

DM

Memórias Africanas nas Festas Populares
Ilha da Madeira e Brasil

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Mariana Ramos Apolinário

MESTRADO EM GESTÃO CULTURAL



UNIVERSIDADE da MADEIRA

A Nossa Universidade

www.uma.pt

fevereiro | 2025

**Memórias Africanas nas Festas Populares
Ilha da Madeira e Brasil**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Mariana Ramos Apolinário

MESTRADO EM GESTÃO CULTURAL

ORIENTAÇÃO

Paulo Miguel Fagundes de Freitas Rodrigues

Resumo:

Memórias Subterrâneas é termo cunhado por Michael Pollak para se referir às memórias de grupos subtraídos dos direitos de representação no património oficial, permanecendo na oralidade e através da representação que fazem parte do chamado património imaterial.

Ilha da Madeira e Brasil são territórios que contam com um colonizador comum e com a instituição da cana sacarina como primeira atividade económica, organizada no contexto da colonização, também a mão de obra de origem africana, por meio da escravização pelos portugueses, foi instituída nos dois lugares.

Os povos africanos que foram deslocados para Ilha da Madeira e Brasil, trouxeram com eles memórias que foram negadas pelas forças colonizadoras. Analisar de que forma essas memórias permaneceram e se evidenciam nas festas populares e em espaços específicos nos dois lugares, priorizando, no caso do Brasil, o estado de São Paulo, com a finalidade de propor um roteiro turístico que sensibilize a respeito da temática é o objetivo deste trabalho.

Palavras-chave:

MEMÓRIA / PATRIMÓNIO / FESTA POPULAR / ESCRAVIDÃO / ROTEIRO TURÍSTICO /
ILHA DA MADEIRA / BRASIL

Índice

1- Introdução	3
2- Grandes Navegações e o Processo de Colonização da Ilha da Madeira e do Brasil	13
3- Património Imaterial, Memória e Identidade	22
4- Roteiro Turístico	48
6- Conclusão	66

1- Introdução:

O termo memória faz referência, em primeira análise, à capacidade individual de armazenar informações, nesse sentido está ligado ao sujeito e à habilidade psíquica e mental. Entretanto o mesmo termo é empregado para fazer referência a elementos que compõem um passado comum, e assim seria o tecido que dá coesão à identidade dos grupos humanos. Tomada a memória em sua perspectiva social, os lugares são permeados de memória, guardam elementos que permitem a manifestação da capacidade biológica de reconstrução de um passado individual, a partir de registros sensoriais que ficam ali evidenciados, mas também estão nos lugares¹ manifestações da memória dos grupos humanos que por ali passaram, notar essas memórias é estar atento a como as narrativas se constroem em torno de um lugar.

Cabe destacar que individual e coletivo estão a todo o momento em diálogo nas definições memorialísticas, a partir de experiências individuais se constroem narrativas válidas para o coletivo, entretanto a busca pela pluralidade não é uma prática comum. Existe um esforço para a definição da identidade dos grupos humanos e, para isso, a validade das narrativas se alteram de acordo com o objetivo do grupo que forja identidades para locais específicos. Diferentes narrativas são endossadas ou apagadas, em diferentes épocas, de acordo com a identidade priorizada no momento histórico.

O conceito de memória evoca, em sua acepção mais imediata, a capacidade própria do indivíduo de codificar, armazenar e evocar informações, um atributo psíquico e mental diretamente ligado ao sujeito cognoscente. Contudo, a abrangência desse termo vai além da esfera individual, estendendo-se para designar um tecido imaterial que confere coesão e singularidade à identidade dos grupos humanos. Nessa perspectiva social da memória, os lugares emergem como caracteres essenciais, permeados por camadas de significado que guardam vestígios capazes de deflagrar tanto a capacidade biológica de reconstrução de um passado individual – por meio de registros sensoriais ali evidenciados – quanto às manifestações palpáveis e impalpáveis da memória dos coletivos humanos que por ali transitaram. Atentar para essas memórias inscritas no espaço é, portanto, um exercício de escuta atenta às narrativas que se constroem em torno de um lugar, revelando suas múltiplas camadas de sentido.

¹ Tomados aqui como cidades, distritos ou ilhas. Para Milton Santos, o lugar é a extensão do acontecer solidário, entendendo-se por solidariedade a obrigação de viver junto, o lugar é então o *locus* do coletivo, do intersubjetivo (SANTOS, 1994. P. 36).

A metodologia adotada neste trabalho foi desenhada para articular diferentes abordagens de investigação qualitativa, conjugando revisão bibliográfica, história oral e observação de campo, de modo a garantir uma compreensão ampla e contextualizada das manifestações culturais analisadas. A natureza do objeto de estudo — as festas populares e as expressões culturais que articulam memória, identidade e património imaterial — exige uma abordagem que considere tanto os discursos teóricos quanto as vivências e práticas concretas das comunidades envolvidas.

A revisão bibliográfica constituiu a primeira etapa da investigação, possibilitando a construção de um quadro teórico de referência que abrange autores clássicos e contemporâneos dos campos da memória, da identidade e do património imaterial, como Halbwachs, Pollak, Nora, Jelin e Bourdieu, entre outros. Essa etapa permitiu compreender os debates sobre memória coletiva e subterrânea, património cultural e decolonialidade, além de estabelecer conexões com as políticas públicas de salvaguarda em Portugal e no Brasil. A análise crítica das fontes teóricas também forneceu elementos para refletir sobre o papel das instituições e da produção simbólica na conformação das identidades nacionais e locais.

Em complemento à pesquisa documental, a história oral foi adotada como ferramenta metodológica central para o registro e a interpretação das experiências dos sujeitos portadores das práticas culturais estudadas. As entrevistas realizadas e os relatos orais recolhidos junto a participantes de festas populares, grupos culturais e moradores dos territórios pesquisados possibilitaram o acesso a narrativas que muitas vezes não se encontram nos registros oficiais. O uso da história oral, inspirado em autores como Alessandro Portelli e Verena Alberti, valoriza a memória como forma legítima de conhecimento histórico e reconhece o papel ativo dos sujeitos na construção das suas próprias narrativas. Assim, a escuta atenta e ética dos interlocutores permitiu não apenas recuperar lembranças e práticas, mas também compreender como essas experiências são reatualizadas nas dinâmicas sociais contemporâneas.

A observação de campo, por sua vez, foi conduzida a partir de visitas e imersões em espaços festivos e culturais, tanto em São Paulo quanto na Ilha da Madeira. Essa etapa buscou identificar como as manifestações culturais se expressam no cotidiano, quais símbolos e linguagens são mobilizados e de que maneira o corpo, o som e o gesto se constituem como portadores de memória. O trabalho de campo foi orientado por uma postura reflexiva e sensível, atenta aos rituais, às sonoridades, aos movimentos e às interações entre os sujeitos e os espaços. Tal metodologia permitiu vivenciar o património imaterial como processo, em constante

reinvenção, e compreender as formas pelas quais as comunidades mantêm viva a ligação entre passado e presente.

A combinação dessas três dimensões metodológicas — teórica, oral e experiencial — confere ao estudo uma perspectiva multifocal, que busca integrar o conhecimento científico à escuta das vozes e práticas populares. Ao conjugar revisão bibliográfica, história oral e observação de campo, a pesquisa assume uma orientação decolonial e humanista, reconhecendo que o saber emerge não apenas dos textos e arquivos, mas também das expressões, dos afetos e das corporalidades que compõem o património imaterial.

Essa opção metodológica permite aproximar teoria e prática, aproximando o olhar analítico das vivências concretas e sensíveis das comunidades observadas. Desse modo, o percurso metodológico adotado não se limita à descrição das práticas culturais, mas propõe uma leitura comprometida com a escuta, com o reconhecimento e com a restituição das vozes históricas que constroem as memórias e identidades em estudo.

A partir desse enquadramento, torna-se possível compreender como o diálogo entre memória individual e memória coletiva se manifesta nas definições memorialísticas e nas disputas simbólicas em torno dos lugares.

É fundamental ressaltar que as definições memorialísticas se estabelecem em um diálogo constante entre o individual e o colectivo. Experiências singulares, dotadas de subjectividade e particularidade, podem, de fato, dar origem a narrativas que adquirem validade e ressonância para o colectivo. Entretanto, a busca pela pluralidade dessas narrativas nem sempre se configura como uma prática universalmente adotada. Frequentemente, observa-se um esforço deliberado na definição da identidade de grupos humanos, e, para tanto, a validação de certas narrativas é estrategicamente alterada em função dos objectivos do grupo que detém o poder de forjar identidades para locais específicos. Isso implica que diferentes narrativas podem ser endossadas, promovidas ou, inversamente, sistematicamente apagadas em distintas épocas, de acordo com a identidade que se deseja priorizar em um determinado momento histórico. Essa dinâmica revela a natureza política e contestável da memória colectiva e sua inscrição nos espaços.

Exemplos dessa maleabilidade e seletividade na priorização de narrativas e memórias em torno de um lugar são o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro – Brasil, e o Bairro Alto, em

Lisboa – Portugal. Ambos os casos ilustram vividamente como a memória de um local pode ser reescrita e ressignificada em função de interesses políticos e sociais.

Sobre o Cais do Valongo, a pesquisadora Renata Figueiredo Moraes, em seu texto "A escravidão e seus locais de memória – O Rio de Janeiro e suas 'maravilhas'" (2017, p. 35), analisa:

O Valongo, no final do século XVIII e início do XIX, principal local de chegada de africanos para a escravização, se tornou em 1843 o local do desembarque da Imperatriz, sendo essa a memória que se pretendia preservar no Império. Na República, rememorar o Império já não fazia parte dos projetos do prefeito Pereira Passos e nem do seu plano urbanístico. Há, portanto, a construção de uma nova identidade por meio de esforço público. Afinal, o futuro do país recém republicano deveria ser privilegiado em detrimento à exposição do passado. Sendo assim, a memória construída para essa região tinha propósitos ligados a interesses políticos e que interferiram na posterior história do lugar.

A análise de Moraes sublinha como a memória oficial do Cais do Valongo foi deliberadamente manipulada. De um local de imenso sofrimento e desumanização – porta de entrada forçada para africanos escravizados –, o Cais foi temporariamente higienizado para servir como palco de um evento ligado à monarquia, buscando apagar a mancha da escravidão. Posteriormente, com a chegada da República e a urgência de construir uma nova identidade nacional pautada no progresso, o passado incómodo foi novamente soterrado, tanto literal quanto metaforicamente, sob a nova urbanização. Esse movimento demonstra um apagamento ativo da memória subalternizada em favor de uma narrativa hegemônica que visava moldar a imagem da nação.

A capital portuguesa, Lisboa, também possui uma história semelhante ao olharmos para o entorno da cidade, hoje conhecido como Bairro Alto. Em seu Roteiro Histórico de uma Lisboa Africana, Isabel Castro Henriques (2001) revela que, durante o período escravagista, a região do Poço dos Negros – um nome que por si só já evoca um passado doloroso – foi utilizada, por ordens reais, como depósito de corpos de escravizados mortos, evitando que a parte central da cidade tivesse que lidar com os eflúvios da decomposição. Com o tempo, a região passou a ser progressivamente habitada por escravizados e seus descendentes, tornando-se um foco de cultura afro-portuguesa. No entanto, na actualidade, essa região é valorizada por sua vida noturna e caráter boémio, já não mais caracterizando a borda da cidade e estando interligada por diversos novos meios de transporte. Lamentavelmente, as memórias dos antigos

habitantes e de sua contribuição histórica foram em grande parte silenciadas pelas narrativas dominantes de uma Lisboa moderna e turística.

Ambos os exemplos demonstram a seletividade da memória oficial e a constante disputa por quem tem o direito de narrar o passado de um lugar.

A valorização da memória das cidades ganha destaque na actualidade. Após a Era da Ilustração² em que a ênfase se colocava no futuro e naquilo que estava por vir, as duas Guerras Mundiais do século XX colocaram os seres humanos em contacto com o potencial destrutivo do desenvolvimento tecnológico, até então a principal expressão de sucesso, da escala que se pensava evolutiva, ao olhar a humanidade. Assim, após a necessidade de reconstrução do mundo ocidental, a valorização das identidades que se constroem no passado ganha destaque.

A crescente globalização tende a homogeneizar lugares, sejam eles regiões, cidades ou Ilhas, ao mesmo tempo em que cresce em importância o que é próprio de cada localidade, como fator de diferenciação. A valorização da memória das cidades se insere nesse contexto, é na busca da memória local, na busca do passado formativo de cada lugarejo que melhor se completa o entendimento do que é particular.

As narrativas forjadas na construção de uma cultura dominante deixam transparecer o poder simbólico empregado na definição de uma identidade nacional, ou local.

Na perspectiva de Pierre Bourdieu (2001. P. 07 e 08) :

Para reconhecer o poder simbólico é necessário “descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.

Essa invisibilidade torna o poder simbólico ainda mais enganoso, pois ele se naturaliza e se internaliza, fazendo com que as normas e valores da cultura dominante sejam aceitos como universais, mesmo que sirvam a interesses específicos.

² O termo, também encontrado como Iluminismo, se refere à corrente filosófica que teve ápice no século XVIII, na França, com a priorização do uso da razão e cientificismo sobre a fé e as explicações religiosas

Na definição de sua origem e das características fundamentais que assemelham seus membros, grupos humanos criam seus mitos, produtos coletivos e coletivamente apropriados que reforçam a coesão. As ideologias, por oposição ao mito, servem a interesses particulares, mas tendem a apresentar-se como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo humano. É nesse processo que se define a cultura dominante, responsável por comunicar, de forma dissimulada, a separação entre os grupos. Todas as demais culturas, muitas vezes chamadas de subculturas, passam a ser definidas pela distância ou diferença em relação à cultura dominante. Permanecem as subculturas nas bordas da sociedade, e assim fica definida a distância hierárquica entre as bordas e o centro do poder simbólico.

Nesse contexto complexo, as narrativas em torno das identidades de cada local, e a própria construção do patrimônio cultural, dão-se predominantemente no campo da cultura dominante. Para que as memórias das subculturas dominadas possam emergir e serem reconhecidas, faz-se necessário um processo de escuta ativa e análise de oralidades e vestígios imateriais que, frequentemente, não são amplamente considerados como patrimônio. É através do protagonismo concedido aos participantes das subculturas que o papel tradicional entre sujeito e objecto de estudo poderá ser redefinido, permitindo uma análise que parta da perspectiva dos grupos subalternos.

Em uma análise decolonial, que busca desconstruir as hierarquias epistemológicas e narrativas impostas pela colonização, é imperativo que os colonizados e escravizados possam, finalmente, tornar-se sujeitos de suas próprias histórias, contando suas memórias e construindo a identidade de seus grupos com autonomia e voz própria.

O decolonialismo³ refere-se ao período colonial, que ocorreu de maneira sistematizada entre os séculos XV e XIX e com remanescência em estruturas fundamentais na sociedade actual, pela perspectiva do colonizado. Assim, as versões sobre esse período e suas profundas consequências deixam de ser contadas e analisadas exclusivamente pela Europa Central, ou sob a sua visão hegemônica. Os povos colonizados e seus descendentes transitam do papel de objectos passivos dos estudos sobre colonialismo para o destaque como sujeitos ativos que registram suas próprias memórias e pesquisam suas histórias com base em suas experiências vividas. O estudo da história dos grupos minoritários torna-se possível e legítimo através da análise de instrumentos alternativos de pesquisa, uma vez que os documentos históricos

³ Escola de pensamento que ganha destaque na América Latina a partir da segunda década século XXI e tem o objetivo de libertar a produção do conhecimento da episteme eurocêntrica

tradicionais, frequentemente, foram apagados ou distorcidos enquanto esses grupos eram subjugados. Ou mesmo, são esses grupos marcados pela oralidade e representação simbólica da ação, não tendo na escrita a base de seus registros. Deste modo, ganham especial destaque o uso da história oral e a análise do patrimônio imaterial, ainda que nem sempre amplamente considerados como tal pelos cânones oficiais.

Como patrimônio imaterial identifica-se todo aquele que é intangível, na definição da Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura):

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.⁴

Essa definição abrange uma vasta gama de manifestações, desde tradições orais e rituais até práticas festivas e conhecimentos sobre a natureza e o universo, que são transmitidos de geração em geração e constantemente recriados pelas comunidades.

A elaboração das memórias coletivas, narrativas comuns e elementos representativos do patrimônio mostra-se mais significativa e marcante nas subculturas do que na cultura dominante, porque expressam uma abordagem que ainda é coletiva. A memória é o que confere coerência à identidade de um grupo, para Michel Pollak⁵, em conferência realizada no Brasil, em 1987⁶:

“a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”.

Assim nos processos em que grupos humanos são subjugados por outros ganha especial destaque o esforço para esvaziamento da memória dos vencidos. A partir da história oral, reproduzida por populações de origem africana e escravizada, conta-se que o Baobá⁷ era

⁴ Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234> acesso em junho de 2023

⁵ Sociólogo austro-francês, dedicado ao estudo da política e ciências-sociais e da identidade social em situações limites

⁶ transcrita e traduzida por Monique Augras, com edição de Dora Rocha. Revista de Estudos Históricos, Rio de Janeiro., vol. 5, n 10, 1992, p. 200-212

⁷ árvore nativa de regiões tropicais da África que pode viver mais de dois mil anos tendo tronco de grande diâmetro, folhas, flores, frutos e sementes comestíveis e com inúmeros usos medicinais

considerado a árvore da vida, em território africano, pela forma como essa árvore desenha suas raízes, tronco e folhagens construiu-se um mito que explicava as associações familiares e sociais para os grupos africanos, a árvore era também considerada a responsável por guardar as memórias desses grupos. Os europeus, ao perceberem a importância da árvore, organizaram um ritual que antecedia o embarque nos navios negreiros⁸. Após andar por muitas horas, em horário noturno, dificultando que os aprisionados conseguissem voltar para o seu território original, eram forçados a dar voltas em torno do Baobá, que passava a ser denominada árvore do esquecimento. O ritual fazia parte do tecido que unia as diversas formas de violência empregadas na escravização da população africana, simbolizava que as memórias seriam deixadas para trás e parte da força das pessoas escravizadas seria perdida, juntamente com sua identidade. Grupos que não guardassem seus elementos de memória seriam mais facilmente controlados.

Na historiografia, estudos que tratavam da escravização de povos de origem africana atribuíam à população característica mais pacífica, quando comparados a outros povos, o que facilitaria o emprego desses grupos como escravizados. No texto “O tráfico de escravos na Ilha da Madeira nos séculos XV e XVI” (SANTOS, 2006) africanos são comparados com os guanches, habitantes originários das Ilhas Canárias e primeiros escravizados em território madeirense, entretanto considerados rebeldes e difíceis de controlar, mesmo com a força empregada para a escravização. A mesma explicação é utilizada ao tratar indígenas⁹ em contexto brasileiro, seriam povos com maior resistência à escravização do que os africanos. Entretanto cabe refletir sobre as formas de dominação empregadas, entre elas o esforço para o esvaziamento da memória e identidade coletivas associado ao deslocamento do território originário. Diante dessa perspectiva, pesquisas a partir de final do século XX, definem um complexo e violento sistema de controle sobre a população africana, durante os anos de escravização empreendida pelas nações europeias, nesse mecanismo estavam envolvidas não só as práticas fisicamente violentas, como castigo, rapto, aprisionamento e condições precárias de sobrevivência, como também a violência simbólica¹⁰.

⁸ navios de carga usados para transportar população raptada na África para venda como escravizado nas regiões colonizadas por nações europeias, com destaque para Ilha da Madeira e Brasil.

⁹ população originária do território americano, organizados em múltiplas nações, entretanto definidas genericamente como indígenas.

¹⁰ Termo cunhado pelo sociólogo Pierre Bourdieu, em paralelo com o conceito de poder simbólico, caracterizando a forma de violência que ocorre entre indivíduos em diferentes níveis numa escala de capital simbólico, de forma velada, sem que os envolvidos tenham consciência de que estão sofrendo, ou exercendo um ato o violento.

Terras que contam com o colonizador comum, Ilha da Madeira e Brasil guardam semelhanças que valem investigações e estudos, ao mesmo tempo, guardam também diferenças que as caracterizam. Entre os ciclos históricos e económicos que marcam os dois lugares a agricultura da cana, para produção de açúcar, esteve entre as primeiras atividades desenvolvidas no processo de colonização pelos portugueses, olhar para esse passado comum é mais uma vez, dialogar com semelhanças e diferenças.

Dentro do processo de produção do açúcar no Brasil foi adotada produção extensiva; o tamanho das terras cultiváveis permitia a grande propriedade de terra, baseada na exploração do solo para envio dos produtos à metrópole, e no uso da mão de obra escravizada, sendo os cativos principalmente de origem africana¹¹. Tal sistema é definido como *plantation*¹². Já na Ilha da Madeira, devido a condição territorial e orográfica, desenvolveu-se a produção da cana sacarina em terras de menor extensão, propiciando o estabelecimento do contrato de colônia, porções de terras que permaneciam sobre o domínio de donatários e de seus herdeiros, de forma vitalícia, a mão de obra utilizada não era majoritariamente escravizada, entretanto, no mesmo período, verifica-se a existência de trabalhadores cativos de origem africana na Ilha.

A permanência da população de origem africana faz com que as representações culturais originárias na África estejam presentes nos dois lugares.

Cabe destacar que, diferente de qualquer outra onda migratória, a migração de populações com o objetivo de escravização, feita de forma forçada e a partir do aprisionamento e venda de seres humanos, configura uma forma de violência que marca a o rapto, em África e a chegada dos africanos à Ilha da Madeira e ao Brasil. Ondas migratórias ocorrem por diversas razões, entre as quais: fuga de uma região em situação de guerra ou violência social e perseguição cultural ou étnica, busca de um ambiente com melhor situação climática, maior oportunidade de inserção no trabalho ou condição de estudo. Mas diferente de qualquer onda migratória, a escravidão traz, de forma forçada, populações para o contexto violento. A situação caótica não está na causa da saída, mas sim na forma de aprisionamento, na viagem e mais ainda no espaço no qual se chega. Assim, identificar elementos culturais desses povos nos dois

¹¹ Segundo o censo de 1872 a população no Brasil era de 10 milhões de habitantes, em que os escravizados de origem africana representavam 15,24% desse total. Fonte: População escrava do Brasil é detalhada em Censo de 1872. Guardada a distância entre o período do estabelecimento da colônia e o ano de recenseamento, é possível ainda identificar a escala do sistema escravagista no Brasil, nos anos que seguiram a colonização portuguesa.

¹² Termo utilizado para se referir ao sistema de produção agrícola, baseado na monocultura, em grandes propriedades territoriais, chamadas de latifúndios, e com o uso de mão de obra escravizada.

espaços passa por um trabalho de análise de memórias subterrâneas que, nas palavras de Pollak: “como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória Oficial’”¹³. No presente trabalho, para identificar os elementos culturais de origem africana, no Brasil e na Ilha da Madeira, recorreremos à análise das festas populares, suas músicas e danças.

Na actualidade os dois lugares contam com uma expressiva economia ligada ao turismo¹⁴, assim como com diferentes formas de visitação e roteiros turísticos. Propõe-se então olhar para as festas populares na Ilha da Madeira – Portugal e no estado de São Paulo – Brasil buscando elementos que façam referência   ancestralidade africana. Olhar para o espaço e para as manifesta es presenciadas com aten o ao outro, em uma perspectiva esvaziada de etnocentrismo¹⁵.

Vivenciar o espaço pela experiência do não dominante, do outro, daquele que esteve não por escolha, mas por a o violenta que o colocou naquela situa o e que, ainda assim, mant m sua cultura e a manifesta, da forma que pode, revivendo e reconstruindo memórias,   a proposta do presente estudo, mantendo a ideia de que a expressão cultural   o que resta aos grupos humanos, quando grande parte dos elementos essenciais   sobrevivência lhes   retirado.

Esse texto adota, de forma deliberada e sistemática, o termo "escravizado" em detrimento de "escravo" e “escraviza o” em detrimento de “escravidão”. Essa escolha não   uma questão de preferência estilística; ao contrário, representa um posicionamento teórico,  tico e metodológico fundamental,   abordagem das ciências humanas contemporâneas. A decisão de empregar "escravizado" reflete uma compreensão mais profunda e historicamente acurada da experiência do cativo, alinhando-se com as discussões e as demandas de uma historiografia e de um pensamento social que buscam descolonizar e humanizar a narrativa sobre a escravidão.

A terminologia tradicional, ao empregar "escravo", contribui inadvertidamente para a naturaliza o e a essencializa o de um estado de priva o de liberdade. O substantivo "escravo" tende a fixar a identidade do indivíduo   sua condi o, sugerindo um ser que   a

¹³ POLLAK, 1989, p. 4.

¹⁴ No ano de 2018, que antecedeu a pandemia de COVID 19, contabilizava-se 1,6 milhões de turistas na Ilha da Madeira, no mesmo ano, no Brasil, o total de turistas estrangeiros foi de 6,62 milhões. Fonte: *Dire o Regional de Estatística da Madeira e Anuário Estatístico de Turismo*

¹⁵ análise de mundo que utiliza como modelo os próprios valores, modelos e ideias. Assim, o olhar etnoc trico tende a julgar, de maneira preconceituosa, culturas e experiências humanas distintas daquela na qual o observador está inserido.

escravidão, como se fosse um atributo inerente ou uma característica ontológica. Essa formulação obscurece a violência do processo e a agência dos envolvidos, minimizando a dimensão de coerção e desumanização que define o cativo. Ao longo da história, essa linguagem tem sido cúmplice na construção de discursos que justificaram a escravização, despersonalizando milhões de seres humanos e reduzindo-os a uma condição jurídica e econômica, em vez de reconhecê-los como indivíduos forçados a uma situação.

Ao optar por "escravizado", é um particípio passado que ressalta a ação — a ação de escravizar — e, conseqüentemente, a condição imposta. Este termo sublinha que o indivíduo não nasce ou é inerentemente "escravo", mas sim que foi forçado a essa condição por outrem. Isso desloca o foco da suposta "natureza" do indivíduo para o processo histórico e social de dominação. Enfatiza-se, assim, que o cativo foi uma violência perpetrada por um sistema e por agentes específicos, e não um estado natural ou uma identidade primária do ser humano.

A escolha por "escravizado" serve, portanto, como um lembrete constante de que estamos lidando com vítimas de um crime contra a humanidade, sujeitos que foram despojados de sua liberdade e dignidade, mas que, mesmo sob as mais terríveis adversidades, frequentemente resistiram e exerceram sua humanidade.

2: Grandes Navegações e o Processo de Colonização da Ilha da Madeira e do Brasil.

Entre os séculos XV e XVI a Península Ibérica viveu de maneira intensa o evento denominado Grandes Navegações, uma série de navegações, utilizando o Oceano Atlântico, que permitiram a Portugal e à Espanha definirem novas rotas marítimas e chegarem a territórios até então desconhecidos pelos europeus.

O entendimento das causas que motivaram as Grande Navegações passa pela análise de fatores econômicos, sociais e do imaginário da época no extremo Oeste Europeu. Entre os séculos VII e XV a Península Ibérica foi ocupada e parcialmente dominada pelos mouros¹⁶, teve início uma época de tentativas, pelos povos de origem europeia, de retomar o território, mas também um período de intensa troca cultural. Na religião islâmica, professada pelos

¹⁶ Termo cunhado pelos cristãos para se referir às pessoas de religião islâmica que habitaram a Península Ibérica entre os séculos VIII e XV, o termo continuou a ser usado genericamente para se referir à população de origem islâmica que habitou em épocas posteriores a Europa Cristã.

mouros, tem destaque a necessidade de expansão da fé, assim é notório que essa população se deslocasse através de diferentes espaços em torno da Península Arábica, África, Ásia e Europa. Economicamente o comércio era a atividade primordial à população árabe, o que também ocasionava o deslocamento constante. Nesse contexto, a partir do contato com os mouros, os antigos povos habitantes da Península Ibérica puderam aprimorar o conhecimento acerca dos astros e dos instrumentos de localização para deslocamentos.

É também a partir dessa ocupação que tem origem a unificação de Portugal e a constituição desse Estado-Nação. A união entre os diferentes reinos que formavam o território que daria origem a Portugal ¹⁷ foi estimulada a partir da necessidade de reconquistar o território. Os reinos isoladamente não tiveram força para vencer os mouros e retomar o território e a partir da união, tendo a liderança dos monarcas, em torno de um inimigo comum, os mouros, a Reconquista se tornou realidade e a Unificação de Portugal ocorre com a Dinastia Borgonha definindo os limites do que seria o primeiro Estado-Nação Moderno.

Portugal era, por volta do século XV, um território voltado ao Oceano Atlântico, tinha sua existência amparada pelo mar já que o solo rochoso dificultava o desenvolvimento de amplas atividades agrícolas, a alimentação da população era derivada das atividades de pesca, o que permitia um amplo conhecimento da Costa Atlântica.

A demanda por produtos orientais, em território europeu, era comum a partir do contato com esses produtos, iniciada ainda no período das Cruzadas¹⁸, entretanto a oferta ficava limitada às possibilidades comerciais por rota mediterrânea, à época o Mar Mediterrâneo estava dominado por catalães, venezianos e árabes, assim os portugueses viam nas viagens pelo Atlântico uma forma de estabelecer novas rotas comerciais.

Segundo Boxer (1969. p. 58): “Deste modo, o até então existente monopólio veneziano-muçulmano do comércio levantino de especiarias e produtos de luxo asiáticos, seria substituído por um monopólio português, exercido pela via do caminho marítimo que dobrava o Cabo da Boa Esperança.”

¹⁷ À época foram notáveis diferentes reinos e agrupamentos na região, tais como os reinos de Leão, Castela, Aragão, Galícia, entre outros que se sucederam,

¹⁸ Expedições militares e religiosas, entre os séculos XI e XIII, que tinham como objetivo dominar a região chamada de Terra Santa, devido à identificação com o nascimento e vida de Jesus Cristo, que naquele momento histórico estava sob o domínio dos islâmicos. Para além do objetivo principal, as Cruzadas permitiram o contato com regiões orientais até então inexploradas pelos europeus.

Ainda a produção de moedas em ouro era importante aos portugueses, o reino de Portugal era um dos poucos da Europa que, em início do século XV, não possuía uma moeda nacional, a última moeda de ouro nacional havia sido produzida em 1383, o comércio se dava por trocas, em território português e as moedas em circulação eram, em sua maioria, cunhadas em outros reinos. A oportunidade de encontrar o ouro da Guiné¹⁹ significava a possibilidade de possuir o metal que garantiria a cunhagem de moeda própria, elemento importante na afirmação e poderio dos Estados Modernos. A busca pelo ouro da Guiné era elemento incentivador às navegações portuguesas.

Para além das questões relacionadas à localização geográfica e à necessidade produtiva, ligada ao mar, o imaginário português, no período que antecedeu o século XV, favorecia o início da exploração de outros territórios. “A cobiça por riquezas e a paixão por Deus”²⁰ eram complementares no homem português do período. Algumas figuras são expressões máximas dessa característica, como é o caso do Infante D. Henrique²¹, mas também o modo de pensar era comum ao homem médio português do período. A fé católica, incentivada pela igreja após o movimento reformista, via na exploração de novas regiões a possibilidade de angariar novos fiéis. O estabelecimento de mercados humanos, possibilitando comprar e vender trabalhadores, configurava o lançamento às navegações como uma possibilidade de conseguir pessoas a serem escravizadas. Para os portugueses, e europeus do período, de modo geral, os seres humanos, fora do Ocidente Cristão, representavam o mal, não existindo, pelo ponto de vista cristão, problemas morais para o rapto e escravização. Assim a possibilidade de geração de riqueza a partir da venda humana para escravização representava, nos primeiros anos da atividade, incentivo financeiro às navegações e, na continuidade do histórico de navegações e colonização, a força de trabalho que moveria a produção colonial, gerando a riqueza que manteria a metrópole, Portugal, economicamente, nos séculos que sucederam ao estabelecimento das colônias. Citada nesse capítulo pelo viés econômico, a escravização e as relações sociais e culturais que se estabeleceram a partir dela, serão tema de maiores discussões na continuidade do texto.

¹⁹ As décadas finais do século XIV foram marcadas pelo aumento das histórias a respeito da existência de uma ampla quantidade de ouro, na Costa da Guiné, região que atualmente corresponde ao Estado de Gana, posteriormente explorada pelos portugueses tendo importante destaque no fornecimento de metais preciosos e mão de obra escravizada.

²⁰ Boxer, 1969. p. 19.

²¹ Filho de monarcas portugueses, grande incentivador e participante das primeiras circunavegações pelo Oceano Atlântico, teve papel de destaque na conquista de Ceuta e na chegada portuguesa aos Açores e Madeira.

Crenças e histórias mitológicas que circulavam pela Europa, assim como por Portugal, tinham poder de fortalecimento do imaginário de que a chegada às Índias²², possibilitaria aos ocidentais não só o acesso a riquezas abundantes e inexploradas, assim como a novas alternativas para a vitória da cristandade sobre o islamismo. Entre as lendas que contribuíam para o imaginário português favorável às navegações estava a existência de um poderoso rei cristão que teria um rico reinado em região limite com os muçulmanos, a localização exata diferia nas invocações à existência de tal região. Tamanho o poder, teria o monarca, que encontrá-lo garantiria aos cristãos apoio na vitória contra o inimigo principal da cristandade, naquele momento. A lenda de Prestes João, assim como outras histórias que circulavam à época garantiam que o cidadão comum português encarava as navegações como uma possibilidade de encontrar um destino melhor, quer individualmente, quer enquanto grupo humano.

Uma característica marcante das sociedades humanas antes das Grandes Navegações, empreendidas por portugueses e espanhóis, era o isolamento, não era fator notório o contato entre diferentes formas de viver. As fronteiras entre territórios ocupados por diferentes grupos e as feiras de trocas de produtos de outras regiões, que por vezes se davam também nessas fronteiras, eram palco do contato entre culturas diversas, entretanto as trocas se davam de maneira efêmera, dispensando a necessidade do viver juntos. As Grandes Navegações iniciaram o processo de convivência com o outro.

Para Boxer (1969. p. 25) “Foram os exploradores portugueses e os conquistadores castelhanos da orla ocidental da cristandade que uniram, para o melhor e para o pior, os ramos separados e distantes da grande família humana”

A Colonização da Ilha da Madeira.

A chegada de navegadores portugueses ao Arquipélago da Madeira se deu em 1418, no contexto das Grandes Navegações. Um dos principais motores da colonização foi a implementação de um sistema agrário baseado no cultivo da cana sacarina. Este cultivo foi introduzido na Madeira devido ao grande valor associado ao açúcar, à época considerado o

²² Segundo Boxer, p. 43: um termo elástico e vago que incluía muitas vezes Etiópia e África Oriental, bem como aquilo que era conhecido da Ásia(...).Mas no princípio do século XV, muito pouca gente possuía uma definição tão nítida das Índias; e o termo <Índia> ou <Índias> era muitas vezes aplicado vagamente a quaisquer regiões desconhecidas e misteriosas a este ou sudeste do Mediterrâneo.

ouro branco, além das condições climáticas favoráveis e da fertilidade do solo vulcânico da Ilha, que possibilitavam uma produção em larga escala. A produção de açúcar impulsionou também o desenvolvimento de uma estrutura logística e de transporte, além da construção de engenhos para o beneficiamento do produto.

O trabalho iniciado pelos portugueses, foi marcado pela instituição da escravidão. A exploração de mão de obra escravizada, predominantemente de origem africana, foi fundamental para a produção e o desenvolvimento econômico da Ilha.

Os primeiros escravizados a serem explorados na Madeira não eram exclusivamente africanos. Inicialmente, foram utilizados indígenas guanches, capturados nas Ilhas Canárias, e marroquinos. No entanto, a demanda por mão de obra cresceu rapidamente com a expansão da produção agrícola. A partir do século XV, o tráfico entre continentes intensificou-se, trazendo um grande contingente de africanos para trabalhar nas plantações e em outras atividades econômicas da ilha.

Boxer, na obra *O Império Português* analisa o impacto gerado pela instituição escravagista na Ilha da Madeira, em África, indicando que entre 1450 e 1500 cerca de 150.000 africanos foram capturados pelos portugueses, frequentemente obtidos nas guerras intertribais no interior. Indicando que o aumento do estado de violência e insegurança no continente deveu-se à instituição econômica estabelecida pelos portugueses, nesse período²³.

A adoção e priorização da estrutura escravagista a partir do rapto em África evidencia os ganhos financeiros que o Comércio Triangular, um circuito que conectava a Europa, a África e as Américas, gerava. Navios europeus partiam com manufaturas para a África, trocavam-nas por pessoas escravizadas, transportavam essas pessoas em condições desumanas através do Atlântico, a Passagem do Meio, e nas Américas, as vendiam com enormes lucros. O mesmo navio retornava à Europa carregado de produtos coloniais (açúcar, tabaco, algodão, café), que também geravam altos rendimentos.

Cada etapa desse triângulo era otimizada para maximizar os lucros. Os mercadores de escravos lucravam com a compra barata na África e a venda cara nas Américas. Estima-se que os lucros em uma única viagem poderiam variar de 20% a 50%. Essa margem de lucro atraiu um grande número de investidores, desde pequenos comerciantes a grandes companhias de

²³ BOXER. 1969. P.52.

comércio e até mesmo membros da realeza. A Madeira constituía-se como entreposto nas viagens, e parte do comércio.

A priorização da escravidão africana não se deu por acaso; ela foi uma escolha econômica deliberada. A "eficiência" do sistema se dava pela completa desumanização do trabalhador, permitindo a exploração intensiva sem custos salariais e com o mínimo de investimento em bem-estar. A violência e a coerção eram ferramentas intrínsecas ao modelo de negócios, garantindo a produtividade forçada.

Os lucros gerados pela escravidão foram um motor fundamental para a acumulação de capital na Europa, financiando a Revolução Industrial e o desenvolvimento de infraestruturas, cidades e instituições financeiras. Portos como Bristol, Liverpool e Nantes floresceram com o comércio de escravos, tornando-se centros de riqueza e poder. O capital gerado pela exploração de vidas humanas foi reinvestido em outras indústrias, impulsionando o crescimento econômico e consolidando a supremacia europeia.

A origem dos africanos escravizados na Madeira era diversa, os principais grupos étnicos trazidos para a ilha eram provenientes da costa oeste da África, como os bantos, os iorubás e os fones. A escolha desses grupos se dava, entre outros fatores, pelo conhecimento de técnicas agrícolas adaptáveis à produção de cana-de-açúcar de que dispunham, além da proximidade geográfica à navegação intercontinental.

Entre as funções desempenhadas pelos escravizados na Madeira tinha destaque a produção agrícola da cana-de-açúcar, seguida por atividades relacionadas à construção, à pesca e aos serviços domésticos. Os relatos indicam condições de trabalho extremamente duras, alimentação insuficiente e castigos físicos frequentes.

Após o estabelecimento da produção açucareira também no Brasil, A Madeira passou a exercer a função de um importante entreposto comercial ao açúcar produzido em terras americanas, estabelecendo-se assim a triangulação comercial. O comércio triangular entre África, Brasil e Portugal proporcionou inúmeros benefícios aos comerciantes portugueses da Ilha da Madeira, consolidando sua posição no cenário econômico colonial. A Madeira funcionava como um entreposto comercial ao açúcar, já que o produto madeirense era melhor reconhecido no comércio europeu, a Ilha era ainda importante ponto de abastecimento para embarcações que cruzavam o Atlântico. Os madeirenses se beneficiaram especialmente com

troca de viventes para escravização em África, gerando riqueza para a economia local, o que contribuiu para a integração da Madeira na rede econômica global da época.

A escravização na Madeira não se limitava ao trabalho nas plantações. Os escravizados também desempenhavam papéis importantes na vida social da ilha. Muitos eram utilizados como artesãos, produzindo diversos objetos para o consumo local e para a exportação. Além disso, alguns escravizados eram habilidosos em áreas como a música, a dança e a culinária, integrando o que viria a constituir a cultura da Ilha da Madeira.

José Ramos Tinhorão, revela que a sociedade portuguesa, especialmente nas áreas urbanas, demonstrava uma considerável apreciação pela música e pela dança. Escravizados com talentos musicais, seja como instrumentistas, cantores ou dançarinos, eram frequentemente valorizados por seus senhores. Essa valorização não se traduzia apenas em um tratamento diferenciado, mas podia representar uma via de escape das labores mais árduas e degradantes. A presença de escravos músicos em festas da nobreza, eventos religiosos e até mesmo em procissões e cerimônias oficiais, como apontado por Tinhorão, evidencia que suas habilidades eram requisitadas e socialmente reconhecidas.

A participação nessas atividades públicas conferia aos escravizados um tipo de visibilidade e prestígio que contrastava fortemente com a invisibilidade social imposta à maioria de seus pares. O domínio de um instrumento ou a capacidade de entreter tornava-os indispensáveis em certos contextos, o que lhes conferia um poder de barganha, ainda que limitado, e a possibilidade de acumular algum pecúlio através de gorjetas ou pagamentos informais. Esse ganho, por sua vez, podia ser direcionado para a compra de sua alforria ou a de seus familiares, um objetivo supremo para muitos cativos.

Além da música e da dança, outras formas de conhecimento artístico e artesanal também se revelaram cruciais. Escravizados com habilidades em ourivesaria, marcenaria fina, escultura, pintura ou mesmo na arte da culinária elaborada, eram igualmente valorizados. Tinhorão demonstra que esses ofícios, muitas vezes aprendidos no seio da própria casa senhorial ou com mestres artesãos, permitiam aos escravizados produzir bens de alto valor agregado. Esses produtos não apenas serviam ao uso e ostentação dos senhores, mas também podiam ser comercializados, gerando renda para o proprietário e, em alguns casos, uma parcela para o escravizado.

A maestria em um ofício artístico conferia ao escravizado um status diferenciado, tornando-o um "escravo de ofício". Essa qualificação podia significar condições de trabalho menos penosas, maior liberdade de movimento e, em casos mais raros, a possibilidade de viver fora da residência do senhor, com a obrigação de entregar uma parte de seus ganhos. A posse de um ofício especializado conferia-lhes um capital social e econômico que, embora não eliminasse a condição de cativo, abria caminhos para a negociação da alforria e, em alguns casos, para uma inserção social pós-libertação em posições superiores às de outros libertos.

É crucial ressaltar que a possibilidade de ascensão era limitada e contraditória. Mesmo os escravizados mais talentosos estavam sujeitos à violência inerente ao sistema escravista e à impossibilidade de plena autonomia. A liberdade, quando alcançada, não garantia a completa superação do estigma racial e social.

É importante ressaltar que a escravização na Madeira não foi uma instituição estática. Ao longo do tempo, ocorreram diversas mudanças nas relações entre senhores e escravos, bem como na legislação sobre a escravidão. A resistência dos escravizados, as pressões da Igreja e as ideias iluministas contribuíram para o enfraquecimento da escravidão na ilha. No entanto, a abolição definitiva da escravatura na Madeira só ocorreu em 1876, muito tempo depois da abolição em outras regiões da Europa e os reflexos da instituição no imaginário e cultura local perpetuou-se até a contemporaneidade.

A Colonização do Brasil.

A colonização do Brasil, iniciada em 1530 com a ocupação do território pelos portugueses, foi marcada por profundas transformações sociais, econômicas e culturais. A primeira atividade econômica estabelecida foi a cultura do açúcar, que moldou a economia colonial, mas também a configuração da sociedade brasileira nos primeiros séculos de sua história. Essa atividade econômica está intrinsecamente ligada ao tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, que trouxe milhões de africanos para as Américas. Esse movimento forçado de populações não apenas sustentou o modelo econômico colonial, mas também deixou marcas estruturantes no Brasil contemporâneo.

Assim como na Ilha da Madeira, nos primeiros anos de ocupação do território que constituiria o Brasil, os portugueses identificaram no cultivo da cana-de-açúcar uma

oportunidade para estabelecimento da estrutura colonial. As condições climáticas e de solo das regiões do Nordeste brasileiro, em particular, eram ideais para a agricultura da cana. Estruturou-se então o sistema de *plantation*, caracterizado pela grande propriedade, uso intensivo de mão de obra escravizada e produção voltada para o mercado externo. Assim foi formada a base da economia colonial. No entanto, a produção de açúcar exigia uma força de trabalho numerosa e constante, o que levou à implantação de um sistema escravagista em larga escala que firmou-se como um importante insumo aos lucros obtidos pelos mercadores portugueses, em torno do tráfico de viventes.

Inicialmente, os colonizadores tentaram utilizar a mão de obra dos povos indígenas para suprir a demanda de trabalho, mas alguns fatores convergiram para que a prática não tivesse força. O lucro possível com o comércio de escravizados vindos de África, já conhecido nas negociações que envolviam a colonização da Ilha da Madeira, associado ao desconhecimento das culturas locais indígenas, pelos europeus, tornou a utilização de povos de origem africana, a mais numerosa em território colonial português na América. Em África a estrutura de captura e venda de pessoas, intermediada por elites locais africanas, deu lugar a um sistema comercial intercontinental intensificado pelas demandas europeias.

Entre os séculos XVI e XIX, estima-se que cerca de 4,8 milhões de africanos foram trazidos ao Brasil, compondo aproximadamente 40% de todos os escravizados transportados para as Américas. A experiência do tráfico era brutal: pessoas eram arrancadas de suas comunidades, submetidas a condições desumanas nos navios negreiros e forçadas a trabalhar em regiões distantes, sem qualquer garantia de sobrevivência ou dignidade. A violência física e psicológica fazia parte do cotidiano desses indivíduos, enquanto a estrutura do sistema escravagista se tornava pilar da economia colonial brasileira.

Ainda que a causa da migração tenha sido marcada pela violência e exploração, assim como o processo de deslocamento e estabelecimento da prática cotidiana, os africanos foram capazes de manter consigo um vasto repertório de saberes, técnicas e expressões culturais que influenciaram profundamente a cultura e sociedade brasileira. No campo econômico, os conhecimentos em agricultura e pecuária foram essenciais para a adaptação e desenvolvimento de várias atividades produtivas no Brasil. Nas manifestações culturais, as heranças africanas são fundantes na cultura brasileira. Além disso, a contribuição africana é notável nas religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, que preservam aspectos das cosmologias e dos rituais trazidos pelos povos escravizados. Essas práticas resistiram à tentativa de

erradicação por parte dos colonizadores e continuam a desempenhar um papel central na identidade cultural brasileira.

Elaborar sobre a cultura brasileira na contemporaneidade, sem reconhecer as memórias africanas que a estruturam, é impossível. As expressões artísticas, as festividades populares, as técnicas agrícolas e as religiões de origem africana são definidoras da resistência e da criatividade que sobreviveram a condições de extrema adversidade e formaram a cultura brasileira.

3- Patrimônio Imaterial, Memórias e Identidade.

Para compreensão do conceito designado como memória colectiva é necessário o entendimento da memória que se refere a uma categoria individual e própria de cada sujeito, entretanto, ao olhar para a construção histórica de um povo, certos elementos fazem referência à memória, sendo colectivos, remetendo a impressões sobre um fenómeno, ou período, e são atribuídos às narrativas de um povo, tornando-se social, segundo Maurice Halbwach, citado em Pollak, a partir da década de 20, do século XX (1992. p. 201): “memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenómeno coletivo e social, ou seja, como um fenómeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes”²⁴.

A elaboração de pesquisa, a partir da história oral, evidencia que certos marcos cronológicos se configuram quase que inerentes à narrativa, são balizas que norteiam as memórias individuais, não sendo possível precisar se o sujeito viveu o facto ou se herdou a narrativa do grupo no qual está inserido.

O património imaterial representa o conjunto de práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – juntamente com os instrumentos, objetos, artefactos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, grupos e, a indivíduos reconhecem como parte integrante de seu património cultural. Para além dos elementos tangíveis, é constituído por representação de elementos que estão na memória colectiva e nas formas de interagir com o mundo. Ele é transmitido de geração em geração, constantemente recriado pelas

²⁴ Mantida a grafia do texto consultado, constante na bibliografia.

comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, e lhes confere um sentido de identidade e continuidade.

Diversos teóricos e instituições contribuem significativamente para a compreensão e a formulação do conceito de património imaterial.

A Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) é a instituição mais influente na definição e promoção do património imaterial. A Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial, adotada em 2003, é documento central que estabelece as diretrizes e os princípios para a identificação, salvaguarda e valorização desse tipo de património. O documento enfatiza a importância da participação das comunidades na identificação e gestão do património, bem como a sua natureza dinâmica e em constante transformação.

O processo de institucionalização do património imaterial, tal como proposto pela UNESCO, traduz-se na criação de instrumentos jurídicos, técnicos e participativos que visam transformar o reconhecimento simbólico em prática efetiva de salvaguarda. Esse processo organiza-se em etapas de identificação, inventariação, reconhecimento e salvaguarda, sempre a partir do envolvimento ativo das comunidades portadoras, cuja participação é condição essencial para a legitimidade do registro. A institucionalização busca, portanto, assegurar que o património imaterial, por sua natureza viva e mutável, seja continuamente recriado e transmitido, em vez de ser cristalizado ou reduzido a mero objeto museológico.

Em Portugal, a salvaguarda do património cultural imaterial encontra enquadramento na Lei de Bases do Património Cultural (Lei n.º 107/2001) e na ratificação da Convenção de 2003, efetivada em 2008. O Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial (INPCI) constitui o principal instrumento de reconhecimento, reunindo expressões, práticas e saberes propostos por comunidades, associações ou autarquias locais. Cada candidatura passa por documentação etnográfica detalhada, parecer técnico especializado e validação pelas comunidades envolvidas, culminando na elaboração de um plano de salvaguarda que define medidas de continuidade, transmissão e valorização. As câmaras municipais e instituições culturais locais assumem papel decisivo nesse processo, atuando como mediadoras entre o Estado e os grupos portadores. Portugal, além disso, tem desempenhado papel de destaque no plano internacional, com inscrições na Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade da UNESCO, como o Fado, a Dieta Mediterrânica e o Cante Alentejano,

exemplos de como as expressões culturais locais se articulam a políticas globais de reconhecimento.

No Brasil, a institucionalização do património imaterial foi consolidada pelo Decreto n.º 3.551/2000, que criou o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e os quatro Livros de Registro — dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão e dos Lugares. O processo é coordenado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com base em metodologias participativas, em especial o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que mapeia práticas, saberes e territórios em diálogo com as comunidades. Após essa etapa, elabora-se o Dossiê de Registro, documento que reúne justificativas, contextualização histórica e plano de salvaguarda com ações concretas para a manutenção e a transmissão da prática. A decisão final cabe ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, e o acompanhamento das ações de salvaguarda é contínuo, com revisões periódicas e participação das próprias comunidades portadoras. O Brasil, assim como Portugal, mantém diálogo constante com a UNESCO e tem experiências consolidadas de reconhecimento internacional, como o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, o Frevo, o Jongo do Sudeste e o Círio de Nazaré, exemplos de práticas em que a memória, a religiosidade e a festa se articulam como património vivo.

Tanto em Portugal quanto no Brasil, o princípio que orienta as políticas públicas é o de que não há salvaguarda sem o consentimento e a participação dos detentores. As diferenças se concentram na forma de gestão: em Portugal, predomina o modelo de inventário nacional, centrado na articulação entre Estado e municípios; no Brasil, prevalece o registro jurídico, com ênfase na gestão participativa e na continuidade dos planos de salvaguarda. Em ambos os contextos, o desafio comum reside em conciliar visibilidade e integridade cultural, garantindo que o reconhecimento não esvazie o sentido original das práticas, mas fortaleça a autonomia e a vitalidade das comunidades envolvidas.

Dessa forma, compreende-se que o património imaterial é produto não apenas das experiências culturais e simbólicas dos grupos humanos, mas também de um sistema institucional que busca equilibrar memória, identidade e políticas de preservação.

É nesse horizonte que se situam as reflexões de Alois Riegl, cuja contribuição foi determinante para a compreensão do património, para além de sua materialidade, abrindo caminho para reconhecer o valor das associações, memórias e sentidos que os bens evocam.

Alois Riegl fez importantes contribuições à teoria da conservação do património material, notadamente o conceito de valor de antiguidade, e indiretamente pavimentou o caminho para a reflexão sobre valores que transcendem a materialidade. Sua ideia de que o valor de um monumento não reside apenas em sua idade, mas também em sua capacidade de evocar associações e memórias, abre espaço para a consideração de aspetos intangíveis.

A contribuição de Alois Riegl à teoria da conservação do património, em particular seu conceito de valor de antiguidade, é frequentemente lembrada por sua ênfase na materialidade e na passagem do tempo. No entanto, um olhar mais atento à sua obra revela uma sutil, mas profunda, abertura para o que hoje reconhecemos como os aspetos intangíveis do património. Riegl não se limitou a observar a camada do tempo ou as marcas físicas de desgaste em um monumento. Ele compreendeu que a experiência do observador diante dessas manifestações materiais não é puramente estética ou cronológica; ela é ligada à capacidade do objecto de evocar associações e memórias.

É nesse ponto que a contribuição de Riegl transcende a materialidade. Ao falar em associações, ele reconhece que um monumento não é apenas uma soma de pedras ou uma estrutura arquitetónica; ele é um ponto de convergência para narrativas, sentimentos, eventos e, fundamentalmente, para a memória colectiva. O valor de antiguidade se traduz também na forma como a idade ressoa com a nossa própria percepção do passado, acionando lembranças pessoais e comunitárias. Um antigo edifício não vale somente por ser antigo, mas porque nos conecta a histórias, a pessoas que o habitaram, a eventos que ali se desenrolaram, mesmo que não os tenha presenciado diretamente. Essa conexão é imaterial, construída na mente e no imaginário.

Assim, Riegl pavimentou o caminho para a compreensão de que o património não é apenas visível e palpável, mas também sentido, narrado e vivido. A atmosfera de um lugar, os ecos de vozes passadas, os sentimentos que um monumento pode inspirar – todos são elementos intangíveis que enriquecem e aprofundam o valor de antiguidade. Essa perspectiva foi crucial para o desenvolvimento posterior de teorias sobre património imaterial, assegurando que a conservação do material é, em última instância, uma forma de salvaguardar as conexões imateriais que nos ligam ao nosso passado e que moldam a identidade presente.

Pierre Nora, ao estabelecer o conceito de Lugares de Memória, oferece uma perspectiva sobre como a memória coletiva se manifesta e se fixa em locais, objectos e, por extensão, em

práticas e tradições. Embora não focado exclusivamente no intangível, sua abordagem ressalta a complexidade das relações entre memória, identidade e o que é culturalmente significativo para um grupo. A ideia de que certos elementos atuam como suportes para a memória e a identidade cultural é fundamental para entender o património imaterial.

Barbara Kirshenblatt-Gimblett elabora teoria crucial para compreensão do património imaterial, ao estudar o folclore e a performance. Ela argumenta que o património imaterial não é estático, não sendo possível pensar em preservá-lo, no sentido museológico tradicional, mas sim algo que é performado e vivo. A crítica à reificação de práticas culturais enfatiza a necessidade de entender o património imaterial como um processo dinâmico, onde a criatividade e a transformação são inerentes. Essa abordagem enfatiza o fazer e o saber fazer como elementos centrais do património.

A invenção da tradição, destaca que o património tem natureza construída e negociada, . As tradições não são meramente transmitidas passivamente, mas são ativamente selecionadas, interpretadas e, por vezes, reinventadas no presente. Essa perspectiva é vital para compreender o património imaterial, pois ele não é uma essência imutável, mas algo constantemente moldado pelas interações sociais e pelos contextos contemporâneos.

A relação entre património imaterial, memórias e identidade é essencial. As práticas culturais imateriais, como festas, rituais, saberes tradicionais e linguagens, são portadoras e transmitem memórias colectivas, assim como retomam narrativas sobre o passado, valores e experiências de um grupo social. Essas narrativas desempenham um papel fundamental na formação da identidade de um grupo. Ao lembrar o passado, as comunidades reafirmam seus valores, seus costumes e suas tradições. Ao reviver as memórias, os indivíduos se sentem parte de algo maior, de uma história que os precede e que os conecta com as gerações futuras, dando coesão à identidade.

A identidade, nesse contexto, não é algo estático, mas sim um processo dinâmico e em constante construção. Ela é moldada pelas experiências individuais e colectivas, pelas interações sociais e pelas transformações históricas. O património imaterial contribui para a construção da identidade, fornecendo um conjunto de elementos que permitem aos indivíduos se reconhecerem como parte de um grupo social e se diferenciarem de outros grupos.

A busca pela definição da identidade brasileira é um dos eixos mais persistentes e complexos da produção intelectual no Brasil, especialmente a partir do final do século XIX e

início do XX. Foi nesse período de efervescência pós-abolição da escravatura e proclamação da República que a narrativa da mistura das três raças emergiu como um pilar central na tentativa de autodefinição da nação. No entanto, o que inicialmente se apresentou como uma solução harmoniosa para a complexa formação social brasileira, com o tempo, revelou-se uma problemática bastante intrincada, ganhando a denominação crítica de fábula das três raças, termo cunhado por Roberto DaMatta.

A gênese dessa fábula remonta, em grande parte, às ideias de Gilberto Freyre, notadamente em sua obra *Casa-Grande & Senzala* (1933). Freyre propôs a miscigenação entre brancos (portugueses), indígenas (ameríndios) e negros (africanos) como o elemento fundante da identidade brasileira, sugerindo uma espécie de democracia racial. Segundo essa perspectiva, a mistura teria ocorrido de forma relativamente pacífica e até benéfica, resultando em uma sociedade singularmente miscigenada e harmoniosa, onde as tensões raciais seriam minimizadas pela própria confluência étnica.

Contudo, a crítica posterior, liderada por intelectuais como Florestan Fernandes e o próprio Roberto DaMatta, desvelou as fragilidades dessa narrativa. A fábula das três raças mascarava as profundas desigualdades sociais e raciais que persistiam e persistem no Brasil. A pretensa harmonia racial ignora a violência da colonização, a brutalidade da escravidão e a sistemática marginalização de populações indígenas e negras. Ao invés de uma democracia racial, o que se configura é uma sociedade estratificada, onde a cor da pele continua sendo um marcador social de poder e exclusão. A ideia de que a mistura biológica por si só resolveria os problemas de discriminação e preconceito mostrou-se uma falácia, perpetuando o mito de que o Brasil seria uma sociedade pós-racial, quando, na realidade, as tensões raciais permaneciam latentes ou explicitamente manifestas. A fábula serviu, em muitos aspetos, como um mecanismo ideológico para naturalizar e justificar estruturas de poder desiguais.

Paralelamente a essa discussão sobre a miscigenação, o Movimento Modernista brasileiro, que floresceu na década de 1920 com a Semana de Arte Moderna de 1922, assumiu um papel protagonista na busca por uma identidade nacional autêntica. Liderados por figuras como Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, os modernistas sentiam uma urgência em devorar as influências estrangeiras – especialmente as europeias – para então digeri-las e regurgitá-las em uma forma genuinamente brasileira, livre dos cânones importados e do academicismo.

Para os modernistas, a constituição do que seria próprio do Brasil passava pela valorização do regionalismo, da cultura popular, das línguas e dos sotaques, e, crucialmente, da própria miscigenação – embora com uma abordagem mais estética e cultural do que sociológica. Eles buscavam a originalidade brasileira nas suas paisagens, no seu povo, nas suas manifestações artísticas e folclóricas. A antropofagia oswaldiana²⁵ não era apenas um gesto de assimilação cultural, mas um ato de apropriação e transformação que visava criar algo novo e visceralmente brasileiro. O índio, o negro e o caboclo emergiam como figuras centrais em suas obras, não mais como elementos exóticos, mas como constituintes fundamentais da nova identidade nacional que se desejava construir.

Enquanto a fábula das três raças de Gilberto Freyre (e seus predecessores) oferecia uma explicação sociológica para a formação da nação, o Modernismo traduzia essa miscigenação e essa busca identitária para o campo cultural e estético. Ambas as correntes, embora com abordagens e desdobramentos distintos, evidenciam a profunda e contínua preocupação brasileira em compreender e definir a si mesma, um processo que ainda hoje é objeto de intenso debate e reinterpretação.

Ao lançar o olhar sobre o esforço brasileiro em estabelecer o senso-comum da identificação da nação a partir dos três elementos étnicos, identifica-se uma face de violência a diversos grupos e negativa de direitos à memória de parcelas significativas da composição social, na medida em que, embora fabulada, a democracia e igualdade de direitos à memória não é real na definição da identidade nacional.

Já o esforço intelectual a fim de definir a Madeirensidade²⁶ teve dificuldade em se desenvolver, permanecendo a identidade ligada a Portugal, atribui-se a problemática definição de uma identidade madeirense ao controle que o Estado Novo²⁷ estabeleceu sobre a intelectualidade e suas ligações com a elite madeirense.

Já em início do século XXI as investigações sobre a identidade insular ganham fôlego em estudos que dedicam-se a definir traços próprios da Ilha. A identidade da população, na Madeira, emerge de fatores geográficos, históricos, sociais e culturais. Ao longo dos séculos,

²⁵ Conceito criado por Oswald de Andrade, é uma metáfora para a apropriação e transformação da cultura estrangeira, especialmente a europeia, pela cultura brasileira.

²⁶ Identidade que seria própria da Ilha da Madeira.

²⁷ Regime político autoritário que vigorou em Portugal entre 1933 e 1974. Caracterizado por um forte centralismo, nacionalismo e conservadorismo.

um ponto de convergência de influências e uma terra de contrastes, moldando uma identidade colectiva com características distintas.

A insularidade, em si, constitui um dos pilares fundamentais da madeirensidade. O isolamento geográfico, ainda que mitigado pela crescente conectividade global, historicamente impôs uma dependência dos recursos locais e uma interação mais intensa entre os habitantes. Essa condição gerou uma certa autossuficiência e, simultaneamente, um senso de comunidade coeso. A orografia acidentada da ilha, com suas montanhas e vales profundos, contribuiu para a formação de micro-regiões com particularidades, mas que, paradoxalmente, reforçaram o sentimento de pertença a um todo insular. A relação com o mar, fonte de sustento e via de comunicação, mas também barreira e fonte de perigo, é intrínseca à identidade madeirense, forjando resiliência e adaptabilidade entre a população.

A madeirensidade é também produto da sua história de colonização e de migrações. A ilha foi povoada por diferentes vagas de colonos, desde os primórdios do século XV, oriundos de diversas regiões de Portugal e de outras partes da Europa. Essa miscigenação inicial, somada à posterior imigração e emigração, deixou marcas profundas na cultura e no genótipo da população. A experiência da diáspora, com as comunidades madeirenses espalhadas pelo mundo, especialmente no Brasil, Venezuela, África do Sul e Estados Unidos, criou laços transnacionais que, ao mesmo tempo que diluem, paradoxalmente, reforçam a noção de uma identidade madeirense global. A memória coletiva das adversidades, como as secas, as pragas e os desastres naturais, e das conquistas, como o desenvolvimento da produção de cana-de-açúcar e do vinho, também desempenha um papel crucial na narrativa identitária.

Torna-se então necessário entender as implicações entre memória e identidade. Para Pollak a memória, tanto coletiva quanto individual, dá coerência e continuidade à noção de identidade, em seu texto *Memória e Identidade Social* (1991. p. 204):

Nessa construção da identidade - e aí recorro à literatura da psicologia social, e, em parte, da psicanálise - há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. De tal modo isso é importante que, se houver forte ruptura desse sentimento de unidade ou de continuidade, podemos observar fenômenos patológicos. Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Se é a memória um dos elementos constituintes da identidade, a reflexão sobre a construção da memória nacional, no caso brasileiro, ou insular, no caso madeirense, se torna necessária. Entretanto, também segundo Pollak no texto Memória, Esquecimento, Silêncio, é notável a possibilidade de violência que se estabelece na pavimentação de uma memória oficial, caso não sejam respeitados os limites de enquadramento tendo em vista as diferenças de narrativas que compõem uma sociedade (1992. p. 203)

Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (no caso de Estados), eis as duas funções essenciais da memória comum. Isso significa fornecer um quadro de referências e de pontos de referência. É portanto absolutamente adequado falar, como faz Henry Rousso, em memória enquadrada, um termo mais específico do que memória coletiva. Quem diz “enquadrada” diz “trabalho de enquadramento”. Todo trabalho de enquadramento de uma memória de grupo tem limites, pois ela não pode ser construída arbitrariamente. Esse trabalho deve satisfazer a certas exigências de justificação. Recusar levar a sério o imperativo de justificação sobre o qual repousa a possibilidade de coordenação das condutas humanas significa admitir o reino da injustiça e da violência.

A partir das manifestações culturais, a construção de uma narrativa de memória que as relacione, pavimentando uma identidade de grupo, por vezes torna evidente a inadequação aos limites de enquadramento da memória colectiva. Os grupos subalternizados, marginalizados, apartados da memória oficial, guardam elementos que precisam ser ouvidos, analisados e inseridos na dinâmica noção de identidade.

Não se vendo representados na pavimentação da identidade nacional, ou insular, a expressão popular e dos escravizados permaneceu na insistência, contrária às vontades da ordem política, são costumes que foram se organizando e, ao mesmo tempo, sendo aparados pelas forças maiores, são lembrados na oralidade e registram o que Pollak chama de memórias subterrâneas, não estão na representação oficial de identidade que se tenta construir. Resgatar esses elementos passa pela atenção à história oral, às representações culturais, às expressões literárias, campos essenciais à formação do património imaterial. Para Pollak (1992. p.204)

Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar, portanto, pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias. Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à memória oficial, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a

marginalidade, (...) ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional (...)

Conceitos que se assemelham à noção de memória subterrânea são explorados por diferentes intelectuais. Maurice Halbwachs é um dos precursores dos estudos sobre memória, tendo desenvolvido o conceito de memória coletiva. Para Halbwachs, a memória não é um fenômeno individual e isolado, mas socialmente construído e compartilhado. As lembranças são mantidas vivas e significadas dentro de quadros sociais da memória e são os grupos e instituições - família, religião, classe social - que fornecem os referenciais para a recordação.

Pollak refere-se a Halbwachs, ao elaborar sobre memórias subterrâneas, a semelhança entre as teorias reside na ideia de que a memória não é um simples resgate do passado, mas uma construção social. Ambos os autores reconhecem a influência do grupo na formação e manutenção das lembranças. Halbwachs mostra como a memória coletiva atua como um filtro, selecionando o que é lembrado e como é lembrado, ecoando a exclusão de certas memórias que Pollak chama de subterrâneas. O que não se encaixa nos quadros sociais dominantes pode ser silenciado ou relegado.

Ainda que Halbwachs admita que grupos diferentes possuem suas próprias memórias, ele foca na estrutura e função da memória coletiva dominante e como ela se organiza para manter a coesão do grupo, explorando menos a dinâmica do silenciamento ativo e a resistência inerente das memórias não oficiais. Pollak, se debruça justamente sobre o que está à margem dessa memória coletiva hegemônica, investigando os mecanismos de recalque e a força disruptiva dessas lembranças subterrâneas. Enquanto Halbwachs mostra como a memória é construída dentro de quadros, Pollak se interessa pelo que é expulso ou não se encaixa nesses quadros.

Elizabeth Jelin contribui com o conceito de lutas pela memória, especialmente em contextos pós-traumáticos e de transição democrática. Jelin enfatiza que a memória não é um dado estático, mas um campo de batalha onde diferentes grupos disputam a hegemonia sobre as narrativas do passado. As lembranças são ativadas e reinterpretadas no presente, servindo a propósitos políticos e sociais específicos.

A convergência entre Jelin e Pollak é notável na compreensão da memória como um espaço de conflito e poder. Ambos reconhecem que existem memórias vencedoras e derrotadas.

As lutas pela memória, de Jelin, são o palco onde as memórias subterrâneas de Pollak buscam reconhecimento e legitimidade. A ideia de que algumas memórias são ativamente negadas ou suprimidas pelas narrativas oficiais, e que essa supressão gera uma tensão que eventualmente pode eclodir, é um ponto crucial de contato. Jelin, assim como Pollak, observa a persistência de lembranças dissidentes que desafiam a oficialidade.

A principal distinção entre Jelin e Pollak reside no foco da análise. Pollak se concentra nos mecanismos de silenciamento e na existência latente da memória subterrânea, explorando sua permanência mesmo quando não visível. Ele investiga a existência virtual dessas memórias. Jelin, por sua vez, está mais interessada nos processos de mobilização e disputa política em torno dessas memórias. Ela analisa as formas como as memórias são ativadas e utilizadas em cenários de conflito e demandas por justiça, como os movimentos de direitos humanos. Enquanto Pollak se atém à condição da memória subterrânea, Jelin explora a ação dos grupos para tirá-la da subterraneidade.

A atenção ao patrimônio imaterial é fundamental para a ampla compreensão da diversidade cultural e de identidades dos povos. Ao olhar para as práticas culturais observa-se que a sobrevivência das narrativas são essenciais para a compreensão social. No entanto, a preservação do patrimônio imaterial não se limita à sua documentação, é necessário envolver as comunidades na definição e gestão do patrimônio, assim como o diálogo ativo sobre as representações que o significam. A busca por ferramentas que deem amplitude a essa reflexão deve ser constante, assim o turismo baseado na experiência de narrativas diversas sobre o espaço pode constituir uma dessas ferramentas.

Memórias Subterrâneas: povos africanos em diáspora.

As memórias subterrâneas descrevem então aquelas que são mantidas vivas na insistência e estão fora dos discursos e narrativas dominantes de uma sociedade. Essas memórias podem ter elementos que indicam dor ou trauma, ficando relegadas ao silêncio, mas continuam a influenciar as experiências e identidades de indivíduos e grupos.

Pollak, ao criar o conceito, estabelece suas características pautadas no silenciamento, são memórias que não encontram espaço nos discursos públicos e oficiais, sendo frequentemente reprimidas ou ignoradas. Outro elemento importante é a resistência associada

aos grupos que guardam essas memórias, o silêncio em torno delas não significa esquecimento, mas sim uma forma de resistência contra a imposição de narrativas dominantes. Ainda o impacto na história e no presente é elemento definidor, segundo Pollak, apesar de silenciadas, continuam a moldar as identidades e experiências dos indivíduos e grupos, influenciando suas ações e percepções do mundo.

O historiador italiano Enzo Traverso ao explorar o conceito de melancolia de esquerda, analisa como as derrotas e traumas do movimento socialista no século XX moldaram a memória e a identidade da esquerda, destacando a persistência de memórias dolorosas e silenciadas. Para Traverso a melancolia de esquerda é um sentimento que permeia a cultura da esquerda política, caracterizado por uma mistura de luto pelo passado, desilusão com o presente e incerteza sobre o futuro. O autor argumenta que essa melancolia não é apenas um sentimento de tristeza, mas também uma força motriz para a reflexão crítica e a ação política, destacando ainda como a memória das derrotas e traumas da esquerda, no fracasso das revoluções socialistas, somado aos horrores de guerra, do século XX, moldam a identidade e a visão de mundo da esquerda contemporânea.

A filósofa estadunidense Judith Butler, em sua obra *Quadros de Guerra: Quando a Vida é Passível de Luto?*, discute como certas vidas e sofrimentos são considerados dignos de luto, enquanto outros são silenciados e invisibilizados. Butler destaca o papel do poder na produção de narrativas sobre o passado e na exclusão de certas memórias, argumentando que o poder opera na distinção entre vidas passíveis de luto e vidas que não o são. Isso significa que certas vidas e sofrimentos são reconhecidos e valorizados, enquanto outros são ignorados e silenciados. Ela destaca como essa distinção é construída por meio de narrativas que moldam nossa compreensão do passado e do presente. Essas narrativas determinam quais eventos são considerados importantes, quais vidas são consideradas valiosas e quais memórias são dignas de serem preservadas. Butler enfatiza que o poder não apenas suprime certas memórias, mas também ativamente as exclui do campo da visibilidade e do reconhecimento. Ao fazer isso, o poder hegemônico nega a realidade de sofrimento de certos grupos, perpetuando situações de injustiça.

O filósofo alemão Walter Benjamin, em suas reflexões sobre a história e a memória, destaca a importância de resgatar as memórias de povos que foram historicamente oprimidos e silenciados. Benjamin critica a visão linear e progressista da história, defendendo uma abordagem que valorize as experiências e lutas daqueles que foram marginalizados. Benjamin

destaca como a história oficial, que celebra os feitos dos vencedores, ao mesmo tempo silencia o sofrimento dos oprimidos. Na obra *Sobre o Conceito de História*, o autor, ao refletir sobre monumentos da cultura dos Estado, determina que nunca há um monumento da cultura que não seja também um monumento da barbárie.

A importância da memória das populações de origem africana que passaram pelo processo de escravização para compreensão das sociedades que têm na história esse processo, entre elas Portugal e Brasil, é tema abordado por autores de diferentes áreas do conhecimento. Resgatar e dar voz às experiências e legados desse período histórico é forma de reconhecer a importância da memória para a construção da identidade complexa de cada território.

Paul Gilroy, em *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*, explora a formação de uma cultura atlântica negra, marcada pela diáspora, pela escravidão e pela resistência. Ele destaca a importância da memória para a construção da identidade negra na diáspora, argumentando que essa identidade não é um fenômeno homogêneo e estático, mas um processo em constante construção, marcado por múltiplas influências e hibridismo. A obra pensa o Atlântico Negro como um espaço de trocas culturais e políticas, onde diferentes tradições africanas e europeias se encontram e se transformam.

O Atlântico Negro é um espaço de intercâmbio cultural, onde diferentes tradições africanas, europeias e americanas se encontram, se misturam e se transformam. A diáspora africana e a escravidão são elementos centrais nessa formação, moldando suas culturas, identidades e políticas. O hibridismo²⁸ e a criouliização²⁹ são elementos centrais na formação das culturas no Atlântico Negro, desafiando noções que enquadram de identidade de um espaço em perspectiva única e essencialista. A modernidade negra se desenvolveu no Atlântico Negro como uma resposta à escravidão e à opressão, criando novas formas de expressão cultural e política. Para o autor, o fenômeno da dupla consciência descreve a experiência dos afrodescendentes no Atlântico Negro, marcado pela tensão constante entre a identidade

²⁸ O hibridismo refere-se à mistura e fusão de diferentes elementos culturais, étnicos e raciais no contexto do Atlântico Negro. Esse processo é resultado do encontro forçado de povos africanos, europeus e americanos, e da criação de novas formas culturais a partir dessa interação. O hibridismo, em Gilroy, é uma forma de resistência contra as tentativas de purificação cultural e racial, é uma afirmação da complexidade e da fluidez das identidades negras.

²⁹ Processo específico de hibridismo que ocorre no contexto da diáspora africana e da escravidão. Envolve a criação de novas culturas e identidades a partir da mistura de elementos africanos, europeus e americanos, mas também a transformação desses elementos em algo novo e original. A criouliização, em Gilroy, é um processo dinâmico e contínuo, que ocorre em diferentes áreas do Atlântico Negro, como a música, a religião e a linguagem.

africana e a americana ou europeia. O Atlântico negro constitui um espaço transnacional, que transcende as fronteiras dos Estados e conecta diferentes comunidades afrodescendentes em todo o mundo. Para Gilroy (ano página): "O Atlântico Negro não é uma unidade cultural, mas um espaço de produção cultural transnacional".

Stuart Hall destaca a importância da memória para construção da identidade negra, argumentando que a memória da escravidão e da diáspora é um elemento central na formação da identidade negra contemporânea. Hall argumenta que a identidade negra não é uma essência fixa, mas sim um processo em constante construção, moldado por múltiplas influências e experiências históricas. O autor reconhece que as experiências traumáticas continuam a moldar as vivências e identidades dos afro descendentes, enfatizando a importância de resgatar e preservar as memórias da resistência e da luta contra a opressão, como forma de fortalecer a identidade negra e promover a justiça social. É complexa a identidade diaspórica, já que é marcada pela memória da dispersão, mas também pela busca por conexões e pertencimento. Para Hall: "A diáspora não é definida pela experiência de dispersão, mas antes pela experiência de dispersão e retorno. A identidade diaspórica é definida, não pela experiência de viver em um lugar, mas pela experiência de viver em muitos lugares ao mesmo tempo."

Kabengele Munanga, antropólogo congolês naturalizado brasileiro, em suas obras sobre identidade negra e cultura africana, destaca a importância de resgatar a memória da escravidão e da diáspora para a compreensão da história e da cultura afro-brasileira. O autor destaca que a escravidão deixou marcas profundas na sociedade brasileira, que ainda se manifestam nas desigualdades raciais e sociais. Munanga busca promover a construção de uma identidade negra positiva, baseada no reconhecimento da beleza e da riqueza das culturas africanas, criticando a visão negativa da identidade negra, que foi construída durante o período da escravidão e que ainda persiste no racismo, principal obstáculo para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Lélia Gonzalez:, em seus escritos sobre amefricanidade, destaca a importância de reconhecer as especificidades da experiência dos afrodescendentes nas Américas, marcadas pela escravidão e pela diáspora. Ela enfatiza a importância da memória para a luta contra o racismo e a desigualdade. Para Gonzalez: "A categoria político-cultural amefricanidade, que proponho, vem justamente dar conta dessa nossa especificidade histórico-cultural. Ou seja, daquilo que nos caracteriza enquanto sujeitos históricos portadores de uma cultura que é nossa, que é negra, que é indígena, que é mestiça, que é latino-americana.", destacando a importância

de reconhecer a especificidade da experiência afro-latino-americana, marcada pela memória da escravidão e da resistência, e de construir narrativas que valorizem essa experiência.

Por diáspora africana compreende-se o movimento de dispersão da população africana pelo mundo, e em grande medida para o continente americano, que teve lugar a partir do século XV. O termo diáspora tem origem grega e significa dispersão, usada originalmente para se referir à população de origem judaica que migrou para diversas regiões do mundo, a partir do século VI a.C.

O uso do termo diáspora, com referência à população de origem africana, se estabelece sobre críticas que indagam a respeito da carga de violência que se coloca nesse processo de dispersão. Não há escolha, por parte dos seres que se dispersam, não há a possibilidade de manutenção dos grupos e estruturas familiares. O rapto e deslocamento forçado de africanos além de separar famílias e comunidades, pavimentou epistemologias através do silenciamento prolongado de vozes e culturas. Entretanto, nos espaços de resistência foram cultivados modos de vida nos quais pensamento, luta e festa se interconectam. É a partir da análise de expressões que resistem há séculos às violências e desigualdades que espera-se o fortalecimento de transformações sociais.

O conceito pode apagar a diversidade de experiências, culturas e histórias dos diferentes povos africanos e seus descendentes, diluindo as particularidades de cada grupo e desconsiderando o contexto histórico, já que a diáspora africana foi marcada pela violência da escravidão e pela diáspora forçada, o que a diferencia de outras diásporas históricas, assim o termo não captura adequadamente a dimensão de violência e trauma que fazem parte do contexto africano em dispersão pelo mundo.

O uso da definição diáspora ao tratar do contexto africano pode levar a uma visão essencializada da identidade africana, como se houvesse uma única identidade africana compartilhada por todos os seus descendentes, apagando as identidades locais: Ao enfatizar a conexão com a África, o conceito minimiza a importância das identidades locais e nacionais que se desenvolveram nas Américas e em outras partes do mundo.

O continente africano, nos séculos que antecederam a escravidão moderna, representava uma pluralidade de povos e formas de organização social. O entendimento eurocêntrico que aniquila essas diferenças em torno de uma comum identidade no continente,

em período que antecede o violento contato com a Europa, dificulta o amplo entendimento das memórias aqui identificadas como de origem africana.

Entre os povos africanos que vivenciaram a diáspora, cumpre destacar diferenciações estabelecidas entre bantos e nagôs já que, longe de representarem toda a complexidade populacional do continente africano, identificam sim, dois grupos étnicos que numericamente têm grande representatividade na referência às pessoas deslocadas do continente africano para territórios colonizados pelos europeus. Em África, o contato dos diferentes povos era constante, entretanto o estudo sobre esse contato indica que as relações de domínio eram estabelecidas em lógica diferente da sociedade euro-centrada, conhecimentos e cultura eram assimilados, o conquistador nunca dominava o conquistado, mas sim assimilava, estabelecendo trocas e não o apagamento.

Na tentativa de estabelecer um panorama sobre a complexidade cultural que diferenciava, e permanece estabelecendo diferenças nas tradições bantos e nagôs, eram os bantos originários de diversas etnias da África Central, como Congo, Angola e Cabinda, tendo línguas pertencentes à família linguística bantu e formas de socialização marcadas por uma grande diversidade. Já os Nagôs eram provenientes da Costa da Mina, região que compreende os atuais Benin, Togo e Nigéria, grupo mais homogêneo em termos linguísticos, com predominância de línguas iorubás, tendo as crenças religiosas, centradas nos orixás, tiveram grande influência na formação das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé.

Se no contato entre a diversidade formativa do continente africano a base era a troca e assimilação, no processo de constituição da escravidão moderna estabeleceu-se um sistema de opressão que visava a desumanização e o apagamento da identidade dos povos de origem africana. Através da violência física e psicológica, os escravizados eram impedidos de praticar seus cultos, falar suas línguas e preservar seus costumes, além da imposição de nomes, proibição de casamentos e associações entre africanos originários e a separação de famílias como forma de desconstruir identidades e raízes.

Diante da brutalidade do sistema escravagista, as populações africanas desenvolveram diversas estratégias de resistência. A formação de quilombos, a prática de religiões de matriz africana, a preservação de conhecimentos tradicionais e a transmissão oral da história foram algumas das formas de resistir à opressão e manter viva a memória ancestral, transmitida de geração em geração através de diversas formas de expressão cultural. A música, a dança e a

feita são exemplos essenciais de estratégias para preservação e reinterpretação da memória, ao longo dos séculos, e serão tomadas nesse trabalho para a elaboração do roteiro de visitação dialogada à Ilha da Madeira e ao Estado de São Paulo – Brasil.

A partir da luta e organização de movimentos sociais da população afrodescendente, o último século foi marcado por uma preocupação científica em restabelecer saberes e práticas centrados em povos de origem africana. A inclusão de variadas expressões do pensamento da diáspora africana, e dos povos indígenas, coloca foco na resistência e na epistemologia que permanece, para além da violência de enquadramento determinada pelas pesquisas eurocentradas anteriores, reconhecendo o quanto é essencial a existência das tradições africanas para a formação das sociedades que economicamente se firmaram sobre a escravização.

Influências Africanas nas Festas Populares na Ilha da Madeira – Portugal e no Estado de São Paulo – Brasil:

Para Pollak (1992. p 217): “Aqui estou me referindo ao exemplo de certos europeus com origem nas colônias. A memória da África, seja dos Camarões ou do Congo, pode fazer parte da herança da família com tanta força que se transforma praticamente em sentimento de pertencimento”.

Os anos de uso de mão de obra escravizada, na colonização de terras por nações europeias, levaram ao deslocamento de grande número de pessoas entre o continente africano e os territórios colonizados. Entre esses territórios, a Ilha da Madeira – Portugal e o Brasil, e ainda mais precisamente aqui tratada a região de São Paulo, se configuram. Na vinda, não só a mão de obra era forçosamente retirada do seu local de origem, mas também as memórias eram carregadas e infinitamente intentadas.

As festas populares são aquelas compreendidas como celebrações coletivas, cíclicas e dotadas de caráter performático, que congregam comunidades em torno de um conjunto de rituais, símbolos e narrativas compartilhadas. Elas se distinguem das festas privadas por sua dimensão pública e pela participação heterogênea, que transcende laços de parentesco ou amizade. A sua origem frequentemente remonta a práticas ancestrais, ligadas a ciclos agrícolas,

rituais religiosos ou eventos históricos marcantes, conferindo-lhes um caráter de temporalidade socialmente construída.

Diversas abordagens teóricas estudam sobre o fenômeno das festas populares. Desde as perspectivas funcionalistas de Émile Durkheim, que as viam como momentos de efervescência coletiva capazes de reforçar a coesão social e a solidariedade orgânica, até as análises simbólicas de Victor Turner, que as interpretavam como dramas sociais onde tensões e contradições podem ser ritualmente encenadas e, por vezes, resolvidas ou elaboradas. Turner, em particular, destacou a importância do conceito de liminaridade, um estado de suspensão das normas cotidianas que permite a inversão de papéis e a vivência de uma *communitas*, um senso de comunidade mais igualitário e direto.

Ainda, as contribuições de Mikhail Bakhtin sobre o carnaval são imprescindíveis para compreender as festas populares. Bakhtin enfatizou o caráter subversivo e transgressor de certas festas, onde a cultura cômica popular se manifesta através do riso, da paródia, do grotesco e da inversão hierárquica. O corpo grotesco e a linguagem da praça pública se tornam elementos centrais na desconstrução das verdades oficiais e na celebração da vida material e do mundo de baixo.

Para além das definições teóricas, as festas populares desempenham uma série de funções sociais, são veículos poderosos para a manutenção e transmissão da memória coletiva e da identidade cultural de um grupo. Ao reviverem histórias, lendas e práticas ancestrais, elas reforçam o sentimento de pertencimento e a continuidade histórica da comunidade. Os rituais, os símbolos e as narrativas presentes nas festas atuam como marcadores identitários.

Através da participação coletiva e da interação social, as festas promovem a coesão social e a integração dos indivíduos. Elas criam espaços para a socialização, o fortalecimento de laços comunitários e a resolução simbólica de conflitos internos.

As festas podem ser arenas para a expressão de sentimentos, crenças e valores, tanto consensuais quanto dissidentes. Em certos contextos, elas servem como válvulas de escape para tensões sociais, permitindo a contestação simbólica de hierarquias e poderes estabelecidos. O carnaval bakhtiniano é o exemplo máximo dessa função subversiva.

As festas organizam o tempo social, marcando o calendário anual e diferenciando o cotidiano do extraordinário. Elas também reconfiguram o espaço urbano ou rural, transformando praças, ruas e outros locais em palcos para a performance ritualística.

Atualmente, muitas festas populares adquirem também uma dimensão econômica significativa, impulsionando o turismo e gerando renda para as comunidades locais. Essa mercantilização, contudo, pode gerar tensões e debates sobre a autenticidade e a preservação do caráter original das celebrações.

A colonização da Madeira não se deu em um vácuo demográfico ou econômico. A necessidade premente de mão de obra para o desenvolvimento da economia açucareira, que floresceu rapidamente e impulsionou a ilha ao centro do comércio transatlântico, levou ao rapto maciço africanos, deslocados à Europa na posição de escravizados. Esta imigração forçada alterou drasticamente a composição demográfica da Ilha, introduzindo uma parcela significativa da população com raízes africanas que, apesar da desumanização inerente à escravidão, carregava consigo um vasto repertório cultural. Alberto Vieira, em suas análises sobre a história da Madeira, frequentemente destaca a centralidade do açúcar e da força de trabalho escravo na constituição da riqueza e da estrutura social da ilha, evidenciando como a economia ditou as dinâmicas populacionais e, conseqüentemente, a sedimentação de novas identidades culturais.

A presença africana, contudo, não se restringiu ao âmbito da produção. Apesar das tentativas de supressão e assimilação, as manifestações culturais africanas persistiram, adaptaram-se e, em muitos casos, se sincretizaram com elementos da cultura europeia. É nesse terreno fértil que as festas populares emergem como espaços privilegiados de ressignificação e continuidade da memória. Francisco Clode de Sousa, ao abordar as tradições e folclore madeirenses, embora não focando exclusivamente na matriz africana, reflete sobre como as práticas culturais se consolidam e são transmitidas através das gerações. É possível inferir, a partir de sua obra, que as celebrações, os ritmos, as danças e até mesmo os elementos iconográficos presentes nessas festas guardam traços, por vezes velados, da herança africana, atuando como repositórios de uma memória coletiva que transcendeu a adversidade.

As dinâmicas econômicas, para além da fase açucareira, continuaram a influenciar a vida madeirense e, por extensão, as festas. A posterior diversificação agrícola, o desenvolvimento do setor turístico e as migrações internas e externas também impactaram a

composição e as manifestações culturais da ilha. No entanto, a base lançada pela interação inicial entre colonizadores e africanos escravizados estabeleceu um substrato cultural resiliente. A pobreza, a marginalização social e as precárias condições de vida vivenciadas por grande parte da população, inclusive pelos descendentes de africanos, contribuíram para a manutenção de práticas coletivas que, muitas vezes, serviam como formas de resistência cultural e expressão identitária. As festas, nesse contexto, representam a possibilidade de vivência, mas também como são instâncias de coesão social e de afirmação de uma herança.

As festas populares da Ilha da Madeira, assim como em outros territórios, são reflexos da história e cultura locais, pautadas em tradições que remontam aos primeiros povoadores da Ilha. A mistura de influências europeias, africanas e atlânticas moldou um calendário festivo, no qual o religioso e o profano se entrelaçam em celebrações únicas.

Ao examinar as festas madeirenses, é possível identificar elementos que ecoam as raízes africanas. O Carnaval da Madeira, embora com influências europeias marcantes, e hoje até mesmo com influências da festa brasileira, manifesta o uso de tambores e ritmos que remetem a tradições africanas. Os cortejos, com forte presença da percussão, sugerem uma adaptação de celebrações e rituais que os africanos trouxeram consigo. Não se trata de uma replicação, mas sim de um sincretismo cultural onde elementos africanos foram ressignificados e integrados a um contexto festivo mais amplo. A própria alegria e a catarse coletiva que caracterizam o Carnaval podem ser vistas como heranças de uma cultura que, mesmo sob opressão, encontrava na música e na dança formas de expressão e resistência.

Outro ponto de análise são as romarias e festas de santos populares, que frequentemente incorporam elementos rítmicos e danças que destoam do formalismo católico europeu tradicional. A presença de danças coletivas e cantos responsoriais, onde um líder entoia uma melodia e o grupo responde, é uma característica comum em diversas culturas africanas. A observação de coreografias que envolvem movimentos corporais e a utilização de instrumentos de percussão, mesmo que em contextos religiosos adaptados, pode ser interpretada como a persistência de expressões corporais e musicais de origem africana. A devoção popular, nesse sentido, torna-se um veículo para a manutenção de práticas ancestrais, disfarçadas sob o manto da religiosidade europeia dominante. Essas músicas são executadas em festas populares, entre elas os arraiais, onde o sincretismo entre o sagrado e o profano e também entre as memórias de origens diversas na Ilha da Madeira se manifestam. A origem remonta à celebração aos santos padroeiros de cada localidade, em perspectiva religiosa, no catolicismo europeu, sendo

os primeiros festejos dessa natureza datados dos primeiros tempos de ocupação da Ilha. A possibilidade de retomar memórias afro-diaspóricas se estabelece na medida em que instrumentos de origem africana são incorporados à festa e definem a marcação dos passos em danças tradicionais como o saracoteio, o acompanhamento por cânticos em crioulo cabo-verdiano ou outras línguas africanas também são registrados nas celebrações festivas. Os Arraiais acontecem em diferentes localidades da Ilha da Madeira, entre agosto e setembro, assim como em Portugal continental a celebração dos santos padroeiros é incorporada às tradições pagãs de celebração da colheita, caracterizando ainda a culinária que identifica as festas.

As tradições religiosas, notadamente a forte tradição católica, herdada dos colonizadores portugueses, é a base das romarias em honra dos santos padroeiros e das celebrações que se associam ao calendário católico, com destaque para Semana Santa e Natal. São festejos que associam rituais tradicionais com elementos profanos, como música, dança e gastronomia.

As tradições associadas aos ciclos da agricultura, na Europa pré-cristã, permanecem no calendário festivo da Ilha, tendo destaque já que a agricultura é um dos elementos essenciais da economia madeirense. Destacam-se entre as festas ligadas aos ciclos agrícolas a Festa das Vindimas e a Festa da Castanha. São celebrações que enaltecem a fartura da terra e agradecem pelas colheitas, música, dança e degustação de produtos locais fazem parte da composição profana dos festejos.

A posição geográfica da Madeira, como ponto de encontro entre diferentes culturas, é elemento definidor da diversidade das festas. Elementos de tradições africanas e atlânticas fazem parte do cenário que compõe as celebrações madeirenses. As dinâmicas econômicas, para além da fase açucareira, continuaram a influenciar a vida madeirense e, por extensão, as festas. A posterior diversificação agrícola, o desenvolvimento do setor turístico e as migrações internas e externas também impactaram a composição e as manifestações culturais da ilha. No entanto, a base lançada pela interação inicial entre colonizadores e africanos escravizados estabeleceu um substrato cultural resiliente. As precárias condições de vida vivenciadas por grande parte da população, contribuíram para a manutenção de práticas coletivas como formas de resistência cultural e expressão identitária. As celebrações, nesse contexto, funcionam como momentos de exceção ao tempo comum, ao cotidiano, mas também como instâncias de coesão social e de afirmação de uma herança.

As festas populares da Ilha da Madeira são um património cultural que preserva as tradições e a identidade do povo madeirense. Ao participar nestas celebrações, os visitantes têm a oportunidade de vivenciar a cultura da Ilha.

A constituição das tradições festivas e suas manifestações musicais na Ilha da Madeira, tal como as conhecemos hoje, está intrinsecamente ligada à complexa formação populacional do arquipélago. Desde os primórdios da sua colonização portuguesa, a ilha foi um ponto de confluência de diversas culturas. Embora predominantemente europeia em sua origem oficial, a presença de povos de África – inicialmente guanches das Canárias, depois escravizados africanos – e, em menor grau, de outras comunidades, gerou um processo de acentuada aculturação. Nas tradições religiosas europeias, por exemplo, é possível observar o uso de instrumentos musicais de origem africana associados aos de origem portuguesa, criando uma sonoridade particular. O mesmo sincretismo se manifesta nas danças, que retomam o bailar em pares, comum na Europa, mas o infundem com os ritmos sincopados extraídos de instrumentos percussivos de inegável procedência africana.

Instrumentos como o timbales, o djembê (embora o nome local possa variar, a tipologia é reconhecível) e a cabaça, todos com raízes profundas nas culturas africanas, são elementos comuns e distintivos em diversos gêneros musicais da ilha. No vibrante bailinho da Madeira³⁰, por exemplo, a energia contagiante é impulsionada pela pulsação rítmica desses instrumentos, que dialogam com o som do cavaquinho madeirense, da braguinha e do rajão, instrumentos de cordas que, embora de origem europeia, ganharam características únicas na ilha. Até mesmo no fado³¹ madeirense, uma variação local do fado português, é possível discernir a influência sutil, porém marcante, da musicalidade africana, seja na melodia, na forma de cantar ou nos acompanhamentos percussivos que podem surgir. Além disso, ritmos africanos como o Lundu – uma dança e gênero musical de origem banta, amplamente disseminado no Brasil e também com reflexos em Portugal – foram incorporados e adaptados à música madeirense, estabelecendo uma sonoridade peculiar e inconfundível para as tradições festivas da Ilha. Essa fusão não foi um processo passivo, mas sim uma expressão da capacidade de agência cultural

³⁰ Dança folclórica tradicional da Ilha da Madeira de origem precisa não definida, mas ligada à devoção ao Senhor Bom Jesus. Fontes também indicam que a autoria ao poeta popular João Gomes de Sousa, popularmente conhecido como o “Feiticeiro da Calheta”.

³¹ Gênero musical português que se caracteriza pelo ritmo melódico e letras sentimentais. O ritmo tem origem no século XIX, a partir da mistura entre elementos musicais, entre eles o Lundu, Fandango e Modinha. É expressão da cultura portuguesa, reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Unesco em 2011.

dos grupos subalternizados, que, mesmo sob condições de opressão, conseguiram inserir e perpetuar elementos de sua herança. Essa intersecção cultural contribuiu para a riqueza e a singularidade do patrimônio musical madeirense, que se revela, em sua essência, um mosaico de influências e adaptações ao longo dos séculos.

O estado de São Paulo, historicamente, configura-se como um verdadeiro território de encruzilhadas,³² um ponto de convergência de fluxos humanos e, conseqüentemente, de um caleidoscópio de culturas e memórias. Sua formação é a síntese de ininterruptas ondas migratórias e movimentos de colonização, cada qual deixando marcas na sua paisagem social e cultural. Desde as migrações contínuas dos Guaranis³³ em busca da “terra sem males” (Yvy marãe'ỹ), uma jornada espiritual e territorial que antecede e atravessa a colonização, até a maciça chegada da comunidade nordestina, que, a partir do século XX, contribuiu decisivamente para a construção do estado, trazendo consigo seus maracatus, forrós, e a culinária com seus acarajés e baiões de dois.

Essa teia se complexifica ainda mais com os encontros e embates de uma miríade de povos africanos e seus descendentes: Iorubás, Bantos, Jejês, Maleses e Nagôs, entre outros. Muitos desses migrantes forçados foram deslocados para a lavoura cafeeira paulista após o declínio da economia açucareira do Nordeste e o esgotamento do ciclo do ouro em Minas Gerais, somando-se a africanos recém-chegados diretamente pelo Cais do Valongo³⁴ no século XIX, período que, paradoxalmente, marcou o maior volume de escravizados a entrar no Brasil. Essas populações não trouxeram apenas sua força de trabalho, mas um vasto e resiliente universo cultural, que se manifestou e se reinventou nas terras paulistas.

A introdução da região definida como sudeste brasileiro no plano de colonização instituído por Portugal deveu-se, primariamente, à descoberta e exploração do ouro na região de Minas Gerais a partir do século XVIII. Com o deslocamento do centro econômico da colônia do Nordeste para o Sudeste, a força de trabalho escravizada, antes empregada majoritariamente nas plantações de cana-de-açúcar, foi progressivamente destinada aos novos núcleos

³² RUFINO, L. 2022.

³³ Grupo indígena originário na América do Sul, que tem como característica a mobilidade e a compreensão do território como espaço estendido ao mundo.

³⁴ O Cais do Valongo é um antigo cais localizado na zona portuária do Rio de Janeiro, Recebeu o título de Patrimônio Histórico da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), foi local de desembarque e comércio de escravizados. Entre 1850 e 1920, a área em torno do antigo cais tornou-se um espaço ocupado por negros escravizados ou libertos de diversas nações - área que Heitor dos Prazeres, compositor brasileiro que viveu entre 1898 e 1966 chamou de Pequena África, sendo o nome associado até a atualidade.

habitacionais e de exploração mineral na região sudeste. Com a proibição do tráfico transatlântico de escravizados, em 1850 (Lei Eusébio de Queirós), a migração interna de escravizados cresceu exponencialmente, sendo a região de São Paulo um polo central de recepção, alimentando as novas demandas por mão de obra.

Ainda no século XIX, a produção de café no sudeste brasileiro ganhava um destaque avassalador, tornando-se a principal commodity de exportação do Brasil. Essa lavoura, iniciada e expandida com mão de obra ainda escravizada, perdurou nessa modalidade até a abolição oficial da escravidão em 1888. As lavouras cafeeiras se estruturaram com a mão de obra de origem africana, que havia chegado inicialmente em terras americanas no nordeste brasileiro e, posteriormente, passou por um complexo processo de deslocamento territorial interno, além dos africanos desembarcados e comercializados diretamente nos portos do Rio de Janeiro, que abasteciam as fazendas paulistas. A chegada desses diversos grupos de escravizados, com suas distintas origens e culturas, criou um ambiente de intercâmbio e fusão cultural único.

Nas lavouras cafeeiras, em meio à violência e opressão, os escravizados não apenas sobreviveram, mas preservaram e desenvolveram inúmeras tecnologias sociais e culturais, entre elas, o tambor em suas múltiplas formas. E, no meio dessas encruzilhadas, dessa "potência que nos possibilita estripulias"³⁵ – uma referência à vitalidade criativa que emerge das interações culturais –, o território paulista viu nascer e se consolidar uma miríade de ritmos, jogos e danças, verdadeiros repositórios de memórias ancestrais: Jongos, Caiumbas, Fandangos, Congadas, Moçambiques e Sambas. Cada uma dessas manifestações é um testemunho da capacidade de resistência e reinvenção cultural dos africanos e seus descendentes no Brasil.

Para além das memórias africanas que estruturam a região de São Paulo desde o período da escravidão, a constituição do que hoje forma o estado é também notavelmente marcada pela intensa migração de populações identificadas de forma genérica como "nordestinas" durante o século XX. A região Nordeste do Brasil, composta por nove estados, foi a primeira a sofrer o processo de colonização portuguesa, a partir do século XVI, com a instituição da produção de cana-de-açúcar. Contudo, essa região é historicamente marcada por uma série de fatores que impulsionaram esses deslocamentos populacionais: períodos de seca intensa, que comprometem a agricultura, a pecuária e os recursos hídricos, levando à escassez de alimentos

³⁵ RUFINO, L. 2022

e à inviabilização das atividades econômicas locais; a persistência dos reflexos da estrutura colonial, com intensa desigualdade na distribuição de terras, grandes propriedades nas mãos de poucos e limitado acesso à terra para a maioria da população rural, dificultando a subsistência e gerando desemprego no campo; e a ausência histórica de políticas públicas e de investimentos em infraestrutura, educação e saúde nas áreas rurais do Nordeste, que restringe as oportunidades de desenvolvimento e qualidade de vida. Esses fatores, somados, impulsionaram a busca por melhores condições em outras regiões. Entre as regiões que se destacam como receptoras dessas massivas ondas migratórias internas, o estado de São Paulo ocupa uma posição central, devido ao seu processo de industrialização que se configurou a partir do século XX. As oportunidades de trabalho, geradas pela pujante estrutura capitalista industrial, incentivaram a vinda de milhões de trabalhadores da região Nordeste para o estado.

É de fundamental importância destacar que a ancestralidade africana é uma marca indelével entre os migrantes nordestinos. Assim, as memórias de África não se limitam aos descendentes diretos dos escravizados que chegaram nos séculos passados, mas se reconfiguram e se perpetuam entre os saberes, formas de sociabilização e celebração que migram com esses grupos. A culinária, a musicalidade, as religiosidades e as práticas festivas trazidas do Nordeste para São Paulo são carregadas dessas influências ancestrais, reavivando e enriquecendo o mosaico cultural paulista.

Nesse contexto, as festas populares emergem como espaços cruciais de resistência, celebração e perpetuação da memória ancestral. Nessas manifestações, o tambor se ergue como um poderoso instrumento de comunicação e identidade das memórias ancestrais africanas. Através dos seus ritmos complexos, padrões de chamada e mensagens codificadas – muitas vezes inteligíveis apenas aos iniciados –, o tambor transcende a mera função musical. Ele se transforma em um veículo para a transmissão de histórias, valores, cosmologias e saberes que foram forjados nas experiências traumáticas e resilientes da diáspora africana.

A história da escravidão no Brasil é intrinsecamente indissociável da constituição e da vitalidade da cultura afro-brasileira. Os milhões de africanos escravizados, arrancados de suas terras de origem e submetidos a um processo sistemático de desumanização e violência brutal, encontraram na música e na dança formas vitais para expressar suas dores, angústias, esperanças e, sobretudo, sua humanidade inabalável. O tambor, um instrumento polissêmico e presente em diversas e ricas culturas africanas, tornou-se um elemento fundamental e quase sagrado nessas manifestações. Ele permitia que os escravizados mantivessem laços profundos

com suas origens culturais e espirituais, servindo como uma ferramenta poderosa de resistência à opressão e à tentativa de aniquilação cultural.

Em São Paulo, a diversidade e a pujança das festas populares são testemunhos vivos dessa herança. Muitas dessas celebrações incorporam o tambor não apenas como um acessório musical, mas como o elemento central e pulsante de sua identidade cultural. O jongo, por exemplo, é uma emblemática dança de roda que se caracteriza pela improvisação vocal (pontos) e pela percussão rítmica dos tambores, especialmente os três principais: o tambu, o candongueiro e o caxambu. Constituído e desenvolvido nas regiões cafeeiras do sudeste, o jongo era praticado pelos escravizados como uma forma clandestina de resistência e comunicação, utilizando códigos, metáforas e linguagem cifrada em suas letras e ritmos para transmitir mensagens necessárias à sobrevivência, à organização e à subversão da ordem escravocrata. Atualmente, o jongo é reconhecido como patrimônio cultural imaterial do Brasil pelo IPHAN e continua sendo praticado em diversas comunidades quilombolas e tradicionais do estado, com destaque para as regiões de Campinas, o Vale do Paraíba e a região litorânea, e sua força se manifesta especialmente nas festividades do mês de junho.

Além do jongo, outras manifestações culturais vibrantes em São Paulo, como o samba de roda (que se distingue do samba urbano por sua estrutura mais ancestral e coletiva), o batuque (termo genérico para diversas manifestações de percussão e dança de origem africana) e o maracatu (com suas raízes em Pernambuco, mas transplantado e ressignificado em São Paulo), também utilizam o tambor como elemento central e insubstituível. Essas manifestações, embora apresentem características e rituais próprios, compartilham a mesma raiz africana profunda e a mesma função essencial: preservar a memória e a identidade cultural dos povos que foram violentamente deslocados. Através dos ritmos contagiantes e das letras das canções, muitas vezes construídas coletivamente e transmitidas oralmente, os participantes dessas festas revivem histórias de luta e superação, transmitem valores éticos e espirituais, e fortalecem os laços comunitários que garantem a continuidade de um legado.

O tambor, portanto, é mais do que um simples instrumento musical; ele representa a centralidade da expressão de resistência de um povo que, diante de violências contínuas – manifestas historicamente na escravidão e, ainda hoje, no racismo estrutural da sociedade brasileira –, preserva e reafirma sua identidade com orgulho e vitalidade. Ao tocar o tambor, os participantes das festas paulistas não apenas celebram suas raízes africanas e a riqueza de sua cultura, mas também reafirmam o pertencimento a uma comunidade vibrante e a um legado

histórico de resiliência e criação. É um ato de memória em movimento, um eco dos antepassados que ressoa no presente, e uma promessa de futuro.

4- Roteiro Turístico.

Para Pollak (1992. p. 202): “Além dos acontecimentos e das personagens, podemos finalmente arrolar os lugares. Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico.”

Compreendida a memória em perspectiva social, tem-se a determinante dos lugares como ativos na construção da memória, influenciando a forma como lembramos, interpretamos e nos relacionamos com o passado.

Maurice Halbwachs foi o teórico pioneiro no estudo da memória coletiva, argumentando que a memória individual é sempre influenciada e moldada por quadros sociais, ou seja, por grupos e instituições aos quais o indivíduo pertence. A memória, portanto, não é apenas um processo individual, mas também social e coletivo, sendo o dispositivo do lugar associado a formas de retomar o passado.

O conceito de lugares de memória³⁶ refere-se a espaços físicos que se tornam ponto de referência para um grupo, ou comunidade, podendo guardar objetos, símbolos ou eventos que, por sua importância histórica ou cultural, são investidos de um significado especial. São espaços onde a memória se cristaliza e se refugia.

Há ainda uma relação estabelecida entre espaço e poder, o espaço urbano é produzido e transformado pelas práticas cotidianas dos indivíduos. A memória dos lugares, nesse sentido, é construída e negociada através das interações sociais e das experiências vividas nos espaços. As estruturas de poder, determinam, nessa medida, as tradições ligadas a cada local, forjando significados a partir da narrativa identitária que se constitui. As memórias subterrâneas e as tradições orais, em oposição ao poder estabelecido, esforçam-se por manter narrativas de grupos subalternizados presentes nos lugares a elas associados

³⁶ Cunhado por Pierre Nora no livro *Les Lieux de Mémoire*, publicado entre 1984 e 1992.

A memória dos lugares desempenha um papel fundamental na construção da identidade individual e coletiva, fortalecendo os laços sociais e o senso de pertencimento a um grupo. A memória dos lugares pode ainda ser um instrumento de resistência e de luta contra o esquecimento, preservando histórias e experiências que foram marginalizadas ou silenciadas.

A memória dos lugares reforça que a memória não é estática, mas sim constantemente renegociada e reinterpretada, adaptando-se às mudanças sociais e culturais e às narrativas dos grupos hegemônicos.

O turismo, em sua busca por autenticidade e experiência cultural, encontra nos lugares de memória um lastro histórico e emocional que agrega valor e significado à visita. Por sua vez, a inclusão de um lugar de memória em um roteiro turístico pode garantir sua visibilidade, sua conservação e, em alguns casos, até mesmo sua sobrevivência material. Essa relação é permeada por tensões e negociações, pois as lógicas que governam a memória e o turismo são frequentemente distintas e, por vezes, conflitantes.

A commodificação da memória é uma preocupação central. Quando um lugar de memória é inserido em um roteiro turístico, ele corre o risco de ser descontextualizado e transformado em um mero atrativo. A profundidade histórica e a carga emocional que o definem podem ser simplificadas, higienizadas ou mesmo esvaziadas para atender às demandas de consumo do turista. A narrativa complexa da memória, que frequentemente envolve dor, conflito e ambiguidade, pode ser pasteurizada em prol de uma experiência palatável e superficial. O lugar de memória, que deveria incitar reflexão e questionamento, pode ser reduzido a um cenário para fotografias ou a um item em uma lista de "pontos turísticos a visitar", perdendo sua função essencial de provocador de lembranças e de construtor de identidade.

A seleção e a hierarquização das memórias nos roteiros turísticos revelam as disputas de poder próprias da construção da história e da identidade. Nem todas as memórias são igualmente visíveis ou valorizadas. Os roteiros turísticos, muitas vezes, tendem a privilegiar narrativas hegemônicas, oficiais ou mais confortáveis, em detrimento das memórias subterrâneas (Pollak, 1989). A ausência de determinados lugares ou a superficialidade com que certas histórias são abordadas em um roteiro pode perpetuar o apagamento e a invisibilidade, reforçando a problemática da fábula de uma história única. A escolha do que é mostrado e como é contado reflete quem detém o poder de narrar e quais versões do passado são consideradas dignas de serem mercantilizadas e consumidas pelo olhar turístico.

Não obstante os desafios, a relação entre lugares de memória e roteiros turísticos também encerra um potencial transformador. Quando concebidos com sensibilidade e responsabilidade ética, roteiros turísticos podem se tornar poderosas ferramentas de educação patrimonial e de valorização de narrativas contra-hegemônicas. O afroturismo, por exemplo, é um campo emergente que busca subverter a lógica da comodificação ao propor roteiros que não apenas visitam lugares, mas que promovem a imersão em experiências, saberes e memórias de comunidades afrodescendentes. Tais iniciativas visam dar visibilidade a histórias silenciadas, fortalecer identidades e gerar um turismo mais consciente e inclusivo, contribuindo para a reparação histórica e a construção de um futuro mais equitativo.

Memórias Reveladas.

A cultura é o elemento que empresta significado ao turismo. O lugar visitado só se torna especial e significativo ao visitante na medida em que elementos culturais são analisados e incorporados à visita. Ainda que os elementos naturais sejam de intensa beleza ou raridade extrema, entender como o ser humano esteve e está associado a esse espaço; transformando-o, adaptando-o, vivendo ali; torna significativa a experiência da visita.

A relação entre cultura e turismo não pode ser resumida à associação de elementos. A cultura não é apenas um atrativo para o turismo, mas sim o alicerce fundamental que confere significado, profundidade e autenticidade à experiência turística. Sem a cultura, o turismo se reduziria a uma transação vazia, uma logística de deslocamento sem alma.

O turismo, em sua acepção contemporânea, é frequentemente analisado sob uma ótica predominantemente econômica, destacando-se como um dos setores que mais crescem globalmente, impulsionando cadeias produtivas complexas e gerando significativa movimentação de capital e empregos. No entanto, reduzir o turismo à economia da mobilidade ou a um fenômeno de consumo de paisagens e serviços é negligenciar sua dimensão sua dimensão mais profunda. A cultura não é um mero adendo ou um atrativo complementar ao turismo, mas sim o elemento primordial que lhe dá significado, autenticidade e, em última instância, sua própria razão de ser. Argumenta-se que a experiência turística, em sua essência, constitui-se a partir da interação do viajante com as múltiplas expressões culturais de um

destino, transformando um simples deslocamento físico em uma jornada de descoberta, interpretação e, por vezes, ressignificação pessoal e coletiva.

Compreende-se que o turismo é um fenômeno social complexo, moldado por relações de poder, identidades, memórias e narrativas. Nesse contexto, a cultura emerge como a matriz fundamental. Sem a cultura, a paisagem se esvazia de história, os monumentos se tornam pedras inertes, as práticas locais perdem sua vitalidade e as interações humanas se despojam de sua riqueza simbólica. A cultura é, portanto, o conteúdo denso e estratificado que preenche a forma da viagem, transformando a transitoriedade do turista em uma experiência impregnada de valor humano e simbólico.

Aprofundar a compreensão da relação entre cultura e turismo, é imperativo recorrer a abordagens teóricas que transcendem a visão puramente econômica. A antropologia do turismo revela como o turista busca, na viagem, uma experiência de autenticidade. Essa autenticidade não reside apenas na coisa vista, mas na relação estabelecida com o objeto cultural, em sua capacidade de evocar histórias, tradições e modos de vida que se contrapõem à rotina e à padronização do cotidiano. Nesse sentido, a cultura é a fonte primária dessa autenticidade, seja ela encarnada em um ritual, uma manifestação artística, uma culinária típica ou uma forma específica de organização social.

Dean MacCannell (1976), em sua obra *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, argumenta que o turista moderno busca a verdade por trás das fachadas do mundo industrializado. Essa busca o leva a lugares de encenação do autêntico, nos quais a cultura se apresenta como o espetáculo genuíno. Contudo, ele também aponta para a problemática da autenticidade encenada, em que a cultura pode ser simulada ou esvaziada de seu significado original para atender às expectativas do turista. Mesmo nesse cenário, é a referência à cultura – real ou imaginada – que confere sentido à atração.

Por sua vez, a sociologia do turismo (Urry, 1990; Rojek & Urry, 1997) explora a noção do olhar turístico, um modo de percepção condicionado social e culturalmente. O olhar do turista é treinado para reconhecer e valorizar certos aspectos de um destino, e esses aspectos são, em sua maioria, de natureza cultural. Museus, sítios históricos, festivais folclóricos, gastronomia local – todos são elementos culturais que moldam e direcionam esse olhar, atribuindo um valor à experiência. John Urry (1990) enfatiza que o turismo é construído sobre expectativas e imaginários prévios, muitas vezes alimentados por representações culturais,

sejam elas na literatura, no cinema ou na publicidade, que o turista busca confirmar ou subverter em sua jornada.

A hermenêutica cultural oferece uma lente adicional para compreender como a cultura opera no turismo. A experiência turística é, em sua essência, um ato de interpretação. O turista não apenas observa, mas tenta decifrar os significados subjacentes às manifestações culturais que encontra. Uma ruína antiga é mais do que pedras; é um testemunho de civilizações passadas, de formas de vida e sistemas de crença que ressoam no presente. Uma festa popular é mais do que um ajuntamento de pessoas; é a encenação de rituais, de memórias coletivas, de identidades locais. A cultura, nesse sentido, é o texto a ser lido, interpretado e compreendido pelo viajante. A capacidade de ler e atribuir significado a esses textos culturais é o que diferencia uma simples visita de uma experiência turística rica e transformadora.

A compreensão de que a cultura é o significado do turismo transcende a constatação de que turistas visitam lugares com cultura. Ela implica reconhecer que a cultura é o principal vetor de valorização e distinção de um destino. Em um mercado turístico cada vez mais competitivo e globalizado, a oferta de sol e praia, embora relevante, já não é suficiente para garantir a singularidade. O que diferencia um destino do outro, o que o torna memorável e desejável, são suas expressões culturais únicas: a singularidade de sua arquitetura histórica, a riqueza de seu artesanato, a originalidade de suas festas tradicionais, a profundidade de sua história, a diversidade de sua gastronomia, a autenticidade de seus modos de vida.

O patrimônio cultural, tanto material quanto imaterial, é o maior capital de um destino turístico cultural. Sítios arqueológicos, centros históricos, museus, monumentos não são apenas estruturas físicas; eles são carregados de histórias, de simbolismos, de valores. Da mesma forma, as línguas, os rituais, as músicas, as danças, as culinárias, as tradições orais não são apenas práticas; são manifestações vivas de identidades e memórias coletivas. A visita a um museu, dessa forma, pode ser a imersão em narrativas históricas e artísticas que dialogam com a experiência humana. Participar de uma festa local pode ser co-participar de um ritual que fortalece laços sociais e evoca raízes ancestrais.

Além disso, a cultura dá ao turismo uma dimensão de sustentabilidade e responsabilidade social. Ao valorizar as expressões culturais locais, o turismo se torna uma ferramenta para a preservação do patrimônio, para a revitalização de tradições e para o empoderamento das comunidades locais. Quando o turista busca a autenticidade cultural, ele

indiretamente contribui para a manutenção de práticas, conhecimentos e identidades que, de outra forma, poderiam ser ameaçados pela homogeneização global. Isso cria um ciclo virtuoso: quanto mais a cultura é valorizada e preservada, mais significativo e autêntico se torna o turismo, o que, por sua vez, gera recursos para a própria preservação cultural.

Apesar da relação entre cultura e turismo, é crucial reconhecer os desafios e armadilhas que permeiam essa dinâmica. A principal delas é a mercantilização da cultura, onde as expressões culturais são descontextualizadas, simplificadas ou mesmo simuladas para atender à demanda turística. Esse processo pode levar à perda de autenticidade, à espetacularização vazia e à alienação das comunidades locais de suas próprias tradições.

Quando a cultura é reduzida a um produto a ser consumido, sem o devido respeito aos seus significados originais e aos seus detentores, corre-se o risco de transformar o turismo em uma força descaracterizadora. O artesanato produzido em série para turistas, as danças folclóricas executadas sem a participação genuína da comunidade, os rituais sagrados transformados em shows para plateias desavisadas – todos esses são exemplos de como a busca por lucro pode esvaziar a cultura de seu significado essencial. Nesse cenário, o turismo, em vez de ser um vetor de valorização, torna-se um agente de diluição cultural.

Outra armadilha é a construção de narrativas culturais hegemônicas que silenciam ou apagam as memórias e as identidades dos grupos subalternizados. Assim como nos exemplos do Cais do Valongo e do Poço dos Negros, as histórias oficiais do turismo podem privilegiar uma versão da cultura que serve a interesses específicos, ignorando as complexidades e as vozes dissonantes. Um turismo verdadeiramente significativo deve, portanto, engajar-se em uma abordagem decolonial e plural, que dê voz às múltiplas culturas presentes em um território, reconhecendo suas contribuições e suas resistências.

A cultura não é um atributo secundário do turismo, mas o seu elemento constituinte fundamental. É a cultura que infunde a experiência turística com significado, conferindo-lhe profundidade, autenticidade e valor. Um turismo verdadeiramente sustentável e enriquecedor deve, em sua essência, ser um turismo culturalmente consciente. Isso implica não apenas a exploração dos atrativos culturais, mas a promoção da salvaguarda do patrimônio, o respeito às identidades locais, o engajamento com as comunidades e a valorização da diversidade de narrativas. Ao priorizar a cultura como o significado central da experiência turística, é possível construir um modelo de desenvolvimento que não gera prosperidade econômica, mas também

fortalece laços identitários, fomenta o entendimento intercultural e contribui para a perpetuação de um legado humano inestimável.

São numerosos, na atualidade, os roteiros turísticos que defendem a possibilidade de experienciar o lugar visitado como um vivente desse espaço, assim mais do que um ser que assiste o espaço, estando externo a ele, esses roteiros privilegiam a incorporação do visitante à vivência local, desse modo a perspectiva esvaziada de preconceitos, ou julgamentos sobre a cultura ali representada deve ser adotada.

João Maria André, dissertando sobre o conceito de topopoligamia de Ulrick Beck, defende que (ANDRÉ. 2009 p. 7)

Viver topopoligamicamente é assumir a mobilidade, não estritamente externa, mas sobretudo interna, como forma de vida, é fazer do viajar, mais do que do estar, o estilo de viver, é conseguir encantar-se, apaixonar-se e casar com expressões plurais e diferentes de vida, de lugar e de história, é escrever na pele, no corpo e no espírito interpretações do mundo de uma identidade em devir, feita de fluxos, de diálogos, de encontros, de inter-relações, de interdependências e também por vezes de conflitos e sobreposições forçadas ou artificiais. Mesmo quando as teorias, as ideologias, as filosofias teimam em invocar incomensurabilidades, a vida, nas suas mais simples expressões quotidianas, dilui as fronteiras que as constituem, mostrando que a natureza nos ensina, nas suas metamorfoses, que o quotidiano e a sobrevivência se fazem de misturas e adaptações em processos de contínua aprendizagem..

Assim, a proposição de um roteiro que privilegia a vivência do espaço a partir da perspectiva de uma história marginal, manifestada pelo patrimônio imaterial, torna-se relevante na medida em que pluraliza as memórias e culturas que constroem cada local.

O caminho do ser até a transformação em cativo e a chegada a um novo território contava com algumas escalas e ferramentas de mobilidade, assim sabe-se que os escravizados da Idade Moderna, subtraídos do continente africano por mercadores europeus, eram seres humanos que passavam por processos de luta e apreensão, inicialmente as lutas internas se davam na dinâmica de rivalidade entre as tribos, mas com o passar dos anos, e a expressiva rentabilidade do comércio de escravizados, houve a implementação e aumento do número de guerras internas, ou seja, os conflitos que aconteciam por dinâmicas territoriais e de exploração dos recursos locais, transformando os perdedores em cativos, passam a acontecer com o objetivo único de apreensão de pessoas.

Após a apreensão, no local de origem, os prisioneiros de guerra eram levados até o litoral do continente africano, onde, colocados em embarcações, eram deslocados através do Oceano Atlântico. Sabe-se que a viagem se dava no porão dos navios, em condições

degradantes, assim a sobrevivência a essas viagens configurava fator essencial, pouco se tem registro de como o cativo percebia a viagem para além do número de mortos durante as rotas.

Nas terras em que chegavam os escravizados permaneciam em mercados montados com a finalidade de comércio humano, estruturados na região litorânea.

Após a venda o escravizado, muitas vezes um grupo com elementos de origem diversa, se considerado o continente africano, era deslocado até o local em que prestaria serviço. Na escravidão moderna o cativo não estava ligado à terra, assim, o deslocamento interno, e mesmo entre regiões maiores, era comum, se o escravizado fosse comercializado com outro proprietário. Filhos de escravizados, permaneciam na mesma condição, entretanto não tinham a experiência da vivência no lugar de origem, recebiam as memórias através da história oral, mantendo expressões culturais ancestrais. Cumpre registrar a importância da manutenção das memórias para o grupo, deslocado de forma forçada, do local de origem.

No estudo da diáspora africana é essencial ouvir as memórias subterrâneas para identificação das resistências e das múltiplas vivências que constituem a identidade de um local, já que junto com os homens e mulheres embarcavam nos tumbeiros, ou navios negreiros, formas de viver, culturas, práticas religiosas, línguas e estruturas de organização política que acabaram por influenciar na construção das sociedades às quais os africanos escravizados tiveram como destino.

No Brasil, ganha destaque a partir da década de 20, anos 2000, uma vertente turística denominada afroturismo. Roteiros e experiências passam a ser abordadas tendo a narrativa afro-centrada. O turismo se torna uma ferramenta de valorização da identidade e da cultura afro-brasileira. A abordagem associa turismo e ativismo contra o racismo, valorizando a constituição da cultura brasileira a partir das memórias africanas. Têm destaque roteiros no Rio de Janeiro, Salvador e, mais recentemente, a cidade de São Paulo.

O Afroturismo emerge como um campo de estudo e prática de crescente relevância nas ciências humanas, interseccionando debates sobre turismo, cultura, memória, identidade e justiça social. Longe de ser uma simples modalidade de viagem, o afroturismo configura-se como um movimento que busca ressignificar a experiência turística através das lentes das narrativas, histórias e contribuições da diáspora africana e das culturas afrodescendentes. Esta abordagem propõe uma ruptura com as representações eurocêntricas e hegemônicas do

turismo, abrindo espaço para a valorização e o reconhecimento de legados frequentemente marginalizados.

O conceito de afroturismo engloba desde a visitação a quilombos, terreiros de candomblé, comunidades remanescentes de escravos e museus afro-brasileiros, até a participação em eventos culturais que celebram a música, a dança, a culinária e as tradições de matriz africana. Em sua essência, ele busca promover o desenvolvimento econômico e social das comunidades afrodescendentes, ao mesmo tempo em que oferece aos visitantes uma experiência educacional e imersiva que desafia estereótipos e fomenta o respeito à diversidade cultural.

A pesquisa sobre afroturismo convoca uma série de abordagens teóricas e metodológicas. A análise do afroturismo exige a mobilização de conceitos da Antropologia do Turismo, que estuda as interações culturais, as negociações de identidade e os impactos sociais do turismo. A Sociologia do Turismo contribui ao examinar as estruturas de poder, as desigualdades e as relações sociais que se estabelecem no campo turístico, permitindo identificar como o afroturismo pode atuar como ferramenta de empoderamento ou, em alguns casos, de reprodução de lógicas neocoloniais.

A História é fundamental para a compreensão das rotas da diáspora, dos processos de resistência e da formação das comunidades afrodescendentes que se tornam destinos afroturísticos. A pesquisa deve ir além da simples cronologia, explorando a memória social e as narrativas orais que compõem o patrimônio imaterial dessas comunidades. A Geografia oferece ferramentas para analisar a territorialidade das práticas afroturísticas, mapeando a distribuição espacial de comunidades, sítios históricos e fluxos de visitantes, e compreendendo a relação entre o lugar e a identidade afro.

Adicionalmente, os estudos culturais e pós-coloniais são cruciais para desconstruir as narrativas dominantes e analisar como as representações da cultura afro-brasileira são construídas e consumidas no contexto turístico. Questões como a autenticidade cultural, a mercantilização da cultura e o risco de folclorização são pontos sensíveis que demandam uma análise crítica e ética por parte dos pesquisadores.

Metodologicamente, a pesquisa em afroturismo frequentemente emprega abordagens qualitativas e etnográficas. A pesquisa participante, as entrevistas em profundidade com membros da comunidade e visitantes, a observação participante em eventos e sítios, e a análise

de discurso de materiais promocionais e relatos de viagem são ferramentas valiosas. É imperativo que a pesquisa seja conduzida com sensibilidade ética, respeitando a autonomia e os saberes das comunidades, evitando a extração de informações sem o devido retorno e reconhecimento.

O desenvolvimento do afroturismo, embora promissor, não está isento de desafios. Questões como a infraestrutura turística nas comunidades, a capacitação dos atores locais, a segurança e a regulação das atividades turísticas são pontos que demandam atenção. Além disso, é preciso estar vigilante para que o crescimento do setor não resulte em processos de gentrificação cultural ou na perda da autenticidade das práticas e saberes locais.

No entanto, as potencialidades são imensas, sendo um poderoso motor para a valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro, para a geração de renda e o empoderamento econômico de comunidades marginalizadas, e para a promoção de uma educação antirracista através da experiência e do diálogo. Ao expor a riqueza e a diversidade das culturas afrodescendentes, o afroturismo contribui para a construção de uma sociedade mais ciente de sua complexa formação histórica.

Em um contexto global de crescente busca por experiências autênticas e socialmente engajadas, o afroturismo representa um nicho de mercado em expansão e, mais do que isso, um campo fértil para a pesquisa que busca compreender e intervir nas dinâmicas de poder e representação cultural. Ele busca recontar narrativas, dar visibilidade a legados subalternizados e promover o desenvolvimento de comunidades negras. A sua implementação, tanto em Portugal quanto no Brasil, reflete as particularidades históricas de cada país em relação à diáspora africana, bem como os desafios e as oportunidades para a valorização de uma herança comum, porém diversamente manifestada.

No Brasil, país com a maior população afrodescendente fora da África, o afroturismo é uma resposta direta à fábula da democracia racial (DaMatta, 1987) e ao apagamento sistemático da contribuição negra na formação nacional. As experiências de afroturismo no país são marcadas pela visibilização de memórias subterrâneas (Pollak, 1989), ou seja, de narrativas e espaços que foram marginalizados ou silenciados pelas historiografias oficiais.

Os roteiros de afroturismo no Brasil frequentemente incluem a visita a quilombos e comunidades tradicionais, como o Quilombo do Catucá em Pernambuco ou o Quilombo do Cafundó em São Paulo, que oferecem uma imersão na história de resistência, na organização

social e nas práticas culturais dessas comunidades, que mantêm vivos legados africanos. Também é comum a visita a circuitos da herança africana em centros urbanos, cidades como Salvador (BA), Rio de Janeiro (RJ) e São Luís (MA) são berços de roteiros que percorrem igrejas, terreiros de Candomblé, praças, becos e bairros que foram importantes para a vida e a luta da população negra. Exemplos notáveis incluem o Caminhos da Liberdade, no Rio de Janeiro e o Pelourinho, em Salvador, que, apesar da gentrificação, ainda pulsa com a cultura afro-brasileira. Museus e Centros Culturais Afro-Brasileiros fazem parte de já estabelecidos roteiros afroturistas, o Museu Afro Brasil, em São Paulo, e o Museu da Abolição, em Recife, são pontos de parada essenciais, oferecendo contextualização histórica e valorização da arte e da cultura negra.

O afroturismo brasileiro muitas vezes se integra a eventos como o Carnaval, o Círio de Nazaré (Belém) e festas de congado e maracatu, que, para além da espetacularização, revelam profundas raízes africanas e funcionam como atos de preservação e transmissão de saberes.

A problemática que o afroturismo brasileiro busca enfrentar é a reversão da invisibilidade e a promoção de uma identidade negra positiva, baseada no reconhecimento da beleza e da riqueza das civilizações africanas (Munanga, 1999). Ele não apenas gera renda para comunidades negras, mas, fundamentalmente, educa visitantes e moradores sobre a história, contribuindo para a conscientização racial e o combate ao preconceito.

Em Portugal, a abordagem do afroturismo reflete a sua posição como antiga metrópole colonial e um país que, por muito tempo, manteve uma narrativa eurocêntrica da sua história. O afroturismo em Portugal, embora menos desenvolvido que no Brasil, ganha força no contexto da ascensão de movimentos antirracistas e da necessidade de confrontar o legado colonial e escravagista. A principal motivação é, em grande parte, a reconexão com uma história comum - europeia e africana - e o reconhecimento da diáspora africana que moldou a sociedade portuguesa.

As experiências em Portugal tendem a focar em roteiros de Lisboa africana, o Roteiro Histórico de uma Lisboa Africana (Henriques, 2001.) busca desvelar a presença africana na capital, passando por locais que foram centros de comércio de escravizados, residências de libertos, e bairros onde a comunidade africana e afro-portuguesa se estabeleceu. Incluem visitas a espaços como a Capela de Nossa Senhora da Saúde e a Praça do Comércio, resignificando-os à luz de suas conexões com a diáspora. Embora haja menos resquícios físicos diretos da

escravidão em Portugal, o afroturismo tenta identificar e interpretar museus, arquivos e monumentos que remetam ao período do tráfico e da presença africana.

Há um esforço crescente para destacar a influência africana na culinária, música, como o Fado, com suas possíveis raízes lusas-africanas, e outras expressões culturais portuguesas, promovendo um entendimento mais matizado da identidade nacional.

A problemática do afroturismo em Portugal reside na desconstrução de um silêncio histórico e na superação de uma amnésia colonial (Mbembe, 2002) que, por vezes, nega o papel de Portugal no tráfico transatlântico e a presença histórica significativa de africanos no país. O afroturismo português busca educar os visitantes e a população local sobre essa faceta da história, fomentando um diálogo mais honesto sobre o passado colonial e suas reverberações no presente.

Assim, o roteiro aqui proposto se aproxima da perspectiva afroturista, prevendo um deslocamento não só no espaço, mas também no tempo, ao privilegiar manifestações e memórias contadas ainda pelos descendentes dos tempos de escravidão, que libertos e imbuídos das narrativas dos seus antepassados puderam registrar, cantar e festejar seus ancestrais.

Há que se levantar a problemática de que o roteiro proposto associa dois lugares, separados pelo Oceano Atlântico.

A Atlântico, Revista Luso-Brasileira em seu número 1. datada de 1942, traz no texto de abertura: “(...) Atlântico, o “Lago Lusitano”, na expressão feliz de Oswaldo Aranha, é também a nossa terra comum, o nosso grande traço de união, a estrada real da nossa glória fraterna, a grande distância que, afinal, nos aproxima. . . Existe o Brasil, existe Portugal (...)”

Embora considerado o elo que liga Portugal e Brasil, pela memória associada ao heroísmo português em desbravar mares desconhecidos, é também aquele que recebeu os corpos que não resistiram a violência impressa pelo rapto e deslocamento em condições desumanas das populações escravizadas, assim o primeiro material mobilizador para a proposta de visita, deve ser um texto direcionado ao turista, refletindo sobre a condição do Atlântico nessa medida, indicando a leitura durante a viagem. Igualmente podem ser projetadas ferramentas de áudio e vídeo para complemento à experiência de viagem.

Assumir um roteiro transatlântico entre Brasil e Ilha da Madeira implica reconhecer assimetrias históricas, institucionais e simbólicas que atravessam as narrativas e os modos de apropriação do espaço. A conexão proposta não é apenas geográfica; ela convoca memórias em disputa, regimes de visibilidade desiguais e diferentes gramáticas de reconhecimento patrimonial, o que exige cuidado metodológico na mediação interpretativa e na seleção dos lugares de memória a serem visitados. A tradução cultural entre contextos com histórias coloniais entrelaçadas demanda que se evite a produção de um sentido único para experiências plurais.

No plano ético e participativo, há a dificuldade de assegurar consentimento livre, prévio e informado das comunidades portadoras, especialmente quando práticas, rituais e espaços possuem dimensões sagradas ou restritas. A presença de visitantes pode reconfigurar dinâmicas internas, criando expectativas econômicas ou tensões entre grupos locais. É necessário construir, com antecedência, acordos de salvaguarda e de contrapartidas (formação, pagamentos justos, co-curadoria de conteúdos, limites de registro audiovisual), de modo a evitar extração de valor simbólico e informacional sem retorno.

Outro desafio central reside no risco de comodificação e exotização. Ao transformar práticas vivas em “atrativos”, corre-se o perigo de simplificar linguagens rituais, pasteurizar conflitos e higienizar memórias traumáticas para fins de consumo turístico. A lógica do espetáculo pode deslocar a ênfase da transmissão de saberes para a performance para a câmera, produzindo efeitos de autofolclorização. Mitigar esse risco requer roteiros interpretativos que explicitem a historicidade, os dilemas e as ambiguidades, priorizando encontros mediados por educadores, mestres e pesquisadores locais, em vez de visitas episódicas e descontextualizadas.

As dificuldades operacionais e logísticas também são substantivas. A conectividade aérea, os custos e o tempo de deslocamento impactam a acessibilidade e a sustentabilidade do roteiro. Além disso, há descompassos sazonais entre calendários festivos, condições climáticas e períodos de maior pressão turística em cada território, o que torna complexa a criação de itinerários sincrônicos com experiências equivalentes nos dois lados do Atlântico. Exige-se, portanto, planejamento com janelas temporais flexíveis, estratégias de descentralização (incluindo práticas de menor visibilidade, porém alta relevância comunitária) e capacidade de remodular o percurso conforme as agendas locais.

No campo da governança interinstitucional, a articulação entre marcos e arranjos distintos — por exemplo, inventários e registros patrimoniais, conselhos e autarquias locais, centros culturais, museus, escolas de saberes — apresenta desafios de coordenação, financiamento e padronização mínima de critérios. Elementos reconhecidos em um país podem não possuir igual estatuto no outro, produzindo assimetria de legitimidade e de acesso a recursos. A construção de um comitê gestor bi-territorial, com representação de portadores, gestores culturais e pesquisadores, é condição para reduzir conflitos e alinhar expectativas.

Há, ainda, questões de acessibilidade e inclusão: língua, letramentos diversos, barreiras arquitetônicas, rotinas de cuidado e condições socioeconômicas dos públicos prioritários podem limitar a participação. Nas comunidades anfitriãs, a presença turística pode agravar processos de gentrificação cultural e pressão sobre infraestruturas. O desenho do roteiro precisa prever protocolos de acessibilidade universal, políticas de preços socialmente referenciadas e mecanismos de redistribuição de benefícios (fundos comunitários, bolsas de aprendizes, apoio a mestres e guardiões).

Também se impõem dificuldades relativas à proteção de dados, imagem e direitos coletivos sobre conhecimentos tradicionais. Registros fotográficos, sonoros e audiovisuais — muitas vezes desejados pelos visitantes — podem violar normas de resguardo ou circular fora de contexto, gerando apropriações indevidas. Devem ser definidos protocolos de uso e circulação (licenças, créditos, restrições) e, quando couber, acordos de licenciamento comunitário.

Por fim, a montagem de um roteiro que atravessa memórias de violência, deslocamento forçado e racismo estrutural exige um cuidado curatorial que evite tanto a estetização do sofrimento quanto a sua negação. O desafio é construir percursos de escuta que articulem luto e celebração, dor e criação, permitindo que o visitante compreenda a densidade histórica das práticas — e que as comunidades reconheçam a si mesmas na narrativa proposta. Isso supõe a adoção de indicadores de impacto cultural e dispositivos de avaliação continuada (feedback comunitário, observatórios locais, relatórios públicos), para ajustar o roteiro ao longo do tempo e assegurar integridade, vitalidade e autonomia das expressões envolvidas.

Entretanto, antes da transposição oceânica, espera-se que o projeto se inicie na Ilha da Madeira. Mais do que lugares diferentes dos tradicionalmente associados ao turismo, o que esse roteiro propõe é a inovação da experiência na visita a partir da abordagem adotada com o

visitante. Assim, a visita ao Museu de Arte Sacra do Funchal deve ser mediada com vistas a observar a aculturação promovida pela Igreja Católica, a associação entre a religiosidade católica e documentação civil e o esforço compreendido pelos clérigos em justificar a escravidão a partir de teorias religiosas. A Igreja Católica, ainda no século XVI, emite documentos³⁷ que sancionaram a escravidão dos africanos, era relacionada a providência e vontade divina como justificativa à exploração africana.

Ainda abordando a religiosidade, ao visitar os arraiais que se espalham pela Ilha entre agosto e setembro, os visitantes devem ter contato com as reflexões sobre a sonoridade e associação de instrumentos de matriz europeia e africana. Nas apresentações tradicionais, serão levados a, ouvindo a música, relatar os instrumentos que percebem. Terão contato físico com esses instrumentos, entre eles o timbale, o djembé e a cabaça, experimentando a sonoridade e explorando novamente as músicas ouvidas, decifrando quais os instrumentos que entoam cada trecho.

A associação entre trabalho e festividade deve ser ainda explorada, assim a reflexão a partir de letras de músicas tradicionais, que retomam a temática do trabalho será mobilizadora para reflexão sobre as formas de trabalho e sociabilização que se estabeleceram na Ilha, nesse ponto a visita e reconhecimento dos poios, designação dada ao socos das encostas escavados e cultivados, ao observá-los são possíveis as reflexões acerca da poética em torno da ligação entre a identidade madeirense, relacionada ao trabalho, e aqui se enquadram também os trabalhadores escravizados, e a vivência do cultivo agrícola sobre os poios.

Segundo Vieira (2018, p.41):

(...) É em torno dele que se orienta todo o processo de povoamento e todo o quotidiano madeirense. Poderemos afirmar que todo o madeirense tem o seu poio físico ou mental e que é em torno dele que gravita tudo. O poio representa o seu mundo em miniatura. Muitas vezes, por falta de terreno arável, o madeirense constrói poios minúsculos, quase sempre à beira do abismo, como acontece nas proximidades do cabo Girão, como noutras zonas costeiras e do interior. Desta forma, o poio isola e cria um mundo à parte dos demais, condiciona a linha do horizonte e gera múltiplas insularidades (...)

³⁷ Entre os documentos emitidos pela Igreja nesse sentido, o de maior destaque é a bula papal *Sublimis Deus*, de 1537.

A visita voltada ao estado de São Paulo deve compreender o Museu Afro Brasil³⁸, a memória afro-diaspórica é celebrada no museu, permitindo a livre reflexão ao visitante. Instrumentos que remetem à ancestralidade africana, assim como obras artísticas com a temática, e ainda as questões sociais associadas ao racismo, são elaboradas através da fruição da visita.

A visita a comunidades de jongo, entre elas a Comunidade Dito Ribeiro, em Campinas - SP, permite ao visitante compreender as associações que se estabelecem até a atualidade entre pessoas que mantêm a ancestralidade africana. Na casa, é possível ouvir e vivenciar uma roda de jongo.

Segundo o dossiê, produzido pelo IPHAN: Jongo, Patrimônio imaterial brasileiro:

O jongo é uma forma de expressão afro-brasileira que integra percussão de tambores, dança coletiva e práticas de magia. É praticado nos quintais das periferias urbanas e de algumas comunidades rurais do sudeste brasileiro. Acontece nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas, no divino, no 13 de maio da abolição da escravidão.

O jongo é uma forma de louvação aos antepassados, consolidação de tradições e afirmação de identidades. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente os de língua bantu. São sugestivos dessas origens o profundo respeito aos ancestrais, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico da umbigada.

A composição de letras em caráter coletivo e que versam sobre problemáticas que envolvem a socialização presente na estrutura escravocrata, é um importante ponto de reflexão entre o uso de elaborações poéticas em estratégias de resistência pelas populações escravizadas.

A visita ao Bairro do Bixiga, na cidade de São Paulo, possibilita a reflexão entre as diferentes temporalidades nas memórias associadas a um lugar, assim como as narrativas hegemônicas que notabilizam identidades a serem associadas a um lugar, em detrimento de outras. A região do Bixiga foi território indígena, parte de uma rota de passagem, utilizada por diferentes povos originários. A história do lugar foi ainda profundamente marcada pela presença negra, com a formação de quilombos³⁹ na região, sendo o de maior destaque o Quilombo da Saracura, um importante centro de resistência à escravidão.

³⁸ museu histórico, artístico e etnológico, localizado no Parque Ibirapuera, cidade de São Paulo, voltado à pesquisa, conservação e exposição de objetos relacionados ao universo cultural do negro no Brasil.

³⁹ Comunidades constituídas por pessoas escravizadas que resistiram ao regime escravocrata, formando agrupamentos populares, que podiam ser rurais ou urbanos. Tais agrupamentos representaram expressiva força de resistência frente às investidas do poder local. Hoje, comunidades que têm essa origem, são ainda designadas quilombos, devido às práticas sociais e memórias que preservam.

A partir do final do século XIX, o Bixiga se tornou local de parada também de imigrantes italianos, que dentro de uma complexa estrutura racista, que visava o branqueamento da sociedade, foram atraídos para o Brasil, através de incentivos financeiros e política de financiamento das viagens. Hoje a influência italiana é evidente no bairro e as memórias africanas permanecem na resistência em rodas de samba e celebrações festivas. A visita ao bairro permite suscitar essas reflexões.

A participação, entendida como a experiência holística do Samba de Bumbo, é por si só um processo educativo, na medida em que uma prática participativa prevê a contemplação, a observação ativa dos participantes “iniciados”, aqueles que vivem a tradição da manifestação. A dimensão pedagógica da observação se faz presente nos grupos de Samba de Bumbo. Dessa forma, a prática participativa do Samba de Bumbo, enquanto instrumento pedagógico não só da musicalidade, mas também dos valores civilizatórios imbricados nela, se torna uma ferramenta de preservação destes mesmos valores. Aqui, a disseminação como tecnologia de preservação, tão cara às sociedades da oralidade, especificamente, nesse caso, relacionadas às matrizes africanas de origem bantu congo-angola- se fortalece. Visitar uma comunidade de Samba de Bumbo, permite vivenciar a prática, compreendendo a importância da memória nas letras cantadas:

Hoje veio na memória,
Sambador que já morreu,
Eu fiquei ‘agradecido,
Da lembrança que Deus me deu.
Oi eu fiquei agradecido
Coro: Da lembrança que Deus me deu.
(Ponto do Samba de Vinhedo Dona Aurora)

O olhar e construção de roteiro turístico a partir das festividades e celebrações nas memórias das populações africanas e afrodescendentes oferece importante lente para a compreensão da história e da identidade em perspectiva decolonial. Por muito tempo, a narrativa dominante sobre a África e sua diáspora tem sido marcada por uma ênfase quase exclusiva nas cicatrizes, na tristeza e nas atrocidades da escravidão. Embora seja crucial reconhecer a brutalidade desse período, focar apenas nesse aspecto distorce a riqueza da existência africana

e afrodescendente, tanto antes quanto na sobrevivência, mantendo as tradições e inclusive depois da escravidão.

A valorização da festa — em suas diversas manifestações, como o carnaval, o jongo, o candomblé, o samba de roda, ou mesmo celebrações comunitárias menos formalizadas — permite transcender a visão unidimensional da África como palco de sofrimento. No lugar do lamento à opressão, as festas revelam a resiliência, a criatividade, a resistência e a agência de povos que, mesmo sob as condições mais adversas, foram capazes de manter, recriar e inovar suas culturas. Elas são espaços onde a memória não é apenas trauma, mas também celebração da vida, da ancestralidade, da espiritualidade e da comunidade.

Nesse sentido, a festa se torna uma ferramenta de análise fundamentalmente decolonial já que restaura a subjetividade, ao celebrar, as populações africanas e afrodescendentes afirmam sua subjetividade e autonomia. A festa é um ato de autodefinição, onde se expressa a identidade para além das imposições do colonizador e do escravizador, são espaços de liberdade, mesmo que efêmera, onde as regras são renegociadas e a ordem social pode ser subvertida.

Também a partir da festa, a conexão com o passado pré-esclavagista é retomada. As manifestações festivas frequentemente carregam elementos de culturas e rituais africanos anteriores ao tráfico negreiro. A música, a dança, os instrumentos, as vestimentas e as cosmologias presentes nas festas são elos diretos com o passado dos reinos, impérios e sociedades africanas complexas e diversas. Elas demonstram que a África existia e florescia muito antes da chegada dos europeus, com suas próprias formas de organização social, arte, religião e conhecimento.

A visibilidade da diversidade cultural africana são elementos também retomados nos festejos. No lugar de uma África monolítica e homogênea, as celebrações mostram as especificidades dos diferentes grupos étnicos e regiões e suas contribuições singulares para as culturas diaspóricas.

As celebrações promovem memórias positivas e do orgulho, ao focar na alegria e na força das expressões culturais, a análise da festa contribui para a construção de uma memória positiva e para o orgulho de ser quem é, como defendido por Kabengele Munanga. Essa perspectiva é vital para dismantelar os legados do racismo e da depreciação racial, que historicamente associaram a negritude à miséria e ao sofrimento.

Os festejos são ferramentas de resistência contínua, assim festa não é mero resgate do passado, mas também uma forma contínua de resistência no presente. Ela mantém vivas tradições, fortalece laços comunitários e serve como plataforma para a reivindicação de direitos e o combate às injustiças raciais.

Olhar para a festa como um locus privilegiado das memórias africanas e afrodescendentes é um imperativo metodológico e ético, significa reconhecer que a África vai muito além da escravidão, que sua história não se inicia com o trauma, e que as populações negras são herdeiras de um legado de riqueza cultural e resiliência que merece ser celebrado e estudado e visitado em toda a sua plenitude.

5- Conclusão

Para Silva (2023. p.13) “Através das águas, (...) o mar, o grande rio, o espelho das águas que separa e aproxima na filosofia banto os vivos deste mundo dos mais vivos, ainda que invisíveis, do outro mundo, ambos habitantes de dimensões da vida em fluidez.”

As memórias subterrâneas dos povos africanos em diáspora permanecem, apesar dos sucessivos esforços para apagamento. Resistência, saberes e criatividade se associaram de forma que a ancestralidade fosse transmitida entre as gerações. Resgatar as memórias africanas a partir das festas, da música e da dança permite olhar para a violência extrema da escravidão, mas negar a definição do povo africano em diáspora de forma simplista, apenas ligada à dor.

Os esforços sistemáticos para o apagamento das memórias dos povos afro-diaspóricos não foram casualidades, mas sim estratégias deliberadas de dominação e subalternização. Desde a negação da humanidade dos escravizados, a proibição de suas línguas, rituais e expressões culturais, até a imposição de narrativas históricas que ignoravam ou distorciam suas contribuições e sofrimentos, o objectivo era dismantlar qualquer laço com a ancestralidade e, conseqüentemente, com a identidade. A destruição de documentos, a invisibilização em espaços públicos e a construção de um imaginário social que associa a negritude à subserviência e à ausência de história foram ferramentas potentes nesse processo. No Brasil, essa política de apagamento foi reforçada por mitos como o da "democracia racial", que, ao idealizar a miscigenação, camuflava o racismo e a persistência de estruturas que impediam o

reconhecimento e a valorização da herança africana, mantendo as memórias subterrâneas em um estado de latência constante, dificultando sua emergência e reivindicação.

Contudo, ligar as memórias das populações afro-diaspóricas apenas à dor, ao trauma e à cicatriz da escravidão representa uma problemática profunda e, paradoxalmente, reforça uma visão colonizadora do passado. Embora o sofrimento seja uma parte inalienável e que deve ser lembrada da experiência diaspórica, reduzi-la exclusivamente a essa dimensão nega a complexidade dos sujeitos históricos africanos e afrodescendentes. Essa abordagem simplista ignora séculos de resistência ativa, de criação cultural vibrante, de espiritualidades resilientes, de organização comunitária e de invenção de novas formas de existência e expressão. Ao focar apenas na dor, corre-se o risco de perpetuar uma imagem passiva e vitimada, eclipsando a potência de um legado que inclui saberes milenares, estéticas sofisticadas e uma capacidade ímpar de reconstrução e celebração da vida, mesmo nas condições mais adversas. Reconhecer a dor é imperativo, mas celebrar a resiliência e a riqueza cultural é fundamental para uma compreensão plena e decolonial da história e da identidade negra.

A proposição de um roteiro turístico que conecta territórios que têm tanto em comum pela epistemologia tradicional: a colonização e a língua, mas buscar essa conexão pela perspectiva dos subalternizados, e ainda olhar para suas manifestações mais genuínas, reveladoras da elaboração das memórias colectivas, narrativas comuns e elementos significativos de seu patrimônio, já que os verdadeiros registros não estão em papel, mas sim na memória dos corpos que viveram cada momento histórico, a tinta da história oficial esconde violentamente memórias colectivas. Retomar essas memórias, objectivo do roteiro, é contribuir para o alargamento do entendimento das identidades que compõem os dois espaços visitados.

Do ponto de vista turístico, as experiências de reconhecimento e estada em um local tornam-se significativas na medida em são vivenciados aspectos culturais que são próprios do lugar em que se está. Assim, a necessidade de duvidar da única História possível, a oficial, deixando evidente que nesse pano de fundo, oficializado pela historiografia tradicional, coexistem diversas memórias particulares e, por vezes, contrárias a identidade forjada para o povo, em unicidade. Reconhecer as minorias, aqui tomadas não em números de integrantes do grupo, mas sim em relação aos direitos à representatividade, que são menores, como grupos e indivíduos que necessitam ser protagonistas ao expressar suas subjetividades e particularidades é necessário e urgente. Reconhecer, recontar e celebrar a ancestralidade africana, decorrente da

diáspora à qual esse povo foi submetido, é essencial para a construção de uma história global com vistas a tratar injustiças históricas.

A pesquisa apresentada tem profícuas possibilidades de aprofundamento, sendo possível fazê-lo em diferentes perspectivas:

Do ponto de vista etnográfico é possível a análise das letras apresentadas nas diferentes manifestações aqui evidenciadas. As canções tradicionais associadas ao bailinho da madeira, ao jongo, ao samba de bumbo, são em sua maioria, construções coletivas e narram experiências e memórias dos grupos que as criaram. Ainda, a análise da poesia tradicional da Ilha da Madeira poderá fornecer elementos para identificação de tradições afro-diaspóricas.

Ainda sobre essa análise, é possível o aprofundamento do estudo em relação aos instrumentos de origem africana e a musicalidade expressa a partir das músicas tradicionais nas festas. Sabe-se que os tambores eram detentores de expressões entre a população escravizada, assim, olhar para a forma como são entoados permite resgatar saberes e associações.

A canção tradicional, enquanto expressão cultural multifacetada, serve como um repositório valioso de memórias coletivas, identidades e interações sociais. Esta dissertação propõe uma análise comparativa das canções tradicionais associadas à Ilha da Madeira, em Portugal, e ao Estado de São Paulo, no Brasil. Embora geograficamente distantes, a conexão histórica estabelecida pela imigração madeirense para o Brasil, especialmente para o sudeste, cria um terreno fértil para a investigação das permanências, transformações e hibridismos presentes nas suas expressões musicais. O objetivo é explorar como as tradições musicais foram preservadas, adaptadas ou ressignificadas nos novos contextos, refletindo dinâmicas culturais de resistência, assimilação e criatividade.

Para fundamentação da pesquisa, em abordagens da etnomusicologia, que compreende a música como um fenômeno cultural inserido em contextos sociais específicos, e da antropologia da música, que investiga a relação entre música, identidade e memória, os conceitos como aculturação musical, hibridismo cultural e patrimônio imaterial serão centrais para a compreensão das interações entre as tradições madeirenses e paulistas. Autores como Alan Merriam (1964) e Bruno Nettl (2005) servirão de base para a compreensão da função social da música, enquanto Stuart Hall (1996) e Homi Bhabha (1994) auxiliarão na discussão sobre as complexidades das identidades culturais em diáspora.

Para Merriam, a música é, antes de tudo, um comportamento humano e um sistema de ideias que reflete e, ao mesmo tempo, molda os grupos humanos. A música transmite tradições, histórias e conhecimentos culturais de geração em geração, contribuindo para a continuidade da cultura, podendo unir pessoas, criar laços sociais e promover a coesão em grupos e comunidades. Assim, a música é veículo de transmissão cultural. Melodia, ritmo e harmonia carregam em si um conjunto de informações. Não apenas letras narrando feitos ou ensinamentos ancestrais; é a própria estrutura musical, os instrumentos utilizados, as formas de performance e os contextos em que a música é criada e executada que codificam e transmitem saberes. Através da música, gerações posteriores aprendem sobre cosmologias, mitos fundadores, genealogias, práticas cotidianas, técnicas de trabalho e formas de interação social. São saberes que se atualizam e se replicam a cada performance, assegurando que o passado seja lembrado, mas também revivido e transformado no presente, garantindo a continuidade dinâmica da cultura.

A música tem ainda a capacidade de unir e promover a coesão social. Em um contexto de performance musical, estando as festas aqui entendidas, indivíduos transcendem suas individualidades para se fundirem em uma experiência coletiva. O ritmo comum, a melodia compartilhada, o canto em coro e a dança sincronizada operam como forças poderosas que dissolvem barreiras e reforçam identidades grupais. A música cria um senso de pertencimento, de solidariedade e de propósito compartilhado. Ela estabelece uma "sintonia" social, fortalecendo os laços que mantêm uma comunidade unida, seja na alegria ou na adversidade, e fornecendo um espaço para a expressão conjunta de emoções e valores.

É precisamente nesse cruzamento das funções de transmissão cultural e coesão social que a importância da música para as comunidades afro-diaspóricas se revela em sua plenitude e urgência. Em contextos de diáspora, onde a violência da escravidão e o racismo estrutural operaram para fragmentar famílias, desarticular comunidades e apagar identidades, a música emergiu como um pilar de resistência e ressignificação. Assim, contribuiu para a reconstrução da memória ancestral africana, transmitindo histórias silenciadas, valores, cosmologias e técnicas. Além disso, a música foi e continua sendo uma força vital para a reunião e a coesão de comunidades desterritorializadas. Ela permitiu que indivíduos de diferentes origens étnicas africanas encontrassem um terreno comum de expressão e pertencimento, forjando novas identidades coletivas e fortalecendo a solidariedade contra a opressão. A função da música,

nesse sentido, transcende o estético; ela é uma ferramenta existencial de sobrevivência cultural de uma ancestralidade que insiste em não ser esquecida.

Empregando metodologia qualitativa, com ênfase na análise de conteúdo das letras das canções, na análise musical de suas estruturas melódicas, rítmicas e harmônicas, e na análise contextual de suas funções e significados sociais. O corpus de análise poderá incluir, as canções tradicionais da Ilha da Madeira, abrangendo gêneros como o bailinho, a chula, e o romanceiro, com foco em temas como o cotidiano rural, o mar, as festas religiosas e o amor. Fontes primárias incluirão coletâneas folclóricas e gravações etnográficas existentes, durante as celebrações. Também poderão ter destaque as canções tradicionais associadas à imigração madeirense em São Paulo, buscando-se identificar canções que foram transplantadas e mantidas pelas comunidades madeirenses no estado, bem como possíveis novas composições ou adaptações que reflitam a experiência migratória e a integração na cultura brasileira afro-descendente. A pesquisa de campo, por meio de entrevistas com migrantes e participantes de grupos folclóricos, seria crucial nesse campo de análise. Adicionalmente, poderão ser explorados arquivos de áudio e vídeo de apresentações em festivais folclóricos e eventos culturais.

Em análise comparativa é possível identificar permanências temáticas e formais para identificar elementos melódicos, rítmicos, líricos e instrumentais das canções madeirenses, com influência de ritmos e instrumentos africanos foram preservados de forma mais evidente no contexto paulista, há similaridades nas temáticas abordadas, como a saudade da terra natal, a religiosidade ou as festividades?

Visando analisar adaptações e hibridismos, é possível o aprofundamento em como as canções foram adaptadas para o novo ambiente cultural, respondendo se houve incorporação de elementos musicais ou líricos de populações africanas em território brasileiros (instrumentos, ritmos, vocabulário) e ainda se surgiram novas narrativas que refletem a vida e os desafios da imigração em São Paulo.

Ainda a função social e identitária das canções, em território madeirense e paulista pode, ser explorada, respondendo a questionamentos tais como: as músicas contribuem para a construção de uma memória coletiva e para a transmissão de valores culturais entre gerações? A música funciona como um elo entre o passado e o presente, a terra de origem e a terra de acolhimento?

Espera-se que a análise revele um complexo processo de intercâmbio cultural, onde a música atua como um veículo de memória e resiliência, permitindo que as comunidades mantenham suas raízes enquanto se integram à nova dinâmica territorial.

Para exploração de pesquisa comparativa sobre Gestão Cultural entre Brasil e Portugal, o estudo pode se aprofundar sobre a institucionalização do Patrimônio Imaterial nos dois locais. Perguntas a respeito do processo de patrimonialização, assim como os órgãos competentes local e nacionalmente, assim como a exploração dos documentos e dossiês necessários ao processo, nos dois locais, ocasionará um entendimento dialógico sobre a questão.

A patrimonialização cultural, entendida como o processo de atribuição de valor e reconhecimento oficial a bens culturais, é um campo fértil para estudos comparativos, especialmente quando se analisam regiões com laços históricos e culturais como Portugal e Brasil. Embora compartilhem uma herança linguística e em grande parte colonial, as trajetórias e as abordagens à patrimonialização nesses dois países apresentam particularidades notáveis, moldadas por seus contextos políticos, sociais e institucionais.

Em Portugal, a preocupação com a preservação do patrimônio remonta a séculos, mas ganhou maior institucionalização a partir do século XIX, com a criação de organismos dedicados à conservação de monumentos históricos e artísticos. A Direção-Geral do Património Cultural (DGPC), sucessora de diversas instituições, é hoje o principal órgão responsável pela gestão do património cultural. O processo de patrimonialização em Portugal, historicamente, tendeu a privilegiar bens arquitetónicos e artísticos, com um forte enfoque na memória de um passado grandioso e na salvaguarda de vestígios da sua história imperial e religiosa. A concepção de património esteve, por muito tempo, mais vinculada a uma ideia de monumento e de obra de arte em detrimento de outras manifestações culturais.

No Brasil, o processo de patrimonialização, embora também tenha raízes no século XIX, ganhou impulso e formalização mais significativa a partir da década de 1930, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A atuação de figuras como Mário de Andrade e Rodrigo Melo Franco foi fundamental para a consolidação de uma política patrimonial que, desde o início, buscou abranger não apenas os bens materiais, mas também as manifestações culturais imateriais e a diversidade cultural do país. Essa perspectiva mais

abrangente refletia a complexidade da formação social brasileira, marcada pela miscigenação e pela multiplicidade de expressões culturais indígenas, africanas e europeias.

A metodologia de tombamento, utilizada no Brasil para a proteção de bens culturais, tem sua inspiração em modelos europeus, mas foi adaptada à realidade local. O IPHAN adota critérios que consideram o valor histórico, artístico, arquitetônico, paisagístico e etnográfico dos bens. Recentemente, a partir dos anos 2000, o Brasil avançou significativamente na política de reconhecimento e salvaguarda do patrimônio imaterial, com a criação do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e a instituição do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Essa abordagem reflete uma compreensão mais dinâmica e inclusiva de patrimônio, reconhecendo que a cultura é um processo vivo e em constante transformação.

Em Portugal, embora a legislação atual já contemple a proteção do patrimônio imaterial, a operacionalização e o volume de bens imateriais classificados ainda são menos expressivos se comparados à política brasileira. A ênfase histórica esteve mais voltada para a classificação de imóveis e conjuntos arquitetônicos. No entanto, é importante notar que a conscientização sobre a importância do patrimônio imaterial tem crescido, e há esforços para expandir essa área de atuação.

Ambos os países enfrentam desafios semelhantes na gestão do patrimônio cultural, como a escassez de recursos financeiros, a necessidade de conciliar a preservação com o desenvolvimento urbano e turístico, e a crescente ameaça de descaracterização cultural. Contudo, as respostas a esses desafios e as abordagens estratégicas podem divergir.

No Brasil, a vasta extensão territorial e a diversidade cultural impõem o desafio de uma gestão descentralizada e participativa, buscando envolver as comunidades locais no processo de patrimonialização. A relação entre patrimônio e identidade nacional é constantemente reavaliada, com um esforço para que o processo de reconhecimento seja mais inclusivo e representativo das diversas narrativas que compõem o país.

Em Portugal, a preservação do patrimônio histórico-artístico muitas vezes se alinha com estratégias de turismo cultural, buscando valorizar a história do país para atrair visitantes. Contudo, há também um debate sobre como garantir que a valorização turística não comprometa a autenticidade e a integridade dos bens culturais.

A comparação entre os processos de patrimonialização cultural em Portugal e no Brasil revela um complexo intercâmbio de influências e adaptações. Enquanto Portugal, em sua trajetória, privilegiou a salvaguarda de bens materiais como testemunho de sua história secular, o Brasil, desde a gênese de sua política patrimonial, buscou uma abordagem mais abrangente e inclusiva, refletindo sua rica e diversificada formação cultural. Essa distinção se acentuou com a forte aposta brasileira na salvaguarda do patrimônio imaterial. Ambos os modelos oferecem lições valiosas e apontam para a necessidade contínua de adaptação e inovação nas políticas de gestão cultural diante dos desafios contemporâneos.

Dentro da perspectiva turística e mercadológica, a exploração de rotas pré-existentes que sejam adequadas ao roteiro em viagens marítimas, assim como em âmbito terrestre, nos dois lugares, é caminho para a exploração do tema. Nesse sentido, também tecnologias de inovação poderão ser elaboradas para facilitar e tornar mais significativa a experiência do roteiro.

A elaboração de roteiros que integrem destinos em ambos os lados do Atlântico não apenas fortalece os laços culturais, mas também cria um produto turístico diferenciado, capaz de atrair um público interessado em história, cultura, paisagens e gastronomia. O potencial e os desafios na criação de rotas turísticas marítimas adequadas para viagens entre Ilha da Madeira - Portugal e Brasil, considerando aspectos geográficos, culturais e mercadológicos necessitam uma análise apurada.

A ideia de uma rota marítima entre Ilha da Madeira - Portugal e Brasil - São Paulo remete ao período da colonização, um pano de fundo histórico que, por si só, confere valor ao percurso. Uma viagem desse tipo pode ser concebida como uma jornada através do tempo, permitindo aos passageiros a vivência, de forma contemporânea, da mesma travessia que moldou a história de ambos os países. Apesar do grande potencial, a concepção de rotas turísticas marítimas eficazes entre Portugal e Brasil exige a superação de alguns desafios.

Em relação à duração da viagem, é preciso considerar que a travessia do Atlântico é demorada. Um roteiro viável precisaria balancear a duração em alto-mar com escalas significativas em terra. Isso sugere um produto de nicho, focado em viajantes com tempo disponível e interesse em experiências mais aprofundadas, diferente dos cruzeiros de curta duração.

Logística e infraestrutura portuária são também elementos a se levar em conta. Embora os principais portos de Portugal e Brasil sejam capazes de receber grandes navios de cruzeiro, é fundamental garantir que a infraestrutura de apoio em terra (transporte, guias, serviços turísticos) seja de alta qualidade e capaz de atender à demanda dos passageiros.

Por tratar-se de uma viagem envolvendo dois diferentes países e até continentes, os vistos e regulamentações aos viajantes precisam ser considerados. A simplificação dos processos de vistos e a harmonização das regulamentações alfandegárias e de saúde entre os dois países seriam facilitadores importantes para o fluxo de turistas.

A sazonalidade da travessia também impacta na viagem. As condições climáticas no Atlântico podem variar significativamente ao longo do ano. Roteiros bem-sucedidos deveriam considerar as melhores épocas para a travessia, evitando períodos de instabilidade. A primavera e o outono de ambos os hemisférios, por exemplo, podem oferecer condições mais amenas.

Necessário ainda atenção ao marketing e segmentação de mercado. O público-alvo para essas rotas tende a ser mais maduro, com alto poder aquisitivo e interessado em viagens culturais e educativas. O marketing deve ser direcionado a esse segmento, destacando o caráter único e a riqueza das experiências oferecidas.

A criação de rotas turísticas marítimas bem-sucedidas entre Portugal e Brasil dependerá de uma colaboração intergovernamental e do engajamento de empresas de cruzeiro, operadores turísticos e comunidades locais. A diversificação da oferta, com a inclusão de temas específicos, assim como as memórias associadas à África, em festas populares. Além disso, a integração de tecnologias digitais para aprimorar a experiência a bordo e em terra, como aplicativos com informações históricas e culturais interativas, pode ser um diferencial.

As rotas marítimas entre Portugal e Brasil representam mais do que simples trajetos; são pontes que conectam histórias, culturas e pessoas. Com um planejamento cuidadoso e uma visão estratégica que abranja os desafios e capitalize os potenciais, essas rotas podem se consolidar como um produto turístico de excelência, enriquecendo a oferta turística de ambos os países e fortalecendo ainda mais seus laços atlânticos.

A presente dissertação propôs-se a investigar a complexa relação entre memória, identidade e patrimônio imaterial na diáspora africana, realizando uma análise comparativa entre a Ilha da Madeira, em Portugal, e o Estado de São Paulo, no Brasil. Partiu-se premissa

de que as influências africanas, frequentemente subalternizadas ou invisibilizadas nas narrativas hegemônicas, persistem como memórias subterrâneas (Pollak, 1989) que se manifestam de modo particular nas festas populares. O objetivo central foi, portanto, desvelar como essas memórias se reconfiguram e contribuem para a construção identitária em contextos transatlânticos, desafiando discursos oficiais e ressaltando a ancestralidade dos povos africanos e afrodescendentes e ainda, a partir da análise das manifestações em festejos, nos dois espaços pesquisados, propor um roteiro de visitação.

Ao longo desta pesquisa, constatamos que a vinda compulsória de africanos para ambos os territórios, embora com especificidades históricas e demográficas, carregou um substrato cultural. Na Ilha da Madeira, a presença africana, diluída em narrativas que priorizaram a colonização europeia, expressa-se em festas onde ritmos, cores e movimentos sugerem um hibridismo cultural que transcende a mera assimilação. Essas manifestações festivas atuam como veículos de uma memória que, se não explicitamente reconhecida em termos raciais, emerge na corporalidade e na expressividade coletiva, resistindo ao apagamento.

No Brasil, e especificamente no Estado de São Paulo, a intensidade e a escala da diáspora africana imprimiram uma marca mais visível e, paradoxalmente, mais contestada. A fábula das três raças (DaMatta, 1987), que buscou construir uma identidade nacional harmoniosa pela miscigenação, revelou-se um mecanismo ideológico de negação de conflitos e de invisibilização da violência estrutural e do racismo. Contudo, em São Paulo, as festas populares são locus de ressignificação. Elas ativam e celebram uma memória negra que não se restringe à escravidão, afirmando a riqueza e a ancestralidade das culturas africanas. Essa valorização da festa, em detrimento da cicatriz, é uma ferramenta decolonial fundamental, que evidencia uma África que existe antes e vai muito além do sofrimento imposto pela escravidão.

A comparação entre os dois contextos revelou nuances importantes. Enquanto no Brasil a luta pela visibilidade da memória negra se dá frequentemente no enfrentamento direto à fábula das três raças e ao racismo estrutural, na Madeira, a memória africana parece ser subterrânea em um sentido mais literal, operando em camadas mais sutis do folclore e da cultura, muitas vezes diluída em uma identidade portuguesa abrangente, que tardou a reconhecer suas contribuições específicas. A maior autonomia política e intelectual pós-Estado Novo na Madeira permitiu, mais recentemente, que investigações sobre a madeirensidade ganhassem fôlego, buscando traços identitários próprios que incluem, ainda que timidamente, essa herança afro-diaspórica.

A pesquisa contribui para o campo das ciências humanas no reforço da perspectiva decolonial, ao focar na capacidade de ressignificação cultural dos povos africanos e afrodescendentes através da festa e dos lugares de memória, o estudo reforça a necessidade de abordagens decoloniais na pesquisa histórica e antropológica. Ainda na análise comparativa transatlântica inovadora, a comparação entre a Ilha da Madeira e o Estado de São Paulo oferece uma perspectiva inovadora sobre como as memórias da diáspora africana se manifestam e são negociadas em diferentes contextos geográficos e políticos, com distintos graus de visibilidade e reconhecimento. A pesquisa destaca a importância das festas populares como patrimônio imaterial vivo e dinâmico, capazes de transmitir e reativar memórias que documentos formais muitas vezes silenciam.

Ao aplicar o conceito de memórias subterrâneas, a dissertação oferece uma metodologia para identificar e analisar a presença de legados culturais, mesmo em contextos onde a narrativa dominante os marginaliza.

Apesar das contribuições, reconhecemos algumas limitações inerentes ao escopo desta dissertação. A profundidade da análise etnográfica das festas na Madeira e em São Paulo poderia ser expandida com mais trabalho de campo e entrevistas diretas com os praticantes e guardiões dessas memórias. A análise dos roteiros turísticos, embora promissora, poderia ser aprofundada com a observação participante da experiência dos visitantes e dos guias.

Conclui-se que a memória da diáspora africana, em sua complexidade e resiliência, persiste e se reinventa continuamente. A Ilha da Madeira e o Brasil, cada qual à sua maneira, são territórios dessa reconfiguração, onde as festas se tornam pontes entre um passado que insiste em não ser esquecido e um presente que exige reconhecimento e justiça. O olhar para além das cicatrizes e a valorização da força de celebração, reafirmam que a África e sua vasta contribuição cultural e histórica são elementos indissociáveis da identidade plural do Atlântico negro.

BIBLIOGRAFIA:

ANDRADE. Mário de. *O Ensaio sobre a música brasileira*. São Paulo, L Martins Editora, 1962.

ANDRE. João Maria. *Interpretações do Mundo e Multiculturalismo*. Revista Filosófica de Coimbra. 2009.

ABREU. Mauricio de Almeida. *Sobre a Memória das Cidades*. Revista da Faculdade de Letras — Geografia I série, Vol. XIV, Porto, 1998, pp. 77-97.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de história". *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232

BOURDIEU, Pierre. *O Poder. Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001

BOXER. C. *O Império Marítimo Português: 1415 a 1825*. Edições 70. Lisboa. 1992.

BRAGA. T. *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*. Lisboa. Publicações Dom Quixote. 1985.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: Quando a Vida é Passível de Luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARITA. Rui. *História da Madeira*. Funchal. Imprensa Acadêmica. 2020.

COELHO, Leonor Martins. “O Paraíso e Outros Infernos de José Eduardo Agualusa: viagem, cosmopolitismo e utopia”. *Viagem e Cosmopolitismo da Ilha ao Mundo*. Funchal. Edições Húmus, Lda e Autores, 2021.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ENDO, Paulo. “Pensamento como margem, lacuna e falta: memória, trauma, luto e esquecimento”. *Revista USP*. São Paulo, n. 98, 2013, p. 41-50.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Dominus/Edusp, 1964.

FERRO. António. “Algumas Palavras de António Ferro”. *Atlântico. Revista Luso-Brasileira*. Número 1. 1942.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal*. São Paulo. Record. 1933.

GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes. 2004.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRABUR, N. H. H., & Jafari, J. *Tourism Social Science*. Oxford: Pergamon Press. 1991.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Roteiro Histórico de uma Lisboa Africana*. Atlas. Lisboa. 2001.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília. 2003.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas. Editora da UNICAMP, 1990.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis Vozes, 1981.

MACCANNELL, D. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books: 1976.

MERRIAM, Alan P. *The Anthropology of Music*. Northwestern University Press, 1964

MORAES, Renata Figueiredo. *A escravidão e seus locais de memória – O Rio de Janeiro e suas “maravilhas”*. Odere, v. 1, 2017.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, A. *Genocídio do Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993

POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Social”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POLLAK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

- PRIORE. Mary del. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1992
- QUEIROZ. Maria Isaura Pereira de. *Carnaval Brasileiro: O vivido e o mito*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1992
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp. 2007.
- RIEGL. A. *Patrimônio e Valores: A via crítica de Alois Riegl*. Editora Miguilim.2022.
- RODRIGUES. Paulo Miguel. “Madeirensidade: Breves Reflexões em torno de um Conceito Identitário a Repensar”. *Newsletter 15: Centro de Estudos de História do Atlântico*. 2012
- RODRIGUES. Paulo Miguel. “Da Madeirensidade: Contributo para uma Reflexão Necessária”. *Universidade da Madeira: 25 anos*. Funchal. Associação Académica da Universidade da Madeira. 2015.
- RUFINO, Luis. *Pedagogia das encruzilhadas*. São Paulo: Vozes, 2022.
- SANTANA. G. “Turismo cultural: Um enfoque conceitual”. *Olhares contemporâneos sobre o turismo*. Campinas: Papirus. 2017.
- SANTOS. Fernanda Cristina. “O Tráfico de Escravos na Ilha da Madeira nos séculos XV e XVI”. *Isleña*. n 39. 2006. p. 97 a 109.
- SANTOS. Milton. *Técnica, Espaço, Tempo*. São Paulo. Hucitec Editora. 1994.
- SILVA. V. G. et al. *Através das Águas: Os Bantu na Formação do Brasil*. São Paulo. Hucitec
- TINHORÃO. José Ramos. *Os negros em Portugal: Uma presença silenciosa*. Editora Caminho. Alfragide. 2019.

TODOROV, Tzevetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. 2ª edição. Martins Fontes. São Paulo.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

Vários Autores. “As Ilhas e o Brasil”. Centro de Estudos de História do Atlântico. Secretaria Regional do Turismo e Cultura. 2000.

VIEIRA, Alberto. “Madeira. Canaviais, Engenhos e Escravos”. Cadernos de divulgação do CEHA. “Madeira – Na Rota do Ouro Branco” Projeto “Memória das Gentes que fazem a História” / SRTC / DRC | N.º 02. 2018.

VIEIRA, Alberto (coord.). “Escravos com e sem açúcar”. *Actas de Seminário Internacional*. 1ª edição. Setembro. 1996

URRY, J. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage. 1990.