



# REVISTA

CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS

VOL. 06, Nº 2 - 2º SEMESTRE - 2021

ISSN 2448-1793

DOSSIÊ  
**ÁFRICA**  
E SUA DIÁSPORA:  
PENSAMENTOS E LINGUAGENS



## IDENTIDADE A DEVIR: RELAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS NA CIDADE PATRIMÔNIO MUNDIAL<sup>1</sup>

IDENTITY TO COME:  
AFRO-BRAZILIAN RELATIONS IN THE CITY WORLD HERITAGE

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5784522>

Envio: 04/10/2021 ♦ Aceite: 16/11/2021

**Eliene Nunes Macedo**



Estudante do Programa em Performances Culturais, nível doutorado, da Faculdade de Ciências Sociais-FCS/UFG; Bolsista FAPEG; Mestre em Performances Culturais EMAC/UFG; Licenciada em Educação Física; Professora de dança na Secretaria de Estado de Educação; Docente na Universidade Estadual de Goiás – ESEFFEGO/UEG.

### RESUMO:

O presente estudo é resultado de uma investigação, no campo dos estudos das performances culturais, sobre performance afro-brasileira e patrimônios culturais, com foco em práticas culturais populares que acontecem atualmente na cidade de Goiás, Estado de Goiás, Brasil. Centraliza-se nas questões identitárias a partir dos grupos afro-brasileiros do Congo, Afoxé Ayó Delê e Bloco Pilão de Prata da cidade de Goiás. Nesse sentido, pretende-se analisar como esses grupos afro-brasileiros da cidade de Goiás realizam suas performances e utilizam-se do título de patrimônio mundial e do debate que o título suscita, para demandar direitos, visibilidades, reconhecimentos que lhes foram negados ao longo dos séculos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Afro-brasileiro; Identidade; Patrimônio Imaterial; Performances Culturais.

---

<sup>1</sup> Este artigo compõe reflexões contidas na tese “Performances afro-brasileiras na cidade de Goiás: diálogos patrimoniais”, disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11534>

**ABSTRACT:**

The present study is the result of an investigation, in the field of studies of cultural performances, on Afro-Brazilian performance and cultural heritage, with a focus on popular cultural practices that currently take place in the city of Goiás, State of Goiás, Brazil. It focuses on identity issues from the Afro-Brazilian groups in the Congo, Afoxé Ayó Delê and Bloco Pilão de Prata from the city of Goiás. In this sense, we intend to analyze how these Afro-Brazilian groups in the city of Goiás carry out their performances and to use the title of world heritage and the debate that the title raises, to demand rights, visibility, recognitions that have been denied over the centuries.

**KEYWORDS:** Afro-Brazilian; Identity; Intangible Heritage; Cultural Performances.

A cidade de Goiás (GO) é uma antiga cidade colonial que, em 2001, foi reconhecida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) como patrimônio mundial, graças à preservação da arquitetura colonial. Essa cidade está localizada na região Centro-Oeste do Brasil, no estado de Goiás e, assim como, na maioria das cidades brasileiras é notório a mistura dos fatores identitários e a desvalorização da cultura não branca. Nesse contexto, o racismo estrutural é operante e entrelaça a construção das identidades contemporâneas. Na cidade patrimônio mundial as performances afro-brasileiras do Congo, do Afoxé Ayó Delê, Bloco Pilão de Prata mediadas por diversas experiências corporais, cognitivas, emocionais, sentimentais, racionais, corporificam essa relação entre patrimônio, identidade, poder e racismo.

É importante destacar que, como a categoria patrimônio é um processo de seleção e, simultaneamente, exclusão. Oliveira ao analisar o patrimônio cultural mundial, perpassando por sua criação, valores, critérios diretrizes faz a seguinte descrição da Unesco:

A UNESCO, especificamente, entre diversos objetivos e atribuições, passa a zelar pela proteção do patrimônio cultural e natural das nações, contribuindo, dessa forma, para criar um sentimento de “igualdade” entre os povos. Uma vez que os bens culturais – materiais e imateriais – tratados no domínio dessa organização como **patrimônio da humanidade** ensejam a equidade entre os povos, pressupondo uma condição ideal no sentido de não haver distinção entre raças, sexo, cor, religião. Nessa acepção, além de preocupar-se com a manutenção da paz, as organizações internacionais e conselhos

vinculado à UNESCO trabalham com a ideia de que os bens culturais contribuem para a construção de uma memória e interesses comuns entre os povos (OLIVEIRA, 2016, p. 115, **grifo do autor**).

Nota-se que para a UNESCO os bens culturais – materiais e imateriais – são tratados com patrimônio da humanidade. Agora, diante de uma estrutura mundial (FANON, 2008; MBEMBE; 2018), nacional (ALMEIDA, 2018; GONZALES, 1984; RISÉRIO, 1981) e municipal (BRANDÃO 1977; MACEDO, 2015; PRADO, 2016) racista entrelaçada ao patrimônio vivido (SMITH, 2008, TAMASO, 2007, 2012; 2015; PIRES 2012; OSÓRIO 2012) e suas performances (TAMASO, 2015; OSÓRIO, 2017; SILVA; FALCÃO, 2016), qual a humanidade está sendo reconhecida, zelada, protegida?

Embaladas por políticas nacionais e em vários outros lugares do mundo, o Brasil e a cidade de Goiás refletem as dinâmicas, as demandas que estão em constante diálogo com a noção de patrimônio em vários lugares do mundo. Para atender à Constituição brasileira de 1988, art. 204, que discorre sobre o reconhecimento e a preservação de bens imateriais, foi criado o Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI).

Posteriormente, o Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial que, em seu artigo 3º, define aquele termo como:

[...] grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade (BRASIL, 2013, p. 12).

Entrelaçados à preservação do patrimônio cultural brasileiro, o Iphan criou, recentemente, 2018, o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do

patrimônio cultural de Matriz Africana – GTMAF e o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT).<sup>2</sup>

Ao analisar as informações divulgadas pelo próprio órgão sobre esse grupo de trabalho e sua atuação, diretrizes, princípios, é possível identificar que, dentro do Iphan nacional existe uma organização interna que busca promover a salvaguarda dos patrimônios afro-ameríndios. Tais políticas nacionais se concretizam por meio de tombamentos e registros desses bens culturais. Em relação ao Iphan-Goiás, especificamente, na cidade de Goiás não consegui identificar a participação ativa de seus membros em debates que almejam salvaguardar os bens patrimoniais dos grupos negros da cidade, sendo visíveis que algumas ações são bastante pontuais e centralizadas.

É importante destacar que nenhum dos grupos pesquisados (Congo, Afoxé Ayó Delê e Bloco Pilão de Prata) opera na cadeia do patrimônio institucionalizado, pois não tem valor reconhecido pelo IPHAN, mas nota-se que alguns possuem mais habilidades para dialogar com as instâncias políticas da cultura e do patrimônio.

Assim, pensando nos grupos locais, especialmente, os grupos focais desse estudo, temos: o Congo, um grupo de afrodescendentes que compartilha desse sistema patrimonial desde o seu surgimento. Segundo relatos dos seus praticantes, o Congo está na cidade de Goiás desde a chegada dos primeiros povos escravizados (MACEDO, 2015; BRANDÃO, 1977). Entretanto, não são reconhecidos nem contemplados com políticas públicas e nem de salvaguarda e continuam à margem das instâncias políticas da cultura e do patrimônio dessa cidade, ou seja, fruto de um racismo estrutural do Brasil; já o Bloco Pilão de Prata dialoga mais com as ações assistenciais da própria prefeitura e aciona o título para ganhar visibilidade; o único grupo que consegue estabelecer alguma articulação com as políticas dentro desse sistema patrimonial é o Afoxé Ayó Delê e, aparentemente, está muito mais articulado com as políticas nacionais do que com a lógica patrimonial da cidade. O compartilhamento dessas tradições, manifestações, por

---

<sup>2</sup> Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1311>. Vários documentos e ações realizadas por esse grupo estão disponíveis no site oficial do Iphan.

meio dessas performances culturais afro-brasileiras, demonstra a relevância crescente de identificação desse patrimônio por esses grupos.

A noção de patrimônio é nutrida por valores e compartilhamentos e, como processo cultural, o patrimônio é, simultaneamente, reflexivo e constitutivo das práticas sociais, sendo esse um ponto luminoso de reflexão. Ao tomar o conceito de cultura desenvolvido por Geertz, Tamaso (2015) analisa o patrimônio na cidade de Goiás como “sistemas patrimoniais e culturais”. A autora revela como esses patrimônios estão interligados e como a interação entre corpo, lugar e movimento são essenciais para a preservação do sistema patrimonial. Acrescenta, ainda, que existe uma reivindicação, em âmbito global e local, de grupos periféricos e subalternos para que seus bens culturais sejam patrimonializados e incluídos no discurso oficial de patrimônio. Nesse sentido, Smith (2006) nos alerta que o discurso autorizado do patrimônio – por meio do conhecimento especializado – determina quem tem autoridade de falar sobre o patrimônio e não admite vozes dissonantes.

Hoje, no mesmo campo etnográfico, realizado por Tamaso (2007) observo que o título de Patrimônio mundial contribuiu para tornar visível, deslocamento de alguns processos identitários<sup>3</sup>, que em diálogo com o contexto da descolonialidade possibilitou uma certa subversão dos valores cristãos locais e alguns deslocamentos sociais, colocando em proeminência o agenciamento de conteúdos simbólicos de manifestações afro-brasileiras. Compreendendo que a relação com os bens culturais, mais notadamente aqueles denominados como patrimônio cultural – que foram selecionados por classes sociais e grupos específicos – estabelecem sentido/significados diferentes em cada pessoa, principalmente, nas que foram excluídas do processo de patrimonialização.

A sociabilidade dentro do Centro histórico ainda é permeada por muitas questões complexas em relação à população negra e à ocupação territorial. Nessa cidade patrimônio mundial, é possível acompanhar o jogo de força e articulações desses diversos grupos centrais e hegemônicos que sempre pautaram a política de cultura e de

---

<sup>3</sup> Stuart Hall (2006) apresenta o deslocamento de processos identitários existente na pós-modernidade.

patrimônio da cidade. Agora, é importante analisar como esses grupos periféricos vão disputar com diferentes grupos a visibilidade, os recursos, e como eles vão fazer isso diferentemente, cada um com sua estratégia e possibilidades de execução, com demandas específicas e relações sociais diferentes com a cidade. Existe uma lógica própria do Congo, do Afoxé Ayó Delê e do Bloco Pilão de Prata para lidar com a cidade patrimonial e, as habilidades, o interesse, o poder de apropriação e articulação que cada grupo local tem, em relação às políticas oficiais de patrimônio do município, da nação e do mundo são bastante distintas.

Ao refletir sobre a identidade brasileira e tendo como referência o filósofo Wittgenstein, Muniz Sodré (2010) relata como as relações raciais e os preconceitos têm raízes profundas e extensas, operando na forma de se conhecer e o que se admite como e o que é verdade, argumentos esses confirmados e validados pelo sistema e, sobretudo, pelo meio vital. O autor ressalta que, para se começar a crer em alguma coisa, é preciso que funcione aquele “meio vital” de argumentos, que não consiste em uma proposição isolada, mas de um “inteiro sistema de proposições” mutuamente apoiadas, de tal maneira que vai gradualmente se expandindo sobre todos, em virtude da confiança na autoridade das fontes e no afeto, logo, no convencimento.

Para entender o poder contido e a profundidade da identidade vilaboense e seus entrelaçamentos com o patrimônio religioso católico, branco, colonial, nos estudos sobre “A Irmandade dos Passos<sup>4</sup> e a formação da identidade cultural da cidade de Goiás”, Rosa (2012) ressalta a importância dessa irmandade na formação da identidade cultural da cidade, destacando que essa irmandade teve “um papel importante na fixação do colonizador europeu na terra dos Goyazes. Nesse caso, a Irmandade dos Passos agiu como um fato de enraizamento do modo de vida vindo de Portugal” (ROSA, 2012, p. 61) e acrescenta as contribuições dessa irmandade para a conquista do título da cidade.

Rosa (2012) informa que a Irmandade Nosso Senhor dos Passos da cidade de Goiás, no século XVIII, era formada, inicialmente, por senhores da alta classe vilaboense,

---

<sup>4</sup> Tamaso (2007) apresenta as irmandades existentes no período colonial e como estavam divididas de acordo com a hierarquização social. Ressalta que somente a Irmandade dos Passos permaneceu.

não se admitindo negros, pardos nem mulheres. E que, após o Concílio do Vaticano II, são admitidas pessoas de todos os segmentos sociais, homens e mulheres, sem distinção étnica ou social. Tamaso (2007) relata como a Irmandade dos Passos, juntamente com a Organização Vilaboense de Artes e Tradições (OVAT), é composta pela elite cultural da cidade e pelos *vilaboenses tradicionais*<sup>5</sup> e demonstram como eles atuaram, de forma orquestrada, para a construção dessa narrativa que foi fundamental para a obtenção do título.

Rosa (2012) acrescenta que pertencer a essa irmandade é motivo de status e de diferenciação entre os católicos comuns da cidade.

Durante esses duzentos e sessenta e seis anos de atividades ininterruptas, a Irmandade dos Passos conseguiu se manter atuante no cenário religioso, político, social e cultural da Cidade de Goiás, sendo que, até hoje, ser irmão ou irmã dos Passos confere um certo status, uma diferenciação nítida entre os católicos comuns da cidade (ROSA, 2012, p. 62).

Vale retomar que, apesar de ser uma sociedade majoritariamente de negros e negras, determinados grupos que historicamente são do Centro teceram a identidade dos vilaboenses ancorada nos referenciais do branco, europeu, de uma civilização colonial. Os grupos que têm maior poder potencializaram, selecionaram e colocaram em evidência elementos da cultura branca europeia que, inclusive, dialogam diretamente com a esfera global e os parâmetros estabelecidos pela Unesco, como patrimônio mundial.

Enquanto os que historicamente são do Centro teciam a identidade vilaboense para o título de patrimônio mundial, outras identidades anti-hegemônicas, paralelamente, estavam sendo tecidas em regiões mais afastadas do centro histórico. Ancorados numa educação política e consciente do poder da educação institucionalizada na construção da formação humana na sociedade atual, os grupos realizam parcerias locais com escolas, universidades, outras instituições públicas e privadas, para realização de encontros, seminários, congressos, cursos, eventos

---

<sup>5</sup> A terminologia “vilaboenses tradicionais” é utilizada por Tamaso (2007) para representar grupos, seja da elite ou não, que comungam do mesmo arcabouço simbólico.

científicos, oficinas. As parcerias, os acordos, as atividades desenvolvidas sempre têm como referência a capacidade de articulação e as possibilidades advindas das características individuais de cada grupo afrobrasileiro e o panorama social existente naquele momento. Todas essas atividades vão desenvolvendo outra relação com as identidades existentes.

A construção de uma identidade negra local continua em processo. Ciente das forças dessas identidades em camadas e dos desentendimentos presentes entre os grupos negros locais, em uma conferência sobre igualdade racial, na cidade de Goiás, uma das palestrantes alertou sobre as reivindicações e a luta pautada pelos direitos dos povos negros e suas africanidades diaspóricas. Ela ressalta que, independentemente de qual lugar você ocupa, é necessário perceber a importância das parcerias, dos laços, da coletividade, e resumiu: “Aqui, o inimigo é outro”.

Nesse contexto, é possível reconhecer as identidades que são constantemente construídas, reconstruídas e contestadas. Acionar uma identidade ou outra pode ser altamente situacional. Vale lembrar que, como alerta Smith (2006), na sociedade contemporânea, os indivíduos têm identidades em camadas e podem pertencer a várias comunidades. Nessa direção, Castell (1999) aborda como a busca social por uma identidade coletiva ocorre sempre marcada pelas relações de poder.

Os conflitos existentes nesse novo contexto patrimonial, potencializado após o título de patrimônio mundial, em 2001, favoreceu que pessoas do movimento negro local também acionasse, ora ou outra, a sua identidade vilaboense. Nessa categoria, os grupos negros locais aproximam-se de outros grupos vilaboenses não negros, como forma de fortalecer sua identidade vilaboense. Se no primeiro momento há uma coletividade negra questionando o consenso orquestrado de um patrimônio compartilhado somente entre os que historicamente são do Centro, tentando desafinar tal discurso, por outro, ao se sentir desconfortável com a atuação e/ou presença de outros grupos não vilaboenses, há um processo de retomada a esse pertencimento à antiga Vila Boa de Goyaz, desestabilizando o que viria a ser um fortalecimento das identidades negras locais. Essas aproximações são bastante porosas e, às vezes, circunstanciais.

As identidades vilaboenses brancas e as identidades negras atuam em vários momentos distintos, ora como complementares, ora como antagônicas, existindo diferentes formas de acioná-las. Aqui está em jogo o “poder de fala”, seja por ser vilaboense, seja por ser negro, seja por ter autoridade institucionalizada. Observa-se que, durante o “Encontro Nacional das Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos”, os organizadores do evento utilizaram a denominação de Congo vilaboense como forma de diferenciá-los de outros grupos de Congo que estavam presentes. A partir desse episódio, já os vejo, algumas vezes, referindo-se como Congo vilaboense, fato que eu ainda não havia presenciado durante meus estudos de mestrado, entre 2012 e 2015. Nesse contexto tão complexo, a tentativa de estabelecer a identidade afrobrasileira na cidade de Goiás mostrar-se-ia bastante frágil, nesse momento. No entanto, ao se pensar os elementos identitários locais, provoca-se o seguinte questionamento: Como pode ser classificada a identidade do Congo, Afoxé Ayó Delê e Bloco Pilão de Prata?

De acordo com os estudos de Castells (1999) sobre o poder da identidade, há três formas e origens de identidades: a identidade legitimadora, a identidade de resistência e a identidade de projeto. O autor compreende que, com o surgimento da sociedade em rede, as formas como se constroem as identidades são as indutoras de novas transformações sociais. Silva e Falcão (2012), fazendo uma abordagem sobre a cultura popular brasileira, seus desdobramentos e materialização, trazem reflexões sobre as identificações das identidades negras brasileiras que estão corporificadas nas performances culturais, por meio da cultura popular e suas diversidades. Nessa direção, tendo como referência os estudos desses autores e entendendo as porosidades dessas identidades e sua fluidez no mundo globalizado, há de se perceber que as três formas de identidades estão entrelaçadas aos grupos do Congo, do Afoxé Ayó Delê e do Bloco Pilão de Prata.

A identidade do Congo aproxima-se de uma identidade legitimadora, induzida pelas instituições dominantes que o localizam na perspectiva do folclore. Esse vínculo é secular e é visível o protagonismo da elite católica local na estrutura social, principalmente na origem, na forma como essa identidade foi construída. O Congo,

tanto não nega a fé cristã como a professa em vários momentos de sua vida, e compõe as festas do Divino e do Rosário. Entretanto, ao deslocar o olhar para a manutenção e autonomia identitária desse grupo e as relações de poder contidas nas festividades e no Congo, nota-se que o Congo não atua na organização das festas, assim como não permite que outros membros das festas interfiram no Congo. Estrategicamente, conseguiu se distanciar do poder e da dominação dos que historicamente são do Centro.

O Bloco Pilão de Prata, liderado por um historiador, negro, com domínio do território e conhecedor de experiências vividas por seus antepassados na cidade, assume uma identidade de resistência, pois nasce como perspectiva de defesa do negro e da autonomia negra vilaboense. As ações do grupo são pautadas na luta contra o racismo, o preconceito, a desvalorização da cultura negra, o combate ao desrespeito das religiões afro-brasileiras e, dentro das atuais políticas de patrimônio, cria estratégias para conseguir o reconhecimento ao povo negro na cidade. Para Castells (1999), as novas tecnologias de informação, os contextos sociais, os processos históricos e o grau de concretização são fundamentais à existência desses grupos.

O Afoxé Ayó Delê pode ser localizado, de forma bastante satisfatória, na identidade de projeto, pois sua origem vem da potencialidade da construção histórica sistematizada de reflexões sobre a cultura negra, aprofundando na perspectiva religiosa do candomblé da Bahia e, posteriormente, conectando-se com um grupo religioso da Nigéria, no continente africano. A construção dessa identidade redefine o lugar que eles ocupam na sociedade. Apesar da resistência de outras identidades existentes na cidade, o complexo cultural, educacional, social, político, a independência financeira em relação aos poderes locais o sustenta e eles exercem um papel de grande expressividade da cultura negra. Às vezes, outros grupos locais tendem a deixá-lo opaco, mas sua representatividade ultrapassa as barreiras locais.

No momento da pesquisa, foi possível identificar que a construção da identidade negra do vilaboense está sendo tecida por meio do estranhamento e reconhecimento das seguintes identidades: a afro-baiana, mediada pelas relações religiosas com o candomblé de Salvador (BA); a afro-mineira, com grupos de umbanda vindos de Minas Gerais; e o catolicismo popular, sendo esse uma força interna, histórica, da identidade

do negro da cidade de Goiás. Nesse sentido, a identidade afro-vilaboense está a devir, pois, segundo Mbembe (2018, p. 307), “a verdadeira política da identidade consiste em incessantemente alimentar, atualizar e reatualizar essas capacidades de autoinvenção”.

Nos três grupos performáticos, é notório o desejo de pôr em relevo questões identitárias e de pertencimento, além de explicitar e dar visibilidade à situação daqueles cujos direitos sociais e civis foram negados, cujas culturas foram negligenciadas e cujos corpos foram desterritorializados, violentados, mutilados. Entretanto, mesmo tendo vários elementos em comum, o modo como esses mecanismos identitários são acionados diferem, assim como as conexões almejadas desses pertencimentos.

O Afoxé Ayó Delê busca uma conexão mais direta com a cultura do continente africano; o Bloco Pilão de Prata potencializa as marcas da cultura africana, presentes na cultura vilaboense; já o Congo centra suas ações em manter-se “da mesma forma” que recebeu dos seus antepassados, dialogando menos com as mudanças contextuais. Em relação aos líderes, tendo como referência os conceitos sobre guardiões e especialistas (GIDDENS, 1997), é possível dizer que o Congo aproxima-se mais da ideia de guardião e o Afoxé Ayó Delê e Bloco Pilão de Prata de especialistas.

Cada um, com suas capacidades e potencialidades, performatiza a cultura afro-brasileira, inclusive, evidenciando suas diversidades. Provavelmente, os conflitos de sociabilidades internas dessa antiga cidade colonial, fomentados pelas narrativas de descolonialidade, pelas políticas étnico-raciais, pelos interesses de seus fundadores, contribuíram para o surgimento do Afoxé Ayó Delê e o Bloco Pilão de Prata que, liderados por novos agentes sociais – denominados por alguns moradores como “elite intelectual negra”<sup>6</sup> – e por antigos moradores locais, estão lançando mão dos conhecimentos formais, acionando leis, projetos, incentivos financeiros e desenvolvendo políticas étnico-raciais, dentro da cidade de Goiás. Tais ações, aparentemente, vêm ampliando a participação das manifestações afro-brasileiras nos espaços centrais da cidade, sendo essas performances afro-brasileiras uma expressão da busca pela (re)apropriação do lugar do negro na cidade.

---

<sup>6</sup> Relato de uma interlocutora em 2016.

Essa identidade afro-brasileira constituída e constituinte de identificações materializadas nas performances negras da cidade de Goiás: o Congo, o Bloco Pilão de Prata e o Afoxé Ayó Delê corporifica o ser negro na cidade patrimônio mundial. Para identificá-las como afro-brasileiras, foi utilizado o mecanismo de autoidentificação, a qual tem como referências as práticas culturais, sociais, políticas, econômicas e, sobretudo, a referência que seus praticantes acionam ao realizá-las. A opção pelas performances negras, neste estudo, deu-se pelo fato de, historicamente, existir na sociedade um processo contínuo de “colonialidade”, cujas estruturas atuam, sistematicamente, na desumanização do negro e na inferiorização de suas diversas formas de expressão, corporeidade, epistemes, práticas performativas.

As relações de poder conferem aos processos identitários um caráter ativo e produtivo. Sendo assim, a construção de identidades se efetiva por meio de um jogo político complexo que vai hierarquizando, deslocando e definindo processos identitários, numa trama cada vez mais complexa, e esse movimento pode ser verificado de forma emblemática no contexto das manifestações culturais de origem popular (SILVA; FALCÃO, 2015, p. 102-103).

Esse movimento negro atuante nas margens e também no centro histórico está proporcionando transformações: em relação aos lugares, há um início de democratização dos espaços públicos; em relação à narrativa oficial de patrimônio, percebe-se um deslocamento e o início de visibilidades de narrativas insurgentes; na perspectiva religiosa, a religião católica ainda é a predominante, mas se observam novas parcerias com grupos da cultura popular e o reavivamento de religiões afro-brasileiras; um deslocamento identitário dos moradores.

Há um deslocamento, e essa provocação, talvez diria, de baixo para cima, da periferia para o centro, do subalterno ao dominante. Do negro para o branco, essa provocação questiona uma determinada narrativa que não se sustenta mais, ela vai causar o impacto no próprio centro histórico. Ginzburg (1987, p. 17), ao se referir sobre a comunicabilidade entre culturas de classes dominantes e as classes subalternas, relata que há “um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de cima para baixo, bem como de baixo para cima”.

Não há dúvida de que esse movimento afro-brasileiro possibilitou o que Gonçalves (2005), baseado em Greenblatt, denomina de ressonância, ou seja, a força que determinados objetos têm de evocar nas pessoas forças culturais complexas relacionadas às dinâmicas de onde eles emergiram. Macedo (2015), ao refletir sobre o Congo e essas ressonâncias, demonstra como tal força é emanada por meio da performance do Congo.

Nesse contexto, apresento o exemplo paradigmático de Valdeci<sup>7</sup>, que demonstra como a narrativa colonialista está sendo solapada. Solapada mesmo, de baixo para cima. Valdeci é uma daquelas pessoas que historicamente são do Centro, católico, pertencente a uma família tradicional da cidade de Goiás e que agora se identifica como um negro umbandista. Ainda tendo como referência a categoria ressonância, é possível identificar como essas performances culturais afro-brasileiras ecoam as ressonâncias no negro da cidade de Goiás, inclusive, causando deslocamentos internos no próprio grupo que se pensa hegemônico.

Antes eu era católico fervoroso. Eu sempre gostei muito da religiosidade e sempre permeou a minha vida uma misticidade, e eu não compreendia. Meus sobrinhos morrem de medo de entrar na minha casa [...]. Com o passar dos anos, fui ao centro espírita [...] e há um ano um amigo me apresentou um centro espírita em Goiânia [...] fiquei maravilhado, senti Nossa Senhora do Rosário comigo, eu senti o cheiro da igreja do Rosário. Aí, uma vez por semana, saíamos de Goiás e íamos para Goiânia. [...] Depois, quando eu cheguei no local onde era o terreiro (terreiro na cidade de Goiás), eu me encontrei, eu me vi ali dentro e me senti parte daquilo tudo. Eu me sinto parte daquilo [...] eu me senti pleno, não tem como explicar, não tem como materializar o que representou esse chegar, esse vir (VALDECI, 2017).

É importante destacar que, quando o interlocutor relaciona suas experiências religiosas, elucida as materialidades que as compõem, destacando a conexão do terreiro com a Igreja do Rosário. Nesse sentido, Gonçalves (2005, p. 21) afirma que o patrimônio sempre foi material e, se tiver como referência a classificação contemporânea de material e imaterial (intangível), o patrimônio é uma categoria ambígua e que, na verdade, transita entre o material e o imaterial, reunindo em si as duas dimensões. Essa

---

<sup>7</sup> Pseudônimo.

dimensão, que já foi mencionada em relação à cidade, agora retoma como operante nas subjetividades dos interlocutores.

As ressonâncias das performances afro-brasileiras deslocam Valdeci, que ocupa um lugar de centralidade no centro histórico. Ele tem um nome de família, tem uma posição política e social de várias gerações de políticos, desembargadores, médicos, ou seja, bem situado sob o ponto de vista da organização social. É residente do centro histórico, em um dos lugares mais nobres, com familiares que possuem marcante presença nas procissões católicas e folias, em atividades midiáticas, com forte liderança de grupos locais. Ainda é uma pessoa absolutamente central e que vai ser deslocado por conta desse movimento, que vem da periferia, de grupos que a estrutura racial da cidade o classifica como inferior, podendo até dizer que vem de baixo. Outros olhares são lançados sobre a cidade e sobre si, e suas identificações identitárias assimilam e refutam outros elementos:

Assumir a negritude na cidade de Goiás, está passando de hora, pois a população só está apropriada do que é dela. Somos negros, nós não somos europeus! Goiás é uma cidade negra, quando teve a queda do ouro, se você for ler, foi o negro que ensinou mexer com o gado, com roça e continuou subjugado (VALDECI, 2017).

Integrando esses movimentos negros, a pessoa se percebeu tomada por ressonâncias, materialidades, subjetividades contidas nos grupos negros locais e, num processo dinâmico, realiza reflexões críticas sobre si e sobre os outros. A afirmação dessa nova identidade negra está conectada com outros, agindo positiva ou negativamente, tanto nas influências quanto no seu fortalecimento. Isso porque os elementos emocionais, cognitivos e de memória estruturam as experiências e refletem como estou inserido naquele momento, na vida-mundo e que, à medida que a noção de corpo se altera, a noção de lugar muda com ela (CASEY, 1996).

Também consegue identificar situações de racismos presentes em sua trajetória e que antes passavam despercebidos. E sente-se em condições de trazer relatos de experiências e preconceito, que antes eram mais naturalizados:

Existe uma negritude na família. Minha mãe sofreu muito racismo por causa da cor da pele dela, dentro da família, fora da família. Assim com a minha mãe, a minha caçula também [...]. Essa relação sempre

permeou a vida da minha mãe. Então, assim, ela é um elo de resistência. Essa segregação também nos atinge [...] (VALDECI, 2017).

Ao relatar a importância das parcerias com as universidades de outros grupos de intelectuais, pesquisadores negros que compõe esse movimento negro na cidade, pode-se perceber que o poder contido nessas instituições de ensino, também contribui nesse processo de identificação. A adesão de outros níveis sociais também se torna relevante e fortalece esse processo de solapamento, pois “[...] quando você ver o congo, a capoeira, os terreiros, você ver pessoas de vários níveis sociais juntas, com orgulho”<sup>8</sup>. A partir do momento em que ocorre a identificação com essas pessoas, começa a sentir valor nessas narrativas e entende que não está mais só. A legitimidade e o poder de fala, contidos nas instituições, podem favorecer que essas estruturas comecem a solapar, pois

A ciência de um discurso em sua forma atual só pode existir na medida em que seja não apenas gramaticalmente correta, mas sobretudo socialmente aceitável, quer dizer, ouvida, acreditada e, por conseguinte, eficiente num determinado estado das relações de produção e de circulação (BOURDIEU, 2008, p. 64).

Nesse diapasão, essas instituições apresentam a discussão sobre o título com um tema importante, que tem referenciais teóricos e que tem ressonância na sua relação individual com a vida. Nesses processos, as relações internas e externas vão se tornando cada vez mais dinâmicas, frente às demandas de grupos específicos em que há aproximações e distanciamentos, a depender dos interesses que estão em questão.

Tecendo reflexões sobre a importância da estrutura na formação desse reconhecimento humano, não é possível afirmar que essa pessoa que compõe aqueles que historicamente são do Centro, católica, centralizada, conseguiria ser afetada com tanta ressonância e reconheceria sua identidade negra, se estivesse em diálogo somente com grupos periféricos, aos quais a hierarquia da sociedade estabelece como social e intelectualmente inferior. Provavelmente, o juízo de valor tornaria esse encontro e identificações mais vulneráveis e, talvez, não se sentiria tão fortalecido para assumir sua

---

<sup>8</sup> Entrevista com Valdeci, concedida à pesquisadora em 2017.

identidade negra devido ao racismo vigente. Há o solapamento de alguns agentes que compõem essa estrutura patrimonial, dessas famílias da elite tradicional, porém, ainda são bastante pontuais devido às relações hierarquizadas pelas raças. Mas, afinal, existe raça humana?

Em pleno século XXI, é sabido que as concepções biológicas sobre raça não se sustentam mais e que raça e todo o conteúdo da raça é político e social. Entretanto, conforme demonstra Sodré (2010), a ausência biológica da raça deixou intacta no “meio vital” o racismo, que continua sendo alimentado e prosperando as crenças sobre a inferioridade humana do Outro, ou seja, notou-se que o racismo não precisa da raça para operar. Nesse sentido, Mbembe (2018, p. 76) argumenta que “a lógica da raça no mundo moderno atravessa a estrutura social e econômica, interfere com movimentos da mesma ordem e se metamorfoseia incessantemente”.

Ao analisar o racismo no Brasil e a estrutura social, Sílvio Almeida (2018) defende que todo racismo é estrutural, sendo ele um elemento normalizado que compõe e enraíza a organização econômica e política da nossa sociedade. Nessa direção, tendo como referência a forma como opera o racismo estrutural, busca-se identificar e refletir sobre como essa conjuntura afeta a trajetória daqueles que o vivenciam em seu cotidiano.

Uma das formas de combater o racismo é a capacidade de conseguir reconhecer o papel ocupado pelo negro na sociedade atual, pois só assim é possível ter condições de reivindicar os seus direitos. Outra forma é refletir criticamente a construção harmônica da identidade brasileira defendida pela política de identidade nacional e expressada de forma tão obscurecida na obra de Freyre (1992). Almeida (2018) discorre sobre como no Brasil essa narrativa da harmonia e miscigenação das três raças ocultou e ainda oculta as diversas relações de violências, desigualdades, inferioridade tão forte no racismo estrutural do Brasil.

Muitos desafios ainda estão por vir. No final do mês de março e início de abril de 2016, o Instituto Federal-campus Goiás (IFG), a Universidade Estadual de Goiás (UEG)

em parceria com a Vila Esperança ofertaram o curso “Filosofia Africana: experiência e encantamento”, que teve como público-alvo os professores. Além da temática e das atividades propostas pelo curso, a composição de seus organizadores chamou-me bastante a atenção. A equipe envolvia vários professores e estudantes da rede Federal, Estadual e Municipal de Ensino. Foi um curso destinado aos professores da Rede de Educação Profissional Tecnológico (IFG), Professores da UEG, Membros da comunidade e Grupo de intercâmbio da Rede Africanidades e Filosofia.

A formação educacional foi bastante diversificada, com rodas de conversas, apresentações culturais, palestras, mesa de debate, lançamento de livros, visita dirigida ao Museu das Bandeiras (MUBAN), vivências em várias oficinas práticas. Alguns participantes desistiram do curso ao conhecerem a filosofia africana e terem visitado a Vila Esperança, local que possui casas de orixás, uma estética mais africanizada, com máscaras, imagens, códigos, enfim, vários símbolos da religiosidade afro-brasileira. Diante disso, alguns cursistas desistiram, alegando que “não poderiam participar desse tipo de curso”. Como era um curso destinado à formação de professores que trabalham com temáticas referentes à cultura afro-brasileira, é possível identificar que ainda há muitas barreiras a vencer.

Quanto ao tema racismo, Risério (1981, p. 98) informa que “numa discussão abrangente da textualidade afro-brasileira, a questão da cor da pele será um tópico obrigatório, mas nunca critério absoluto”. Essa discussão perpassará pelas performances afro-brasileiras do Congo, do Afoxé Ayó Delê e do Bloco Pilão de Prata, que se autorreconhecem como manifestação expressiva de negros, e os fenótipos não são utilizados como referência central, especialmente, no que tange à cor da pele. Os líderes compreendem que, no Brasil, quanto mais escura a cor da pele, mais as pessoas sofrem racismo e têm menos acesso aos bens de consumo. A relação da cor da pele e o racismo estrutural pôde ser identificada nos três grupos.

Como a rotatividade nos grupos de afoxés é grande, trago como referência a cor da pele dos líderes e das pessoas que auxiliam na coordenação dos grupos: o Afoxé Ayó

Delê possui mais brancos e atuam como docentes e funcionários administrativos na universidade; o Bloco Pilão de Prata possui mais negros de pele clara e atuam na educação básica; já o Congo possui mais negros de pele escura, com baixa escolaridade e muitos atuam com pedreiros, serventes, auxiliares de produção. Dentro do próprio grupo do Congo, essa constatação também é evidenciada, o grupo vermelho, cuja pele é mais escura possui menos escolaridade que o grupo azul, de pele mais clara, ou seja, há exceções, mas a cor da pele é um forte marcador.

Analisando tal contexto é inegável que a cor da pele ainda é um marcador no racismo estrutural. Sem desconsiderar os esforços e a luta de quem tem pele clara ou branca e que se engajou na luta contra o racismo, essa é uma questão que precisa ser observada, problematizada. Em um encontro cultural, no centro histórico, uma Mãe de Santo, branca, argumentou sobre sua negritude, defendendo que era mais negra do que muitos negros cristãos porque ela vive a cultura negra.

Compreendo que a identificação do branco com a cultura negra colabora para a construção de sua identidade, deixa-o exposto a vários sofrimentos advindos de intolerâncias religiosas, em virtude de sua religiosidade afro-brasileira, possibilita que a cultura negra adentre em outros espaços e fortalece a luta contra o racismo no Brasil. Entretanto, não o faz sofrer racismo da mesma forma que uma pessoa preta, pois, como bem nos alerta Sodré (2010, p. 327), existe “a relação social em que se hierarquizam desde o nascimento as vantagens patrimoniais, segundo a gradação da cor da pele, do mais escuro para a sublimidade do mais claro”.

É nas interações de reconhecimento e estranhamento que “o sujeito racista reconhece, em si mesmo, a humanidade, não aquilo que o faz a mesma coisa que os outros, mas aquilo que o distingue deles (MBEMBE, 2018, p. 76) e o corpo se constitui e é constituído por essas semelhanças e diferenças. Entender como o outro o vê e conhecer os canais onde opera o racismo e como ele está estruturado na sociedade é o pontapé inicial e aflora questionamentos sobre o papel e o lugar que as culturas afro-brasileiras ocupam nessa estrutura e nas políticas patrimoniais da cidade.

As culturas afro-brasileiras vivem aqui no campo da resistência e da insistência e não por causa do reconhecimento [...]. Ao longo do tempo, a cultura afro não teve nenhum tipo de reconhecimento. Eu não a vejo sendo conhecida como patrimônio. Ela é meio que é “suportável”. Sabe, é: “Olha, eu sei que você existe e se sobrar alguma coisa eu dou” (MORADORA VILABOENSE, entrevista 2018).

Ser apenas “suportável” e viver de “sobras” não está na expectativa da maioria dos interlocutores desta pesquisa, exige-se que seus direitos de cidadão sejam respeitados e questionam as regras que estão postas. Sendo assim, as críticas recaem sobre a forma como os recursos são aplicados e, fazendo analogia com o patrimônio material na cidade, a moradora relata que, quando um prédio, mesmo privado, precisa de reforma, o Iphan contribui para a manutenção e preservação<sup>9</sup>. Nesse aspecto, o patrimônio negro não está sendo cuidado, não se dispensa recurso para mantê-los e, para que ele seja salvaguardado dentro das políticas públicas de patrimônio, é necessário que a humanidade de quem produz esse ofício patrimonial seja reconhecida como tal, ou seja, a luta é por reconhecimento:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é neste outro que permanece o tema da sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que depende seu valor e sua realidade humana [...] A operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois (FANON, 2008, p. 180-181).

Fanon (2008) alerta que o homem só se torna homem quando há o reconhecimento do outro, e isso pressupõe uma reciprocidade, a qual foi inviabilizada pelo sistema colonial no momento em que coloca o negro na zona do “não ser”, ou seja, se o outro foi desprovido de humanidade, a reciprocidade não poderá acontecer.

Portanto, para que esse patrimônio mundial seja compartilhado por todos os humanos, inclusive que o constituem, é necessário combater o racismo e, para isso, “é

---

<sup>9</sup> Vale ressaltar que existem mecanismos internos sobre utilização de recursos públicos que a maioria dos interlocutores desta pesquisa desconhece.

preciso se ater a uma rigorosa crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença (MBEMBE, 2018, p. 304).

Nessas novas encruzilhadas, intersecções, inscrições, rupturas, entrelaçamento, transformações em efervescência sobre a identidade negra na cidade de Goiás, compreendo que não há condições de se afirmar uma identidade afro-vilaboense. Portanto, ficam as identificações, a identidade afro-brasileira num processo vital, móvel que se encontra embaralhado por suas múltiplas conexões. De acordo com Martins (2015, p. 21), esses processos “são transformados e continuamente atualizados em novas e diferentes rituais de linguagem e expressão, fazendo uma coreografia da singularidade e alteridades negras”.

Antes escondido e hoje mais visível, a repressão ao negro não o impediu de armazenar, transmitir e continuar produzindo seus conhecimentos e saberes por meio de suas performances. Como bem situa Martins (2013), os negros nas Américas foram estabelecidos como encruzilhadas, intersecções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências e multiplicidades. Nessa encruzilhada, desenvolveram-se grandes potencialidades expressivas que, atualmente, nutre o campo das performances culturais brasileiras. De acordo com Raposo:

O papel das performances culturais na contemporaneidade é, portanto, o de construir os limites pelos quais a afirmação da identidade se faz com o recurso a ideias como “popular”, “tradição”, “raízes”, “passado”, “arcaico”, mas também com as metáforas do presente: mídia, Internet, turismo, mercado, indústrias culturais (RAPOSO, 2002, p. 8).

Essa potencialidade de conhecimento corporificado, em diálogo com o contexto contemporâneo, coloca em relevo as manifestações expressivas fruto da diáspora africana, sendo a performance negra a forma mais eficiente de preservação e produção da história, das memórias, da identidade do povo negro brasileiro. Cabe sublinhar que o Congo, o Afoxé Ayó Delê e o Bloco Pilão de Prata são grupos que possuem um discurso

de linguagem narrada a partir de suas expressões corporais, sendo que alguns grupos possuem maior domínio discursivo e outros, maiores domínios práticos.

Salienta lembrar que, para Giddens (1991), existem dois tipos de consciência: a consciência discursiva (que está relacionada à capacidade de expressar com palavras as coisas); e a consciência prática (que se refere apenas ao que fazem os atores e não se limita à sua capacidade de expressar o que fazem com palavras). Assim, a consciência prática reflete um interesse fundamental pelo que se faz e menos pelo que se diz. A consciência prática “relaciona a sabedoria cotidiana das pessoas com a natureza estrutural dos sistemas sociais” (Idem, p. 72). Por isso, faz-se necessário perceber como esses recursos são evocados, buscando identificar o porquê, quando e como os elementos afro-brasileiros são acionados, por meio dessas práticas corporais brasileiras.

Adentrando a identidade brasileira e tendo como referência questões raciais, Muniz Sodré argumenta:

O discurso é prática (em níveis consciente e subconsciente) destinada a naturalizar e fixar os significados de um ‘meio vital’ em posições afins às relações de poder, sua orientação ideológica não é nada evidente para quem já nasce com o ‘patrimônio’ da pele clara, o fundo de preconceitos responsável pela totalidade de julgamentos que produz a crença em alguma coisa (SODRÉ, 2010, p. 327).

As performances afro-brasileiras são os discursos na prática e, dialeticamente, a prática dos discursos em seus diversos campos de atuação na flexibilidade da identidade negra na cidade de Goiás. E também trouxeram à tona a superação de várias barreiras postas pela “colonialidade”, cuja transposição não pode ser feita apenas no campo do discurso, mas se necessitou ser potencializado por um corpo em performance. Portanto, essa flexibilidade identitária presente em vários praticantes dessas performances demandou um entendimento mais profundo das etapas que desencadearam tal processo e, conseqüentemente, as atuais contribuições dessas performances afro-brasileiras nesse patrimônio mundial.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões pretos e congos.** Brasília: Editora da UnB, 1977.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.** Plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana (2013-2015). Brasília: Seppir, 2013.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000 – Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o **Programa Nacional do Patrimônio Imaterial** (PNPI) e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm)> Acesso em: 12 de mai. 2016.

BRASIL. **Ministério da Educação e Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** Portaria IPHAN nº 194, de 18 de maio de 2016, DOU de 20/05/2016 (nº 96, Seção 1, pág. 11). Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria\\_iphan\\_194\\_de\\_18\\_05\\_2016.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_194_de_18_05_2016.pdf) Acesso em: 15 de dez. 2017.

CASEY, Edward. **The Body in Place. Getting acking Place: Toward a Renewed understand of the place world.** loomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade.** Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** Rio de Janeiro: Record, 1992.

GIDDENS, Anthony; et All. **Modernidade reflexiva: trabalho e estética na ordem social moderna.** São Paulo: Unesp. 1997.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. **Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios.** Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 15-36, June 2005. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832005000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 23 de jan. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832005000100002>.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** In: Ciências sociais hoje. ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), 1984, p. 223-244.

MACEDO, Eliene Nunes. **A Dança dos Congos da cidade de Goiás: performances de um grupo afro-brasileiro.** Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Performances Culturais), - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015. 161 fls.

MARTINS, Leda Maria. **La oralidade de la memória.** In: PÉREZ-WILKE, Inés; MÁRQUEZ, Flor (org.). *Nuestra América Negra: territorios y voces de la interculturalidade afrodescendientes.* Caracas: Universidad Bolivariana de Venezuela, 2013.

MBEMBE Achille. **Crítica da Razão negra.** Tradução Sebastião Nascimento: N1 edições. org, 2018.

OLIVEIRA, Carolina Fidalgo de. **A Cidade de Goiás como patrimônio cultural mundial: descompassos entre teorias, discursos e práticas de preservação.** Tese de doutorado. São Paulo, FAU USP, 2016.

OSORIO, Patrícia Silva. **Festivais de cultura popular e patrimônios: campos de batalhas nas políticas de identidades.** In *Etnográfica* [Online], vol. 21 (3) | 2017, [Online] desde 22 março 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/4995?lang=pt#ftn1> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.4995> Acesso em: 12 de mar. 2020.

PRADO, Paulo Brito do. **Cantilenas de Goiás: memória, gênero e patrimônios das culturas negras na obra de Regina Lacerda.** In *Revista Mosaico*, v. 9, n. 2, p. 235-250, jul./dez. 2016.

RAPOSO, PAULO. **Cultura Popular: Autenticidade e Hibridização.** SCTE- Instituto Universitário de Lisboa. 2002. Disponível em: [https://www.academia.edu/818918/Cultura\\_Popular\\_Autenticidade\\_e\\_Hibridiza%C3%A7%C3%A3o](https://www.academia.edu/818918/Cultura_Popular_Autenticidade_e_Hibridiza%C3%A7%C3%A3o)

ROSA, Rafael Lino. **A irmandade dos passos e a formação da identidade cultural da cidade de Goiás.** Dissertação (mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/838> Acesso em: 13 de out. 2017.

SILVA, Renata de Lima; FALCÃO, José Luiz Cirqueira. **Cultura Popular: Seus Contornos, Desdobramentos e Materializações.** *Rascunhos – Caminhos da Pesquisa em Artes Cênicas*, v. 3, p. 7-20, 2016.

SMITH, **Laurajane. Uses Of Heritage.** 1. ed. London and New York: Routledge Editora, 2006.

SODRÉ, Muniz. **Sobre a identidade brasileira.** IC – *Revista Científica de Información y Comunicación.* 2010, pp. 321-330.

TAMASO, Izabela. **Em nome de patrimônio: representações e apropriações da cultura na cidade de Goiás.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2007, 787 fls. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/1995> Acesso em: 03 mar. 2013.

TAMASO, Izabela. **Os Patrimônios como Sistemas Patrimoniais e Culturais: notas etnográficas sobre o caso da cidade de Goiás.** *Revista Antropológicas*, Ano 19, 26(2):156-185, 2015.



Luzia (Mãe) | Óleo e folha de ouro sobre tela | 61 x 45 cm | 2020 | Foto: Joerg Lohse

Artista: Dalton Paula