*, como o *umbundu*, ou até mesmo outras não *bantu*. A palavra *vissungo*, deriva de *ovissungo* que significa, na língua centro-africana *umbundu*, cantos. Importante nesta interpretação é manter sempre em vista que os *bantos* não são um grupo homogêneo, pois representam um conjunto de grupos que, apesar de suas diferenças, tinham em comum línguas, crenças e costumes similares.

Todavia, encontramos a primeira menção da palavra *vissungo* no Brasil na publicação *O negro e o garimpo* de Aires da Mata que documentou, na década de 1920, um repertório de cantos em S. João da Chapada, distrito de Diamantina/MG. O etnógrafo registrou *vissungos* de diversos grupos temáticos como Padres-nossos, cantigas de caminho e outras, das quais somente encontramos hoje os cantos de trabalho, multa e enterro. Ao se referir à comunidade do Quartel de Indaiá, Mata comenta:

Das peculiaridades étnicas da população sanjoanense e do especial teor de vida deriva a grande importância das cantigas de negros entoadas nas lavras. É que, fortemente influenciada pelo elemento negro, formou-se e cresceu ao influxo da mineração.¹⁶

Por suposto, em sua maioria, os cantos *vissungos* que chegaram até nós se apresentam híbridos e usam palavras africanas misturadas ao vocábulo e estrutura sintática do português.

Essa complexa situação de contato linguístico entre os falantes de línguas africanas e o português no período escravagista, assim como a tentativa de proibir o uso das línguas africanas, feita pelo governo e senhores de escravos, de uma certa forma, gerou o aparecimento de uma linguagem híbrida em que palavras, frases ou provérbios em línguas africanas eram mantidos em meio a palavras e sintaxe portuguesas, já que as línguas africanas estavam cada vez mais distantes e com menos falantes nativos, o que diminui muito a proficiência linguística. Mas é importante lembrar que o uso dessa linguagem híbrida, desconhecida dos senhores e dos órgãos de poder, era necessária para a resistência política e cultural, e isso

a manteve viva até o século XX, mesmo que se mesclando cada vez mais ao português.¹⁷

Neste sentido, os *vissungos* expressam uma estratégia de resistência ao hegemônico que insurge nos tempos da escravidão capaz, por vezes, de obrigar até mesmo senhores e capatazes a aprenderem a língua e os costumes dos negros com o intuito de manter a dominação colonial.¹⁸ Depois de decretada a falência dos empreendimentos mineiros nas catas de diamantes, em fins do século XIX, dois fatos de importância estimularam o desuso das línguas africanas faladas no Brasil. Primeiramente, a abolição de 1888 derruba o sistema escravista que mantinha as línguas africanas alimentadas pelo enorme contingente africano e diaspórico. Conquanto, o segundo fator de transformação linguística foi a nova distribuição econômica bancada pela cultura do café que levou a uma redistribuição geográfica dos grupos de escravos e de seus descendentes. Pois:

De um lado, a utilização da língua portuguesa estendeu-se a toda a população negra e, além disso, ao impor-se no dia-a-dia, pôs fim à alternância inicial e secular de códigos entre a língua portuguesa e as línguas africanas. De outro lado, as antigas línguas, principalmente as veiculares (quimbundo, ‘mina’, iorubá) foram confinadas a um uso ‘interno’, específico de uma determinada população, como ferramentas de preservação identitária, de autodefesa e de sua afirmação como grupo (...) Elas são emblemáticas como núcleos de ‘resistência’ cultural negro-africana e foram assinaladas em diversas localidades de Minas Gerais. (...) Elas têm em comum o fato de ser uma espécie de código secreto que serve, de preferência, como meio de ocultar as conversas, principalmente em presença de estranhos. É provável que essas línguas tenham exercido essa mesma função no passado a fim de esconder dos senhores as palavras trocadas entre os escravos (...) Hoje elas continuam a exercer esse papel, mas, frequentemente, transpostas para outros conflitos sociais.¹⁹

A partir destas observações podemos compreender o *vissungo* como uma *língua secreta* vivenciada com vigor por grupos e comunidades remanescentes quilombolas entre o fim da abolição e meados do século XX. No entanto, entendemos que os *vissungos* representam um conjunto de valores, crenças e poesia própria que 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. Mestre Ivo amplia o contexto do *vissungo*:

Eu dizê: Kalunga: é vissungo. Nego: é vissungo. Casa: é vissungo. Eu dizê água: é vissungo. É uma oração. O vissungo pra mim, é pegar um terço e rezar todos os ternos. O vissungo para mim é o modo de pegar a ladainha de todos os santos e rezar, o vissungo parece coisa que é uma resposta do ofício. Porque: tudo que se entrosa ali está dentro da linguagem. E naquela linguagem a gente percebe a todo momento religioso, que está sempre acompanhando, por isso mesmo que é um procedimento de tradição... assim, na linguagem a gente saber prosseguir aquilo. (...) O vissungo, o que ele quer passar de conhecimento é a memória, de perceber naquela memória o que que tá acontecendo... qual é o valor que tem dentro daquela memória, que aconteceu.²⁰

Por tanto o *vissungo* expressa a transmissão do conhecimento por meio do conjunto de recursos expressivos da oralidade. A fala, a linguagem e a memória estão no corpo, isto é, estão na condição humana e representam uma materialidade cultural que traduz e formula a realidade. Uma linguagem específica que se expressa não somente pelas palavras, mas também por suas entoações, ritmos, cadências e expressões corporais, capaz de conduzir a 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.

Vissungo é dialeto, é cânticos, que não é um, são vários, é música em dialeto que os negos... eles improvisaram música através de conhecimento de comunidade. Porque eu sozinho, não! Ocêis estão conversando comigo... eu tô vissungando. Nós temos que ter... uma direção entre minha pergunta pela resposta. É vissungo. Vissungo pra mim tem muitas forma de a gente transmitir o que é o vissungo.²¹

Os *vissungos* trazem as memórias à tona, ao mesmo tempo em que contam e fazem história, determinam hábitos e costumes. Acima podemos observar a multiplicidade de interpretações que pode ter o *vissungo* para Mestre Ivo, mas, sobretudo, o sentido comunitário que ressalta na prática do canto é

de valor imprescindível ao nosso estudo. Vemos nesta fala uma série de termos articulados de forma inusitada e profunda que transformam o *vissungo* em ação. *Vissungar* é viver. Um verbo que movimentava uma série de práticas da vida: a criação, o improviso, a memória, trabalho, o culto, o senso comunitário, o fazer história. O *vissungo* necessita da participação do outro para acontecer. O sentido responsorial, as práticas de trabalho e o coro comunitário, assim como, a produção agrícola, que fora praticada pelos escravos, e a dieta são elementos essenciais na formação e dinâmica da *cultura vissunga*. Não obstante, uma outra tradução possível para o *vissungo* se refere à '*fundamento*'.²² Onde os cantos *vissungos* estavam também muito ligados às práticas de feitiçaria. Os *vissungueiros* eram aqueles que tinham instrução nas práticas ocultas, feitiçeiros que eram chamados de *sabidos* e que sabiam ver, sentir e compreender o mundo de uma forma determinada. Pois a agricultura, a fome, o cantar e a memória são experiências de vida e do corpo que tecem *estruturas de sentimentos* capazes de revelar os conjuntos de sentimentos e valores de uma cultura ao longo do tempo. Neste sentido, a *cultura vissunga* se evidencia como um complexo de tradições diversas que expressam uma maneira de participar e sentir o mundo. Hoje, os *vissungos* são vestígios de uma cultura híbrida e *diaspórica* moldada por relações seculares, muitas vezes violentas, de trocas culturais, de negociações e incorporações das tradições.

Assim como a cultura popular, o *vissungo* se apresenta como uma arena de disputa do poder. Onde digladiam opressão e revolta, consentimento e resistência, esquecimento e festa. Onde o chão dos conflitos é o campo da cultura, e o popular pode, por vezes, se posicionar contra ou a favor do poder hegemônico.²³ Ser incorporado ou ser oposição. No entanto, devemos ficar atentos para percebermos na cultura popular a possibilidade de emergência de uma cultura de resistência, com práticas e reflexões subversivas, e novas formas de organização. Como aconselha S. Hall, devemos sempre perceber na cultura popular a possibilidade de soluções e organizações comunitárias e socialistas. Acreditamos, por fim, que o pensamento de S. Hall alarga nossa pesquisa abrindo novas perspectivas de compreensão sobre os elementos *antropofágicos* e *diaspóricos* que formam a *cultura vissunga*. Pois, o pensamento *diaspórico* nos auxilia a entender as contradições de um processo histórico marcado por cisões,

encontros e embates culturais, que são características, não somente da história das Minas, mas, sobretudo, do Brasil

NOTAS

* Rudá K. Andrade é mestrando em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Bolsista Capes. Orientador: Antonio Rago Filho. E-mail: rudakandrade@gmail.com

¹ HALL, Stuart. *Da Diáspora*, Belo Horizonte: Ed: UFMG, 2002. p.432

² ANDRADE, Oswald. *Manifesto Antropófago*, [1928] in *A utopia Antropofágica*. São Paulo, Globo, 1990.

³ PEREIRA FILHO, 2005, p.12. PEREIRA FILHO, J. C. *Família Cunha Pereira em Milho Verde* [1993]. 2 ed. 2006. p.12 - Disponível em: <http://www.geocities.com/jorgecpf/MVParte1.pdf>.

⁴ Entrevista realizada em Milho Verde, 14/10/2011.

⁵ ARNDT, Jorge Renato Lacerda. *Entre tradição e modernidade: sustentabilidade do desenvolvimento pelo turismo em uma comunidade tradicional de Minas Gerais; Estudo de caso em Milho Verde, Alto Jequitinhonha – Belo Horizonte: FEAD – Centro de Gestão Empreendedora, 2007, p.76-77*

⁶ HOLANDA, S B. *Uma Civilização do Milho*. In: *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo, Companhia das letras, 1995, p.185-186

⁷ *Idem*, p.181.

⁸ PINHO, António C. *À Roda da Azenha*. In: *Revista Guimarães, Sociedade Martins Saramento*, PT. Fonte digital:

<http://www.csarmento.uminho.pt/docs/ndat/rg/RG09908.pdf> (acesso em 04/11/2010).

⁹ *Idem*, p.181-182.

¹⁰ FRIEIRO, E. *Feijão, Angu e Couve: Ensaio Sobre a Comida Dos Mineiros*. B. Horizonte, Itatiaia, 1982, p.158

¹¹ O fubá suado, ou *insuado*, é uma variação do angu muito disseminado na região diamantina. Em geral, aquece-se o fubá ao fogo, quando bem quente, acresce-se pouca água, mexe e tampa a panela até o fubá inflar.

¹² Entrevista realizada em Milho Verde, jan/2010.

¹³ ROCHA, Ivo S. *Contos e cantos Vissungos (CD)*. Milho Verde: Instituto Milho Verde, 2011, 1º faixa do CD.

¹⁴ BUENO, E. *Línguas africanas e português falado no Brasil*. In: FIORIN, J. L.; PÉTTER, M (org.). *África no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p.31-32.

¹⁵ NASCIMENTO, L. V. *A África no Serro Frio: vissungos de Milho Verde e São João da Chapada*. 2003. Faculdade de Letras, UFMG, Belo Horizonte, 2003, p.37-41.

-
- ¹⁶ MACHADO FILHO, A. da Mata. *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*. B. Horizonte: Itatiaia, 1985, p.67.
- ¹⁷ SAMPAIO, N. A. F. - *Por uma poética da voz africana: Transcultações em romances e contos africanos e em cantos afro-brasileiros*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p.181.
- ¹⁸ MACHADO FILHO, A. da Mata. *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*. B. Horizonte: Itatiaia, 1985, p.14.
- ¹⁹ BUENO, E. *Línguas africanas e português falado no Brasil*. In: FIORIN, J. L.; PETTER, M (org.). *África no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p.50, 51.
- ²⁰ ROCHA, Ivo S., 2011, 2º faixa do CD.
- ²¹ *Idem*.
- ²² MACHADO FILHO, 1985, p.67.
- ²³ WILLIAMS, R. *Marxismo e Literatura*: RJ, Zahar, 1979, p.116-122

Data de envio: 08/12/2011

Data do aceite: 21/03/2012