



Recebido em: 10/01/2022

Aceito em: 15/02/2022

A jornada agudá segundo o Borel

The acute journey according to Borel

Doutor Paulo Roberto Tonani do Patrocínio

UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/8270680328878654>

Mateus Calheiros Pereira¹

UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/1106652168843533>

Resumo: O presente artigo realiza uma leitura crítica do samba-enredo da escola de samba Unidos da Tijuca para o carnaval de 2003, cujo enredo foi "Agudás: os que levaram a África no coração e trouxeram para o coração da África, o Brasil" com o objetivo de analisar as representações da experiência histórica da colonização e da escravidão em uma abordagem alternativa à história oficial. Para tanto, nossa abordagem dialoga com os novos estudos sobre a escravidão e, principalmente, sobre os águdas, com especial atenção aos estudos de Guran e Munanga, a partir do referencial teórico de Walter Benjamin.

Palavras-chaves: Samba; Carnaval; Agudá; História; Colonização.

Abstract: This article performs a critical reading of the samba-enredo of the Unidos da Tijuca samba school for the 2003 carnival, whose plot was "Agudás: os que levaram a África no coração e trouxeram para o coração da África, o Brasil" ("Agudás: those who took Africa in their hearts and brought Brazil to the heart of Africa") with

¹ Graduando em Letras: Português/Literaturas

the aim to analyze the representations of the historical experience of colonization and slavery in an alternative approach to the official history. Therefore, our approach dialogues with new studies on slavery and, mainly, on the águdas, with special attention to the studies by Guran and Munanga, based on the theoretical framework of Walter Benjamin.

Key words: Samba; Carnival; Agudá, History; Colonization.

Iniciamos o nosso texto com um dado que nunca deverá ser apagado, omitido ou negligenciado: cerca de “12.521.337 de seres humanos embarcaram para a travessia do Atlântico em cerca de 36 mil viagens de navios negreiros, entre 1500 e 1867” (GOMES, 2019, p.184). Essa é a estimativa alcançada pela nova historiografia que se ocupa da complexa trama do envolve o tráfico de africanos e africanas na era moderna. Embora possamos ver em toda a América e Europa sucessivas tentativas para o apagamento dos resíduos do tráfico negreiro, podemos ver nas mazelas contemporâneas toda a brutalidade consequente do comércio de escravizados financiado pelos Estados e traficantes europeus. A diáspora africana impactou e impacta diretamente as sociedades do Novo Mundo, cujos valores moldam a ética e a moral das vivências contemporâneas latino-americanas.

Além de inestimável contribuição no trabalho de recolha de documentos que aferrem o número de africanos que foram escravizados, a nova historiografia também oferece novas luzes sobre a própria experiência do transporte dessas pessoas. O trajeto da África para a América era doloroso e já explicitava os abusos que seriam recorrentes na vida do escravizado. As negociações se davam entre europeus e traficantes que se espalhavam por toda costa africana, ou diretamente com a elite política daquela região ou com traficantes lá estabelecidos. As mazelas da escravidão já afligiam suas vítimas antes mesmo da chegada à América, pois “para os africanos, embarcar no navio era uma experiência aterradora. Vindos de regiões distantes do interior, muitos nunca tinham visto o mar.” (GOMES, p.208, 2019). Tal trauma coletivo inclusive norteia a crença da calunga grande dos bantos, onde o misterioso Atlântico e sua travessia atormentavam os africanos e os faziam temer o oceano tendo em vista todo o sofrimento pelo qual seus iguais passavam desde a captura até a ida para o continente americano.

As condições da viagem e toda sua insalubridade inclusive causaram a criação do termo “tumbeiro”, sinônimo de navio negreiro, sendo uma corruptela de “tumba” devido à alta mortalidade de todo o trajeto. Tendo em vista que a viagem deste navio negreiro era precedida por um investimento (de uma ou diversas pessoas, até mesmo instituições), a sua carga também era vista como um investimento, ou seja, os africanos se tornavam um produto. Por isso, a superlotação dos tumbeiros se mostrava como uma das partes mais difíceis da trajetória.

O procedimento de superlotar os navios era um dos exemplos da intenção dos comerciantes de escravos de obter o máximo de lucro transportando o maior número possível de escravos em um número reduzido de viagens. A travessia atlântica exigia custos e uma série de investimentos, como o valor destinado à aquisição ou arrendamento das embarcações, para o abastecimento da tripulação e também para o pagamento dos tributos necessários para a legalização da atividade, os chamados direitos de exportação. De acordo com esse raciocínio, muitos negociantes preferiram correr o risco de transportar mais escravos do que o número permitido, mesmo sabendo que eram atos ilegais de acordo com a legislação portuguesa. (Carvalho, 2010, p.17)

Justamente pela mercantilização da escravidão – valor até então inédito no continente africano, já que foi introduzido pelos europeus – e pelo fato do africano embarcado no tumbeiro ser um produto lucrativo, a morte desse escravizado na viagem pelo Atlântico significava prejuízo para seu investidor. Por isso, os capitães registravam as mortes e, consequentemente, a insalubridade da viagem.

Durante mais de três séculos e meio, o Atlântico foi um grande cemitério de escravos. Era no mar, durante a travessia, que as cifras de mortalidade ficavam mais evidentes: como escravos representavam um “investimento”, uma mercadoria valiosa do ponto de vista dos traficantes, cada óbito tinha de ser registrado nos chamados *Livros dos mortos* pelos capitães dos navios, ao lado de diversos outros itens que apareciam nas colunas de crédito e débito dos relatórios de contabilidade. Por isso, os números de mortos durante esse tipo de viagem são mais precisos do que os das demais travessias náuticas da época, geralmente baseados em estimativas. Isso permite fazer hoje um cálculo assustador. Se, entre o início e o final do tráfico negreiro, pelo menos 1,8 milhão de cativos morreram durante a travessia, isso significa que, sistematicamente, ao longo de 350 anos, em média, catorze cadáveres foram atirados ao mar todos os dias. (Gomes, 2019, p.36)

O ciclo da escravidão acabou por modelar toda a cultura dos novos Estados que surgiam nas américas. Os milhões de escravizados, trazidos durante quatro séculos de todo um complexo sistema muito lucrativo para os europeus, se tornaram pilares fundamentais para a edificação dos valores dessa sociedade. Exemplo disso por ser entrevisto nas práticas religiosas formadas na América Latina, afinal, não vemos na América Latina o mesmo cristianismo trazido da Europa. Vemos um cristianismo amalgamado com as tradições dos povos africanos que pra cá vieram, que se manifesta em cerimônias como as festas do Senhor do Bonfim em Salvador, por exemplo, onde as religiões de matriz africana e a igreja católica festejam conjuntamente.

Esse amalgamento, oriundo da vivência de escravizados e seus descendentes, que serão maioria absoluta entre as classes mais pobres, e os europeus, produzirão uma série de festas, conceitos e valores que irão colaborar na constituição da cultura

nacional dos países latino-americanos. Contudo, é importante observar que esses Estados americanos serão dominados pelas elites coloniais – mesmo após a independência – e uma das consequências disto pode ser entrevista nas consecutivas tentativas do apagamento dos resquícios da cultura africana em favor da cultura europeia para construção do ideário de nação desses Estados. Por isso, o que vemos é uma ação pautada em ideais europeus das elites latinas sobre seus próprios valores nacionais.

Assim que os latino-americanos começaram a refletir eles mesmos sobre sua identidade, as metáforas criadas foram autodepreciativas ou pelo menos conflituosas. Essas metáforas tomaram a forma de oposições que mostram, claramente, o reconhecimento da inferioridade e da dependência com relação à Europa. A mais célebre é a do argentino Sarmiento, que em 1845 caracterizou a América como *Barbárie* contraposta à *Civilização* européia (9). Essa oposição já se encontrava esboçado em *A Tempestade*, de Shakespeare, nas figuras de Caliban e Ariel. Em 1900, o uruguaio Rodó retomaria o tema, em outros termos, opondo então a civilização greco-romana à barbárie norte-americana (10). Como observou Richard Morse, os latino-americanos são, de todos os povos, os únicos que aplicaram o qualificativo *bárbaro* a eles mesmos, e não aos outros, o que contraria a própria etimologia da palavra (11). (Perrone-Moisés, 1997, p.248)

A literatura vai ter um papel essencial na criação dessa roupagem europeia sobre as culturas nacionais latino-americanas. Com a história marcada pelos horrores do tráfico negreiro, coube à arte o papel de fabricar o passado histórico das jovens nações que surgiam, sem citar toda a violência colonial.

O nacionalismo romântico, que impregnou em seguida nossas literaturas, vinha ele mesmo da Europa, via França. A atenção que os escritores prestaram então à natureza americana e aos aborígenes vinha diretamente da obra de Chateaubriand, reveladora de uma matéria literária que eles tinham a domicílio. Os índios constituíam uma matéria romanesca e poética com múltiplas vantagens: eram aquela origem mítica necessária a toda nação; eram nossa *parte* não-européia; já quase exterminados, prestavam-se a todas as fantasias; serviam de biombo para os negros, que estavam demasiadamente próximos e suscitavam a questão espinhosa da escravidão, cuja abolição só se tornou tema literário quando iminente, por consenso e pressão internacional. (Perrone-Moisés, 1997, p.250)

Com isso, com o projeto nacionalista das elites tendo como fim a europeização das sociedades latino-americanas, o Estado se colocou na vanguarda da criminalização das culturas amalgamadas entre povos originários, europeus e africanos que surgiam. No Brasil, diversos elementos da cultura popular começaram a ser perseguidos logo após à Proclamação da República. Virtuoso (2015) ressalta que “já na Primeira República, qualquer manifestação popular era alvo de intenso preconceito e repressão, especialmente o samba, considerado que era como um

ritmo com cadência rude, depravado, grosseiro, atrasado, obscuro” (Virtuoso, p.25, 2015).

Podemos citar outros exemplos famosos de elementos populares que têm um histórico repressivo. O jogo do bicho, também parte da cultura das ruas cariocas, embora surgido nas mãos de um fidalgo – Barão de Drummond -, logo se disseminou pelas classes mais baixas e ganhou diversos adeptos. A partir dessa disseminação, quando o bicho se torna uma loteria popular, é apontada como uma das causas de sua criminalização e a intensa repressão policial. A leitura produzida por Torcato (2009) nos permite observar como o jogo do bicho era visto e lido pela sociedade:

Para o Delegado João Leite Pereira da Cunha, o jogo do bicho era uma “*escandalosa e detestável rifa*” que fazia os “*moços empregados no commercio, artistas, operários*” abandonarem “*exponetaneamente as suas profissões honrosas, para á vadiagem de vendedores de bichos*”. Muitas pessoas vendiam seus poucos pertences para sustentar seu vício e os pobres “*tem sido as mais assignaladas victimas na delapitação dos seus poucos haveres*”. Ele, como autoridade “*ecta*” que era, encadeou várias ações no sentido de acabar definitivamente com esse mal. Dezenas de ações policiais foram orquestradas nos primeiros anos do século XX por diversos Delegados e muitas pessoas foram levadas à Justiça para responder por essas faltas. As ações da “*guerra*” travada pelo Poder Público contra o jogo do bicho tiveram seu ápice nos anos de 1904-1905, período seguido de considerável queda. (Torcato, p.15, 2009)

Outra forma de repressão às classes populares no Brasil se dá através do que se convencionou de imposição da “narrativa dos vencedores”. Ou seja, é através da ótica dos dominantes e dos fidalgos que lemos o mundo e seus acontecimentos históricos. Não nos preocupamos com a repressão aos sambistas, por exemplo, porque eles não estão escrevendo a história que é registrada. É por isso que, por exemplo, estudamos o “descobrimento” da América – que resultou no extermínio de povos originários – e lemos mais José de Alencar e o romancismo ufanista no lugar de Lima Barreto, por exemplo, que ironizava e criticava as desigualdades proporcionadas pelo colonialismo.

Em resto a essa hegemonia, podemos ver também um contraponto, uma leitura da história a partir da “narrativa dos vencidos”. Ou seja, entendermos a história da colonização não a partir dos portugueses, mas a partir dos indígenas e africanos, assim como consumir a produção literária brasileira nascida a partir dos autores oriundos das classes mais baixas – novamente é possível citarmos Lima Barreto como exemplo. Este percurso analítico começou a se materializar no Brasil a partir da implementação do ensino da história africana e indígena no currículo do ensino básico a partir das lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996.

Os assuntos controversos como a violência, o trabalho forçado e a pobreza foram evitados na literatura da historiografia oficial. Quando

o discurso sobre a construção da identidade nacional se desencadeia claramente depois da independência do país, colocou-se a questão de conhecer o passado para compreender o presente e projetar o futuro. Ora, nessa construção do passado, a memória dos descendentes de africanos foi apagada ou representada negativamente até o fim do século XIX. Quando se começa, a partir do século XX, a construir essa memória identitária, seus contornos são definidos pelas ideologias de mestiçagem e de democracia racial num país sem conflitos raciais. Mas apesar da mestiçagem, o pilar da nação é baseado somente sobre os elementos da cultura europeia. Neste sentido as leis 10 639/03 e 11645/08 se configuram como uma correção do esquecimento da memória positiva da escravidão na história do Brasil. (Munanga, p.29, 2015)

Tal percurso analítico tem como pedra fundamental as teses de Walter Benjamin sobre a História, que explicita como a historiografia tradicional está longe de ser isenta, sendo apenas os relatos dos acontecimentos segundo quem escreve – no caso, as classes dominantes. Ou seja, “nenhum fato é histórico por conta de ser uma causa. Ele se torna isso postumamente, através de eventos que podem estar separados dele por milênios” (Benjamin, n.p., 2020). Com isso, o acontecimento, suas causas, suas consequências não são objetos imóveis e imutáveis que respondem à Razão. Seus meandros e suas implicações variam de acordo com quem foi afligido e escreveu a história, cujos atores e cenários podem ser excluídos da historiografia para a criação de uma narrativa.

Em outro trecho, Walter Benjamin nos traz uma reflexão pertinente sobre a pertinência da autoria da história

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “como ele foi de fato”. Significa apoderar-se de uma recordação, tal como ela relampejou no instante de um perigo. Para o materialismo histórico, trata-se de capturar uma imagem do passado tal como ela, no instante do perigo, configura-se inesperadamente ao sujeito histórico. (Benjamin, n.p., 2020)

Ou seja, excluindo os deslizos feitos para alinhar a história dos dominantes com sua narrativa, nos resta apenas o fato material, o acontecido, nos permitindo chegar o mais próximo possível da coerência histórica. Explicitando mais uma vez com a expansão marítima, se retiramos a narrativa de descoberta e heroísmo dos europeus, nos sobra os fatos materiais: o extermínio de originários e a exploração de suas terras.

A história é objeto de uma construção cujo *medium* é constituído não pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele que vem preenchido pelo ‘tempo-agora’. Onde o passado está carregado com esse material explosivo, a pesquisa materialista acende o pavio no *continuum* homogêneo e vazio da história. Nesse processo se prepara a explosão de uma época para fora desse *continuum*. (Benjamin, n.p., 2020)

Para solucionar essas assimetrias que influenciam diretamente na análise do objeto histórico, Benjamin funda o percurso analítico utilizado neste texto. Nos estudos da História, com a sustentação da narrativa tradicional, “nem os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer”. (Benjamin, n.p., 2020). A partir do constante risco de falsificação e omissão a partir da narrativa tradicional, Benjamin afirma que:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’, no qual estamos vivendo, é a regra. Precisamos atingir um conceito de história que corresponda a esse dado. Então, veremos que nossa tarefa é a de induzir ao estado de exceção efetivo; e desse modo, melhorará a nossa posição contra o fascismo. Este tem se aproveitado da situação favorável de que seus adversários se contrapõem a ele em nome do progresso como norma histórica (Benjamin, n.p., 2020)

Dito isso, este artigo se propõe, a partir dessa trajetória fundada por Walter Benjamin, analisar como a leitura feita sobre o episódio histórico dos Agudás – africanos que voltam para a África e constituem um novo grupo social na região do Benin – é feita a partir do samba-enredo “Agudás, os que levaram a África no coração, e trouxeram para o coração da África, o Brasil”, enredo da Unidos da Tijuca para o carnaval de 2003, assinado pelo carnavalesco Milton Cunha.

A obra analisada apresenta os Agudás a partir do ponto de vista de escravizados que deixam o Brasil e fazem o movimento de retorno para a África, frente a toda a exploração que a colonização tinha perpetrado sobre a escravidão e os escravizados, justamente num dos principais elementos da cultura popular brasileira, o carnaval.²

Tal enredo destaca justamente a singularidade desta história de ex-escravos – especialmente os envolvidos na Revolta dos Malês – que fizeram o percurso contrário: atravessaram o Atlântico e se estabeleceram na costa do Benim, Togo e Nigéria. Também neste grupo destaca-se traficantes de escravos baianos que lá residiam por causa das lucrativas relações comerciais.

Os “brasileiros” do Benim, Togo e Nigéria, também conhecidos como agudás, nas línguas locais, são descendentes dos antigos escravos do Brasil que retornaram à África no século passado e dos comerciantes baianos lá estabelecidos nos séculos XVIII e XIX. Possuem nomes de família como Souza, Silva, Almeida, entre outros, festejam N. S. do Bonfim, dançam a “burrinha” (uma forma arcaica do bumba-meu-boi), fazem desfiles de Carnaval e se reúnem frequentemente em torno de uma feijoada ou de um kousidou. Ainda hoje é comum os agudás mais velhos se

² A literatura também se apreendeu da história dos Agudás, conforme Figueiredo (2010), como por exemplo o livro “A casa da água” (1969), de Antônio Olinto, “Um defeito de cor” (2007), de Ana Maria Gonçalves e “Ségou, Les murailles de terre” (1984) e “Ségou, La terre en miettes” (1985) de Maryse Condé.

cumprimentarem com um sonoro “Bom dia, como passou?” “Bem, ‘brigado’” é a resposta. (Guran, p.23, 2019)

Contudo, na sinopse do enredo destaca-se não só os amalgamas produzidos nas sociedades africanas com a presença dos agudás, mas também o simbolismo que reside no fato de ser uma viagem de retorno do Brasil para a África, em paralelo com as viagens dos tumbeiros, que atormentava os africanos junto do medo da Calunga Grande. Os agudás, por sua vez, não faziam uma simples viagem: tratava-se um retorno heroico, uma vitória sobre a morte. Tal aspecto pode ser explicitado no trecho da sinopse “Praias africanas que um dia os viram partir, agora presenciam o refluxo de espumas flutuantes, e ventos que reconduzem almas e experiências, para ver brilhar as luas selvagens sobre tambores ancestrais primitivos;” (Cunha, n.p., 2003). A heroicidade supracitada pode ser vista logo na primeira estrofe do samba-enredo (composto por Rono Maia, Jorge Melodia e Alexandre Alegria), com a Obatalá, pai de todos os orixás, que “mandou chamar seus filhos” de volta para a África.

Obatalá
Mandou chamar seus filhos
A luz de Orunmila
Conduz o Ifá, destino
Sou negro e venci tantas correntes
A glória de quebrar todos os grilhões
Na volta das espumas flutuantes
Mãe-África receba seus leões

A presença de Oxalá no início da composição, convocando o retorno dos agudás, nos permite compreender a grandeza que tem o retorno desses, cuja imagem é construída a partir da ideia de que estes quebraram a lógica da escravidão e se libertam sob a proteção religiosa. A presença de Orunmila também é de se destacar. Senhor dos destinos, é “aquele que sabe tudo o que se passa sob a regência de Olorum, no presente, no passado e no futuro” (Junior, p.195, 2014). O Ifá, por sua vez, é o culto de Orunmila.

No rufar do tambor, ô, ô
Atravessando o mar de Yemanjá
No sangue trago essa chama verdadeira
Raiz afro-brasileira, sou agudá

No primeiro refrão, persiste-se a questão da proteção divina sob os que retornam. O Oceano Atlântico que antes era pano de fundo dos tumbeiros, agora tem a proteção de Yemanjá, cultuada no Brasil como a rainha dos mares. Contudo, no mesmo trecho, destaca-se o que também fora supracitado: na condição de vindos do continente americano, os agudás, na África, se tornam não só africanos, mas sim afro-brasileiros, com costumes produzidos nas terras de onde vieram. Guran (2000) destaca que os agudás, por serem escravizados, já não eram mais considerados cidadãos em suas sociedades originais. Por isso, nesta nova inserção, os afro-brasileiros constroem a “partir da sua própria condição de escravos, ou seja, na sua experiência da escravidão no Brasil que eles encontraram a matéria-prima para construir uma nova identidade coletiva” (Guran, n.p., 2000)

Quem chega a Porto Novo
É raça, é povo e se mistura
De semba se fez samba
Um carnaval pelas culturas
Na fé, de meus orixás
Axé, meu Delogun
Temor e proteção ao anel do dragão de Dagoun
A união é bonita
E a gente acredita na força do irmão
No continente africano a ecoar
A epopeia agudá, vitoriosa face da razão

Tem cheiro de benjoim no xirê alabê
Prepare o acarajé no dendê
Salve o Chachá, salve toda a negritude
A Tijuca vem contar uma história de atitude

O destaque para esta nova identidade que é a agudá, sendo uma vivência que é resultado do africano após todo o processo de escravização até o heroico retorno para a África, continua sendo um aspecto ressaltado na segunda parte do samba, incluindo seu refrão. Também nessa parte vale destacar a citação de Dagoun, “que teve sua origem na pessoa mesmo de D. Francisco F. de Souza, o Chachá I, e foi cultuado por seus escravos sob sua autoridade direta (...) o Dagoun não é violento, e protege principalmente as crianças.” (Guran, p.29, 2019). Francisco F. de Souza, por sua vez, foi um traficante de escravos brasileiro que “visita a Doemé por volta de 1792 como pequeno traficante. Pelas boas condições de negócios que a família

real oferecia aos traficantes de escravos (...) fixa residência em Daomé” (Acosta-Leyva, p.8, 2015). Mesmo tendo um histórico de envolvimento na escravidão, Chachá, por ter acolhido os agudás e ser um brasileiro residente no então Daomé, se torna um ícone e é saudado no refrão do samba-enredo.

Conclusão

Sendo o samba-enredo a exposição de uma narrativa de fatos e nomes de pessoas que foram apagadas da história, o ato da Unidos da Tijuca tratar os agudás e seu retorno como uma epopeia vitoriosa mostra-se como um ponto de partida para o registro de histórias além do tráfico negreiro no atlântico.

Tendo em vista que a literatura, historicamente, funciona como o fio condutor de uma nação ou grupo social, a visão dos agudás exposta no samba-enredo nos permite tratar este grupo social que até hoje perdura no Benim como “leões” que romperam com os grilhões e fazem o retorno glorioso, atravessando a Calunga Grande que tanto atormenta, para Porto Novo. Para além das viagens de Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral, o Borel, neste enredo assinado pelo carnavalesco Milton Cunha, conta a história de afro-brasileiros que igualmente venceram o Atlântico após serem chamados de volta por seus orixás.

Referências

- ACOSTA-LEYVA, Pedro. As famílias nobres africanas no tráfico (1500-1850): o mito da captura. **Revista África(S)**, [S. I.], v. 2, n. 3, p. 7-21, jan./jun. 2013.
- BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial da umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.
- BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de História**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2020.
- CARVALHO, F. M. DE. Diáspora africana: travessia atlântica e identidades recriadas nos espaços coloniais. **Mneme - Revista de Humanidades**, v. 11, n. 27, 7 dez. 2010.
- GOMES, Laurentino. *Escravidão* – Vol.1- Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.
- GURAN, Milton. Agudás: de africanos no Brasil a brasileiro na África. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 415-424, out. 2000.
- GURAN, M. . Agudás – os “brasileiros” do Benin. **Studium**, [S. I.], n. 4, p. 23–29, 2019. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/studium/article/view/10058>. Acesso em: 26 abr. 2021.

- MUNANGA, Kabengele. *Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?* Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 62, p. 20–31, dez. 2015.
- PERRONE-MOISÉS, L. Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 11, n. 30, p. 245-259, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9005>. Acesso em: 26 abr. 2021.
- TORCATO, Carlos Eduardo Martins. **A repressão oficial ao jogo do bicho**: uma história dos jogos de azar em porto alegre (1885-1917). 2011. 141 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, UFRGS, Porto Alegre, 2011.
- VIRTUOSO, Marilene Maximiano. **Samba**: malandragem e nacionalismo na ideologia trabalhista no brasil da era vargas (1930-1945). 2015. 40 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Departamento de História, UNESC, Criciúma, 2015.
- FIGUEIREDO, Eurídice. **Representações de Etnicidade**: perspectivas interamericanas. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.