

# Quilombos, reminiscências históricas e oralidade: uma análise do tombamento constitucional de quilombos em diálogo com as teorias decoloniais

Bruna Melo Santos  
Kátia Brasilino Michelan

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-7

## INTRODUÇÃO

A proposta do presente artigo é apresentar uma breve discussão acerca de como os debates promovidos pela teoria decolonial podem ser ponto de partida para analisar a elaboração de políticas públicas de reparação social na atualidade brasileira. Mais especificamente, este artigo analisa a Portaria Iphan nº 135/2023, que “dispõe sobre a regulamentação do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios

detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, 2023), tentando pensar em que medida algumas premissas dessa Portaria dialogam com os debates decoloniais. Para tanto, são enfocados dois aspectos principais: a ideia de *reminiscências* dos antigos quilombos e os *saberes* considerados para a efetivação dos reconhecimentos patrimoniais de quilombos.

De saída, cabe mencionar que a Portaria referida foi elaborada para regulamentar o artigo 216, §5º, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que determina que: “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, [2024]). Esse artigo deve ser lido em diálogo direto com os direitos culturais previstos no artigo 215, §1º, da Constituição Federal, que defende que o “Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Brasil, [2024]). Ou seja, levando em conta esse diálogo, percebe-se que a proteção das reminiscências históricas dos antigos quilombos, nos termos constitucionais, encontra-se amparada por um sentido mais amplo de reparação dos grupos formadores da sociedade brasileira.

À vista disso, para compreender o significado do tombamento constitucional e a importância de sua regulamentação por meio de Portaria – o que só

aconteceu 35 anos depois da publicação da Constituição Federal de 1988 e pode ser um fator decisivo para que os reconhecimentos finalmente sejam efetivados –, é preciso mencionar o contexto sociopolítico da década de 1980 que mobilizou a construção desses artigos constitucionais. Para tanto, parte-se da ideia de que as mobilizações sociais e os avanços nas discussões acerca da cidadania e da construção da identidade nacional tiveram impacto nas discussões e decisões da Assembleia Nacional Constituinte e refletiram também no campo do patrimônio cultural. Um dos fatores atrelados a essas mobilizações sociais e reflexões sobre as identidades formadoras da nação está relacionado às comemorações do centenário da abolição da escravidão. É possível dizer que a proximidade do ano de 1988 contribuiu para uma maior visibilidade aos debates de movimentos, de intelectuais e de artistas negros, que não cessaram desde o pós-abolição, mas alcançaram, nos anos de 1980, um novo patamar para repensar, ressignificar e reescrever a história das populações e comunidades negras, com base em suas próprias vozes. Em outras palavras, a formulação do artigo 216 mencionado e os debates posteriores são frutos de um consistente e longo processo de reivindicações. Concomitantemente, no campo do patrimônio cultural, tais reivindicações desdobraram-se em um importante processo que foi

o do tombamento da Serra da Barriga, em União dos Palmares, Alagoas, cuja inscrição se deu, em 1986, no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Esse tombamento é bastante significativo por ser o local que remete à edificação do Quilombo dos Palmares, o mais conhecido e referenciado quilombo histórico brasileiro.

Considerando isso, advoga-se que o Quilombo dos Palmares, como um exemplo de força a ser apropriado pela população negra, relaciona-se com o sentido de quilombo que estava se construindo no momento de formulação da Constituição Federal de 1988 e que teria reflexos nas legislações voltadas aos povos de quilombo. Assim, o Quilombo dos Palmares é um símbolo da resistência negra que extrapola o período da escravização e a ideia de negros e negras fugidos, uma vez que a simbologia desse quilombo perdurou para além do período escravagista, sendo ele retomado e ressignificado em diversos momentos da história do Brasil. Acerca disso, vale lembrar que, no texto “Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira”, publicado em 1980, o reconhecido intelectual e militante negro Abdias do Nascimento enfatiza ainda a relação dos quilombos com o tempo presente e toda a opressão que se perpetua contra a população negra (Nascimento, 2009). Os quilombos adquirem, assim,

sentido amplo, ou seja, fazem parte de uma visão de mundo e do modo de existir coletivo que está mais ligado aos sentidos de liberdade vivenciados pelos grupos do que relacionado às amarras da escravidão.

Deve-se ressaltar, também, que a pressão social para a valorização desses novos sentidos e vivências das populações negras e para seu reconhecimento, inclusive na esfera do patrimônio cultural, como no caso do tombamento da Serra da Barriga, encontrou, nas instituições culturais, tanto apoio quanto rigidez. A criação do Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC), em 1975, e, posteriormente, da Fundação Nacional Pró-Memória, em 1979, são exemplos na ampliação das perspectivas que conduziam as práticas da preservação do patrimônio no Brasil, conforme afirmou o antropólogo Olympio Serra (*apud* Sant'anna; Ferreira; Tozi, 2021). Por outro lado, Gilberto Velho (2006) e Márcia Sant'anna (2020), em análises sobre esse mesmo período, observaram que os tombamentos de bens de matriz afro-brasileira no âmbito da então Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), hoje Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), justamente por simbolizarem uma quebra de paradigmas na preservação do patrimônio cultural, significaram resistências institucionais na abertura de novas abordagens e no

reconhecimento do valor cultural de bens distintos dos modelos luso-brasileiros.

Entre ampliações e limitações nos debates e nas perspectivas que conduziram e passaram a conduzir os processos do patrimônio cultural, o antropólogo Antônio Augusto Arantes – um dos representantes da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) à época e que, anos mais tarde, viria a ocupar o cargo de presidente do Iphan – analisou a elaboração do artigo 216 e abordou algumas dessas sinuosidades presentes na ampliação do campo do patrimônio cultural. Segundo Arantes (2020), era importante que a compreensão da cultura presente no documento constitucional fosse pautada pela sua importância “como um dos direitos fundamentais do ser humano” e enquanto um “processo dinâmico de construção de si e de modos de vida” (Arantes, 2020, p. 90). Somente com esse alicerce é que teria sido possível avançar para a noção ampliada do patrimônio com a qual se trabalha hoje e que enfatiza as diferentes naturezas dos bens culturais, que busca percebê-los em seus contextos e como conjuntos, e não bens isolados, alheios aos grupos que lhes atribuem sentido. Ainda na percepção de Arantes (*apud* Campos, 2020), o parágrafo da Constituição Federal de 1988 que diz respeito ao tombamento de quilombos, embora figure como uma importante conquista,

resulta em um “tombamento genérico que cria o direito e o dever de preservar uma categoria indefinida de bens” (Arantes *apud* Campos, 2020, p. 94), uma vez que não há no próprio texto constitucional uma definição clara do que seriam as reminiscências históricas dos quilombos. Em linhas gerais, as reflexões do antropólogo contribuem para a construção de um panorama, mesmo que abreviado, dos elementos que compõem o art. 216. Para o antropólogo, existe o reconhecimento do quão importante foi a inclusão de noções que permitiram ampliar o campo do patrimônio cultural, mas há ressalvas quanto aos limites dessa ampliação. De igual modo, as reivindicações dos movimentos negros e as ressemantizações do conceito de quilombos conduziram à inserção dos quilombos na Carta Magna, mas os limites para a efetivação desses direitos permaneceram no cotidiano dessas comunidades.

Partindo do pressuposto de que os limites que constituíram, historicamente, o campo do reconhecimento do patrimônio quilombola convergem com a permanência de uma concepção da colonialidade nas práticas institucionais, o presente artigo analisa o recente instrumento regulamentador da política pública de patrimônio cultural voltada aos quilombos em diálogo com os debates acerca do pensamento decolonial como possibilidade para novas

práticas de reconhecimento patrimonial. Isso porque, após a elaboração do texto constitucional, pode-se afirmar que houve um vazio temporal de efetivação do direito constitucional por falta de uma regulamentação específica, ao mesmo tempo que foram criadas legislações afirmativas para as populações negras em outras instâncias e em outros temas e os debates teóricos acerca do assunto ganharam diferentes roupagens. Assim, entender em que medida a Portaria Iphan nº 135/2023 se aproxima dos debates atuais é a proposta principal deste artigo.

#### UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO PENSAMENTO DECOLONIAL

Para se construir uma análise da Portaria Iphan nº 135/2023, em relação aos debates da decolonialidade, é necessário entender alguns pressupostos fundamentais dessa corrente de pensamento. De saída, vale ressaltar que a construção mais sistematizada e conceitual do pensamento decolonial ocorreu no âmbito do Grupo Modernidade/Colonialidade. Para compreender um pouco a constituição desse grupo e algumas de suas demarcações teóricas, é necessário retomar o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, formado anteriormente, em 1992, por intelectuais latino-americanos e americanistas que viviam nos Estados Unidos (Ballestrin, 2013) e ins-

pirado no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos.<sup>1</sup> Com isso, a América Latina foi institucionalmente inserida no debate pós-colonial com o objetivo de revisar epistemologias estabelecidas nas Ciências Sociais. Todavia, dentro do próprio grupo já havia dissidências: como menciona a cientista política brasileira Luciana Ballestrin (2013), Walter Mignolo (1941-), semiólogo argentino e professor de literatura na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, denunciou o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos. Para ele, o grupo latino de estudos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória

---

1 Segundo Ballestrin (2013), na década de 1970, formava-se no sul asiático o Grupo de Estudos Subalternos – com a liderança de Ranajit Guha (1923-2023), um dissidente do marxismo indiano –, cujo o propósito era repensar não só a historiografia colonial da Índia, feita por europeus, mas também a historiografia nacionalista produzida no país com bases eurocêntricas, distanciando-se também da historiografia marxista ortodoxa. Na década de 1980, os subaltern studies se tornaram conhecidos fora da Índia, especialmente através dos autores Partha Chatterjee (1947-), Dipesh Chakrabarty (1948-) e Gayatri Chakravorty Spivak (1942-). O termo “subalterno” era decorrente dos estudos de Antonio Gramsci (1891-1937) e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes. Todavia, o termo ser oriundo de um autor europeu e, portanto, de uma visão europeia de mundo causava desconforto também.

da América Latina estava ela própria oculta no debate. No mais, a história desse continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial seria diferenciada, sendo América entendida como o primeiro local a sofrer a violência do esquema colonial/imperial (Ballestrin, 2013). Mignolo acrescenta a esse argumento histórico o fato de que os latino-americanos migrantes possuem outras relações de colonialidade por parte do novo império estadunidense na atualidade diferente dos migrantes oriundos da Ásia. Devido a essas divergências teóricas, o grupo latino de estudos subalternos foi desagregado em 1998 e alguns de seus membros formaram, posteriormente, o Grupo Modernidade/ Colonialidade.

O Grupo Modernidade/Colonialidade foi sendo paulatinamente estruturado por vários seminários, diálogos paralelos e publicações.<sup>2</sup> Muitos de seus integrantes já tinham desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento próprias, como é o caso de Enrique Dussel (1934-2023) e a Filosofia da Libertação, Aníbal Quija-

---

2 Inicialmente, o grupo foi estruturado por nomes como Arturo Escobar (antropólogo colombiano), Walter Dignolo (semiólogo argentino), Enrique Dussel (filósofo argentino), Aníbal Quijano (sociólogo peruano) e Fernando Coronil (antropólogo venezuelano), depois, outros membros foram compondo e dialogando com o grupo como Immanuel Wallerstein (sociólogo estadunidense), Santiago Castro-Gómez (filósofo colombiano), Oscar Guardiola (filósofo colombiano), Catherine Walsh (linguista estadunidense), Boaventura de Sousa Santos (professor português na área jurídica) (Ballestrin, 2013).

no (1928-2018) e a Teoria da Dependência, e Immanuel Wallerstein (1930-2019) e a Teoria do Sistema-Mundo.<sup>3</sup> A identidade grupal acabou herdando, desse modo, essas e outras influências do pensamento crítico latino-americano do século XX. Considera-se, portanto, que o grupo compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio,<sup>4</sup>

---

3 Immanuel Wallerstein, nos volumes I a III de O sistema mundial moderno, desenvolve o conceito de divisão internacional do trabalho decorrente da estrutura capitalista, o que resulta na divisão do mundo em três segmentos: centro, periferia e semiperiferia. Nessa divisão, formada com base nos primórdios do capitalismo ocidental, os países ocupam uma função na ordem produtiva capitalista: os países centrais ocupam-se da produção de alto valor agregado; os periféricos, fabricam bens de baixo valor e fornecem commodities e matérias-primas para a produção de alto valor dos países centrais; e, por fim, os países da semiperiferia ora comportam-se como centro para a periferia, ora como periferia para os Estados centrais, tendo um papel intermediário (Martins, 2015).

4 A opção, aqui, pelo termo “decolonial” e não “descolonial” é terminológica e relacionada com o que defende Catherine Walsh (2009), ao utilizar o “decolonial”, pois o prefixo “des” indicaria a tentativa de superação do colonialismo e sua intenção é justamente marcar a existência do colonial. Para Walsh (2009, p. 14-15), “suprimir o ‘s’ e nomear ‘decolonial’ não é promover um anglicismo. Pelo contrário, é marcar distinção com o significado em espanhol do ‘des’”. Ou seja, o que se pretende é “desarmar, desfazer ou reverter o colonial”; isto é, refutar a ideia de “passar de um momento colonial para um não colonial”, “como se fosse possível que seus padrões e marcas deixassem de existir, numa ruptura automática”. Dessa forma, “a intenção, pelo contrário, é sinalizar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, surgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua no qual podemos identificar, visibilizar e encorajar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas” (Walsh, 2009, p. 14-15, tradução nossa).

contribuindo para a renovação analítica das Ciências Sociais e das Humanidades latino-americanas do século XXI.

Acerca dessa renovação de pensamento, Quintero, Figueira e Elizalde (2019), no artigo “Uma breve história dos estudos decoloniais”, mapeiam que, a partir do final da década de 1980, as pesquisas de Quijano passaram a questionar as estruturas de colonialidade, por meio da revisão da constituição histórica da modernidade e de suas transformações na América Latina; tais discussões entenderam a categoria *colonialidade* como o reverso da modernidade. A *colonialidade do poder* é um conceito desenvolvido originalmente por Quijano, em 1989, e amplamente utilizado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade. Ele exprime uma constatação simples: a de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não terminaram com a derrocada do colonialismo. A expressão “colonialidade do poder” designa, em vista disso, um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. As zonas periféricas se mantêm numa situação colonial, ainda que já não

estejam sujeitas a uma administração colonial. Ou seja, de acordo com Quijano (2005), enquanto o colonialismo se refere ao vínculo de dominação social, política e cultural que os europeus exerceram sobre os países e povos que “dominaram” ao redor do mundo, a colonialidade diz respeito à compreensão da permanência da estrutura de poder colonial até os dias de hoje, mesmo séculos após o fim das colônias com os seus processos de independência. Países que um dia foram colonizados ainda sofrem os efeitos da dominação colonial, como a racialização e o eurocentrismo, que compõem as relações de produção. Outro ponto fundamental desse pensamento é o de que a modernidade estaria “intrinsecamente associada à experiência colonial” (Maldonado-Torres, 2007, p. 84), quer dizer, não existe modernidade sem colonialidade. Além disso, não poderia haver uma economia-mundo capitalista sem as Américas. Por esses motivos, é possível afirmar que, apesar da descolonização, a colonialidade continua presente nas Américas. É a partir daí que surge a necessidade de existir uma mobilização que se oponha ao modelo vigente, no caso, a vertente decolonial.

Com base nesses entendimentos fundamentais, o conceito de *colonialidade* foi estendido para outros âmbitos que não só o do poder. Em linhas gerais, as análises têm enfatizado uma tripla dimensão da colo-

nialidade: do poder, do saber e do ser, mas não só.<sup>5</sup> Para Quintero, Figueira e Elizalde (2019), a colonialidade do saber estaria representada pelo caráter eurocêntrico do conhecimento moderno e a sua articulação, às formas de dominação colonial/imperial. Essa categoria conceitual refere-se especificamente às formas de controle do conhecimento associadas à geopolítica global traçada pela colonialidade do poder. Nesse sentido, o eurocentrismo funciona como um *locus* epistêmico de onde se construiu um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos. Isso se manifesta, por exemplo, no caso de o Norte Global produzir as bases teóricas do conhecimento e o Sul ser visto como objeto e/ou estudo de caso, não como produtor de epistemes.

A colonialidade do ser, proposta por Nelson Maldonado-Torres (2020), entende a modernidade como uma

---

5 Soma-se a essa tríade, outros tipos de interpretações da colonialidade, como a colonialidade da natureza que procura tratar sistematicamente a questão ecológica, considerando a dimensão ambiental nos padrões de conformação da colonialidade. Ou seja, essa linha busca entender de que maneira a natureza é afetada pela colonialidade, uma vez que ela é vista como um espaço subalterno passível de ser explorado ou modificado conforme as necessidades do regime de acumulação capitalista vigente (Ballestrin, 2013).

conquista permanente, na qual o constructo “raça” vem justificar a prolongação da não ética da guerra, o que possibilita o avassalamento total da humanidade do outro. O autor aponta a relação entre a colonialidade do saber e do ser, sustentando que é com base na centralidade do conhecimento moderno que se pode produzir uma desqualificação epistêmica do outro. Tal desqualificação representa uma tentativa de negação ontológica. A colonialidade do ser como categoria analítica viria revelar o *ego conquiro* que antecede e sobrevive ao *ego cogito* cartesiano, pois por trás do enunciado “penso, logo existo” oculta-se a validação de um único pensamento (os outros não pensam adequadamente ou apenas não pensam) que delimita a qualidade de ser (se os outros não pensam adequadamente, eles não existem ou sua existência é dispensável) (Quintero; Figueira; Elizalde, 2019). Dessa forma, não pensar em termos modernos se traduz no não ser e, mais do que isso, torna-se uma justificativa para a dominação e a exploração do outro que “não é”.

No artigo “América Latina e o giro decolonial” (2013), Luciana Ballestrin chama a atenção para o fato de que uma questão importante não povoa o imaginário do Grupo Modernidade/Colonialidade, a saber: a discussão sobre o Brasil. Para ela, esse é um ponto problemático, já que a colonização portuguesa – a mais duradoura empreitada da colonização europeia

– trouxe especificidades ao caso brasileiro em relação ao resto da América, embora o Brasil também tenha passado pelas mazelas coloniais e as riquezas exploradas aqui tenham contribuído para a construção do mundo moderno capitalista, bem como o país esteja sofrendo ainda as consequências do processo colonial, como a racialização, o eurocentrismo e a posição periférica no mundo globalizado. Apesar disso, o Brasil é entendido quase como uma realidade apartada da realidade latino-americana no que diz respeito ao Grupo Modernidade/Colonialidade. Acerca disso, Ballestrin (2013) aponta como significativo o fato de não ter nenhum pesquisador brasileiro associado ao grupo. Para a autora, isso se explicaria por dois motivos: primeiro, o “complexo de Colombo”, no qual a modernidade é pensada com base na primeira viagem de Cristóvão Colombo, tornando-se, então, continente americano, em 1492; e, segundo a questão de processos de colonialidade e subimperialismos dentro próprio continente, em que se fala abertamente dos Estados Unidos, mas se entende também o Brasil como promotor desses processos em relação aos países da América do Sul.

No caso da historiografia brasileira, especificamente, é notória a aderência dela aos modelos interpretativos europeus, principalmente em relação

à Escola dos Annales e aos estudos neomarxistas. No entanto, como buscou demonstrar o historiador brasileiro Rafael Trapp, no artigo “História, raça e sociedade: notas sobre a descolonização e historiografia brasileira” (2019), a historiografia brasileira tem se mostrado aberta às discussões pós-coloniais e decoloniais, repensando seus objetos e epistemes de forma interdisciplinar. Segundo o autor, ações afirmativas que colocaram, desde o início de 2000, um grande contingente de estudantes negros nas universidades públicas e iniciativas como a Lei nº 10.639/2003, que firmou a obrigatoriedade do estudo de história e cultura afro-brasileira nos sistemas de ensino da educação básica – cujos conteúdos devem abranger “estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (Brasil, 2003) – criaram uma atmosfera político-intelectual para uma revisão da história brasileira em suas relações étnico-raciais. Desse modo, diversos autores têm questionado a colonização do pensamento dentro das universidades, nos currículos escolares e nos livros didáticos e elaborado formas de romper com essa visão de mundo. Para a teórica da educação, Nilma Lino Gomes (2012), a possibilidade

de acesso ao ensino superior contribuiu tanto para que sujeitos antes invisibilizados chegassem às universidades como também seus conhecimentos, vivências e demandas políticas geraram questionamentos acerca dos “currículos colonizados e colonizadores” (Gomes, 2012, p. 99).

Diante dos conceitos apresentados e buscando pensar em que medida o conhecimento e os questionamentos produzidos nas universidades e no campo teórico servem de base para se pensar e implementar políticas públicas no Brasil, algumas considerações podem ser elaboradas acerca da recente publicação da Portaria Iphan nº 135/2023, no que diz respeito às reminiscências históricas e à valorização ou não de saberes oralizados, modos de vidas e memórias no reconhecimento do patrimônio cultural.

TRANSFORMAÇÕES DO ENTENDIMENTO DE REMINISCÊNCIAS  
HISTÓRICAS E PROPOSIÇÕES DA PORTARIA IPHAN Nº  
135/2023

A noção de reminiscências históricas é central na construção do artigo 216, §5º, da Constituição Federal de 1988: “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, [2024]). Nesse sentido, ao analisar a Portaria Iphan

nº 135/2023, toma-se como ponto de partida tal noção, uma vez que sua abordagem precede e determina a efetivação desse direito constitucional aos povos de quilombo. De antemão, vale compreender que, no âmbito do Iphan, as primeiras discussões e definições documentadas acerca do que se deveria entender por reminiscências históricas se deram no contexto do tombamento dos “Remanescentes do Antigo Quilombo do Ambrósio”, assim inscrito no Livro do Tombo Histórico. O reconhecimento desse bem como patrimônio cultural se deu em 2002 e é, até hoje, o único quilombo tombado cujo fundamento é do artigo 216, uma vez que o tombamento da Serra da Barriga é anterior ao texto constitucional e não entra na categoria de Patrimônio Quilombola<sup>6</sup> pelo Iphan.

Assim, os documentos contidos nos autos do processo do tombamento do Quilombo do Ambrósio são fundamentais para a compreensão da ideia de reminiscências históricas que pautou o reconhecimento do bem

---

6 O bem Serra da Barriga, parte mais alcantilada foi inscrito no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, sendo classificado, na relação dos bens tombados pelo Iphan, como Patrimônio Natural. O trabalho da arquiteta Joelma Farias Silva de Cornejo, servidora do Iphan na superintendência de Alagoas, crítica tal categorização, uma vez que os valores que se evidenciam cotidianamente são os valores histórico-culturais, e não a sua biodiversidade, tirando do centro todo o conjunto de reivindicações que embasam o processo de tombamento (Cornejo, 2020).

cultural. Destacam-se os estudos realizados pela equipe de pesquisadores e arqueólogos do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bem como o Parecer Iphan nº 47/1998, formulado por técnicos do antigo Departamento de Proteção (Deprot), correspondente a uma das divisões do atual Departamento de Patrimônio Material (Depam). É nesse parecer que se encontram explicitadas as seguintes definições:

Os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos são áreas onde existem vestígios materiais da ocupação quilombola. Por ocupação quilombola entende-se as comunidades autoexcluídas da sociedade nacional durante o período colonial até a abolição da escravatura, formados originalmente por negros escravos fugidos das áreas urbanas ou rurais onde existiam práticas de exploração escravista (Brasil, 1998a, p. 7-8, grifo nosso).

Conforme o destacado, há duas definições que merecem atenção: a de reminiscências históricas, em sua rígida relação com os vestígios materiais; e a de ocupação quilombola como comunidade autoexcluída da sociedade e que deixou de existir a partir da abolição da escravatura. Em primeiro lugar, é válido salientar que, nas muitas páginas desse processo de tombamento, nota-se o destaque que a documentação atribui à nomenclatura

“sítio arqueológico”, que, ao longo da construção textual, vai sendo evidenciada e destrinchada por meio de exemplos de vestígios arqueológicos encontrados, suas tipologias e suas relações com o período da escravização no Brasil. O enfoque da definição de reminiscências históricas se dá no caráter material e a narrativa salientada é a do Quilombo do Ambrósio como “um ‘sítio modelo’, cuja pesquisa poderá permitir o desenvolvimento de uma metodologia a ser adotada não apenas a outros sítios de Minas Gerais, como para outros estados, permitindo, com isto, uma aplicação plena dos artigos constitucionais” (Brasil, 1998b). Percebe-se que a linha argumentativa que estava se construindo baseava-se no entendimento de que o tombamento constitucional se aplica àqueles quilombos nos quais podem ser encontrados vestígios materiais de uma ocupação pretérita.

Sobre esse aspecto, é importante que fique claro que a leitura e a análise que aqui vêm sendo construídas não têm o objetivo de desconsiderar os estudos arqueológicos pura e simplesmente ou, ainda, que sejam ignorados os bens materiais presentes nos quilombos. A compreensão que se busca enfatizar é a de que há todo um universo de complexidades que constroem as comunidades negras urbanas e rurais que não se esgotam na materialidade. Em outras palavras, a materialidade é apenas uma das esferas que devem compor o reconhecimento cultural nesses territórios, em grande medida ocupados

por comunidades que atualizam cotidianamente suas memórias e ancestralidades.

À vista disso, questiona-se a segunda definição anteriormente destacada, qual seja, a de ocupação quilombola. Na visão explicitada no Parecer Deprot nº 47/1998, os quilombos não mais existem; tais comunidades teriam se dispersado imediatamente após 13 de maio de 1888 com o ato da assinatura da Lei Áurea, passando, assim, a incorporar a sociedade brasileira, uma vez que, até então, eram autoexcluídas. Primeiramente, é necessário afirmar que tais narrativas se tratam de rupturas que alimentam apagamentos não apenas à temática quilombola como às configurações de uma sociedade racista que passava a se estruturar em fins do século XVIII.<sup>7</sup> De modo a complexificar a formação e a sobrevivência das comunidades quilombolas, o historiador Flávio dos Santos Gomes (2015) afirma que (I) a formação desses agrupamentos não deriva apenas das fugas e insurreição de pessoas negras escravizadas; (II) embora ocultos no espaço, como uma forma de se protegerem da repressão do colonialismo, esses agrupamentos possuíam

---

7 Segundo a historiadora Sílvia Hunold Lara (2007), o racismo pode ser considerado uma marca a partir dos processos de liberdade de pretos e pardos que, “do ponto de vista dos brancos livres, os homens e mulheres que haviam conseguido sair da escravidão só produziam desordens e insolências. Por isso mesmo eram cada vez mais estigmatizados” (Lara, 2007, p. 280).

estratégias de mobilidade e formações de redes que foram essenciais para sua sobrevivência; e (III) os quilombos deixaram de figurar nos registros policiais, dissolveram-se em formas de vida camponesa, mas também foram apagados na ausência das políticas públicas.

A exclusão, a invisibilização e a estigmatização dos povos de quilombos não foram produzidas pelas próprias comunidades, mas sim por toda uma lógica colonial que, em um primeiro momento, era representada pelos senhores de escravos e, ao longo do tempo, continuou a encontrar representantes nas instituições da sociedade brasileira. Essas lógicas mantenedoras da chamada modernidade/colonialidade remetem ao que o filósofo Maldonado-Torres (2020) afirma acerca da colonialidade como “uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política” (Maldonado-Torres, 2020, p. 28).

Por essa lógica, e no tocante à temática patrimonial, o combate às estruturas da modernidade/colonialidade passa por uma reformulação na maneira como os quilombos foram caracterizados na documentação do Iphan, cujo lugar a eles reservado foi o da sujeição. Tal afirmativa se justifica, pois não só o Quilombo do Ambrósio foi considerado sítio exemplar no contexto do tombamento constitucional de quilombos como

o Parecer Deprot nº 47/1998, e suas conceituações, foi tido como referência para a condução de outros processos da mesma natureza. Até 2023, 18 processos de tombamento de quilombos aguardavam resolução, porém 11 deles foram abertos no mesmo período em que estavam sendo elaboradas as discussões do caso do Quilombo de Ambrósio, ainda na década de 1990. Reservadas as singularidades de cada um desses processos, é importante destacar que todas as situações eram relativas a territórios ocupados por remanescentes de quilombos, cujo encaminhamento foi o de arquivamento, haja vista não haver comprovação material que permitisse observar a existência de reminiscências históricas (Cheibub, 2015).

Após a formulação do Parecer Deprot nº 47/1998 e a efetivação do tombamento dos Remanescentes do Quilombo do Ambrósio, outros estudos e debates foram empreendidos por técnicos e pesquisadores do Patrimônio Cultural, dentro e fora da instituição, que reforçaram a necessidade de revisão das formulações postuladas (Brasil, 2011; Cheibub, 2015; Pereira, 2019; Vaz, 2014). No que diz respeito à noção de reminiscências históricas, parece ser consenso que havia, em diversos momentos, a necessidade de ampliação da definição, de modo a abarcar a diversidade das comunidades de quilombo em suas referências materiais e imateriais em consonância com suas

histórias de resistência e sua memória ancestral. Todavia, foi somente com a publicação da Portaria Iphan nº 135/2023 que outra noção de *reminiscências históricas dos antigos quilombos* foi firmada institucionalmente. O artigo 3º desse instrumento regulamentador define o que deve ser considerado por documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, para fins do tombamento constitucional. Assim, consta:

Art. 3º Para fins desta Portaria, consideram-se documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos:

I – sítios ocupados por remanescentes das comunidades de quilombos detentores de referências culturais materiais ou imateriais, nos quais se produzem e reproduzem práticas culturais vigentes;

II – sítios não ocupados por remanescentes das comunidades de quilombos que são detentores de vestígios materiais referentes à sua memória; e

III – documentos detentores de referências à memória de comunidades de quilombos (Brasil, 2023).

Percebe-se, em primeiro lugar, que os documentos e os sítios detentores das reminiscências históricas podem se referir a três fatores distintos, quais sejam os sítios ocupados pelos remanescentes das comunidades de quilombos; os sítios não ocupados, mas detentores

de vestígios materiais; e os documentos com referências à memória das comunidades. Todas as três definições possuem um aspecto em comum: fazem referência à identidade e à memória das comunidades quilombolas. Está aqui, pois, a definição de reminiscências históricas dos antigos quilombos; aquelas referências culturais que, sendo materiais ou imateriais, remetem às práticas desses povos ou, por não se tratar de território ocupado atualmente, remetem à memória desses grupos.

Se antes a existência dos vestígios materiais era condição *sine qua non* para a configuração daqueles sítios cujo direito constitucional lhes estaria reservado, a condição agora está colocada sobre as noções de identidade e de memória. Isso se dá, na construção do documento, junto da apropriação da ideia de remanescentes das comunidades de quilombos, com a explicitação de princípios que se comprometem com a visão, os saberes e as formas cosmológicas com as quais as comunidades quilombolas se autoafirmam e se colocam no mundo. Dessa maneira, destaca-se o §1º, do artigo 3º, que define:

§ 1º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, certificados pela Fundação Cultural Palmares, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ances-

tralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil, 2023).

Ainda, o princípio primeiro da Portaria, denominado por princípio da humanização, estabelece que a preservação do patrimônio quilombola deve considerar sua contribuição para “garantir a cidadania e a dignidade da pessoa humana e a construção do posicionamento cosmológico dessas comunidades e sociedades brasileiras” (Brasil, 2023). Logo em seguida, o segundo princípio trata da autoidentificação, da autodeterminação e do autorreconhecimento das comunidades remanescentes, em diálogo direto com o Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação das comunidades dos quilombos, e com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho em 1989.

As premissas referenciadas em sua relação com a noção ampliada de reminiscências históricas dos antigos quilombos representam significativa mudança na abordagem e na narrativa patrimonial que se pode construir acerca desses povos. Desse modo, há um deslocamento do enfoque antes atribuído muito mais aos resquícios da escravidão para uma valorização dos sentidos de liberdade e de resistência que estão presentes na

história, nas práticas e nos saberes dos grupos. Em diálogo com os debates decoloniais, sobretudo com as teorias de Nelson Maldonado-Torres (2020) acerca da colonialidade do ser, pensar em autoatribuição é permitir que as comunidades quilombolas digam sobre o que as constitui, sobre suas subjetividades e sua localização no tempo e no espaço. Ou seja, tratar de autoatribuição é falar sobre os elementos considerados na construção dessas identidades e não mais sob a ótica do colonizador que, para esse autor, captura e explora a visão e os demais sentidos, que são meios pelos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo.

Um ponto fundamental do alargamento da ideia de reminiscência e o que passa a ser reconhecido como antigos quilombos com base na Portaria Iphan nº 135, é a ampliação das formas de legitimação e de pertencimento. Para tanto, a Portaria é constituída por 17 princípios norteadores, dos quais são destacados aqui, além dos já mencionados, *dois princípios* (princípios IV e XVII) para que seja elaborada uma análise mais detalhada no que diz respeito aos alargamentos de entendimentos e à construção de uma política mais inclusiva de declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

O princípio IV da resignificação entende que: “[...] constantemente, novos significados serão atribuídos ao patrimônio cultural, que, em consequência, deverá ser

entendido para além de um registro do passado ainda existente” (Brasil, 2023). Ao abrir a possibilidade para as dinâmicas de significados que compõem as comunidades em sua relação com o patrimônio cultural, a Portaria nº 135 se abre para dinâmicas de construção e mutações de saberes que não são mais aquelas focadas na materialidade como prova de existência. Ou melhor, quando o reconhecimento, pelo tombamento, centraliza-se somente na materialidade como vestígio comprobatório de um modo de vida, ele está reproduzindo um modelo interpretativo que é caro ao conhecimento científico europeu e que desconsidera outras visões de mundo. Nesse sentido, entende-se, aqui, que a Portaria nº 135 traz uma ampliação em relação à lógica científica colonial de um conhecimento que hierarquiza e valoriza a comprovação documental material. No mais, uma vez que tal entendimento está formalizado por meio de uma Portaria, isso sistematiza e consolida ainda mais a prática institucional do Iphan, que tem buscado enfatizar, como destaca Augusto Arantes (*apud* Campos, 2020), as diversas naturezas dos bens culturais, principalmente levando em consideração os grupos que atribuem sentido a esses bens.

Para tanto, o princípio do reconhecimento da oralidade como forma legítima de produção documental de um reconhecimento patrimonial (princípio XVII) demonstra um avanço bastante significativo da Portaria nº 135:

reconhecimento da centralidade dos testemunhos orais como fontes legítimas de documentação das referências culturais transmitidas ao longo do tempo, já que evidenciam a coletividade das memórias e sinalizam a vitalidade das comunidades tradicionais, de suas tradições, bem como expressam a autonomia de seus membros na construção da narrativa de suas trajetórias históricas e dos usos e sentidos atribuídos aos territórios a elas associados (Brasil, 2023).

Argumenta-se, assim, que identificar a oralidade como forma legítima para o reconhecimento patrimonial, além de significar um processo de escuta das comunidades interessadas e detentoras do bem cultural em questão, possibilita a produção de mais informações sobre os bens e considera as dinâmicas e as peculiaridades de transmissão de saberes, construção de memórias, sentidos e afetos que não são transmitidos em documentos escritos ou materiais, garantindo a autonomia das comunidades na elaboração das narrativas sobre si mesmas. Em acréscimo, o saber oralizado diz respeito a outras formas de construção e transmissão de conhecimentos que foram desvalorizadas pelo pensamento colonial moderno em relação a formas tidas como legítimas e críveis de produção de conhecimento. Nesse sentido, romper com os reconhecimentos patrimoniais embasados em evidências e provas materiais, sejam elas escritas ou não, é também quebrar com uma lógica da colonialidade

do saber. Todavia, considera-se que tal rompimento só é possível com a somatória de dois fatores: o posicionamento dos grupos interessados como papel central nos reconhecimentos patrimoniais mais a valorização da oralidade como forma legítima de reconhecimento.

Para tanto, cabe ainda chamar a atenção para outro ponto importante da Portaria nº 135, a saber: o seu amparo explícito na ideia de referência cultural. Ou seja, nos “sentidos e valores, de importância diferenciada, atribuídos aos diversos domínios e práticas da vida social (festas, saberes, modos de fazer, ofícios, lugares, formas de expressão, artes, narrativas orais, paisagens, elementos da natureza, edificações, objetos etc.)” (Brasil, 2023) e que, por conta disso, “constituem-se em marcos de identidade e memória para determinados grupos sociais” (Brasil, 2023). Ao colocar a noção de referência cultural como base nos reconhecimentos patrimoniais de quilombos, a Portaria nº 135 orienta o protagonismo desses reconhecimentos nas comunidades detentoras. Ou melhor, enquanto o Decreto-Lei nº 25/1937, que instituiu o tombamento de bens culturais materiais como forma de proteção, enfatiza o papel do Estado como agente principal de reconhecimento patrimonial, sendo o reconhecimento compulsório e de ofício formas legitimadas de tombamento, a Portaria nº 135 coloca como base o papel da participação social e a valorização de saberes oralizados.

Desse modo, a ideia de referência cultural se torna uma noção legitimadora do que é importante, referência e portador de sentido para as comunidades quilombolas.

Diante do exposto, defende-se, aqui, que tais princípios e definições da Portaria nº 135 apresentam avanços na forma de entender os documentos e os sítios de detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. O que resta daqui para frente é pensar na implementação da Portaria e em qual será a efetividade dessa política pública de preservação do patrimônio cultural quilombola, para que os direitos mencionados na Constituição Federal sejam garantidos.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas análises construídas neste artigo, nota-se dois momentos importantes: a postura assumida pelas comunidades de quilombos ao se apropriarem da categoria de remanescentes e a postura assumida pelo Iphan ao tomar tais percepções como premissa humanizadora. Por um lado, compreende-se o “ser quilombola” com o comprometimento em recriar as potencialidades e em olhar para os seus modos de vida de forma a ressignificar o que foi massacrado da identidade ao longo de um percurso histórico. Na apropriação da categoria “remanescentes de quilombos”, as comunidades assumem o

papel de intérpretes e de produtoras do conhecimento acerca do próprio mundo. Trata-se de questionar a posição de ser estranho a si mesmo; traduz-se nessa nova construção de subjetividade a reafirmação de ocupação do lugar desses grupos e de seu repertório cultural no campo das políticas públicas diante dos demais agentes. Do outro lado, acredita-se que a instituição assume uma postura também decolonial de reconhecer as comunidades em seus outros espaços e tempos formadores de identidades e de referências culturais que também devem ser reconhecidos como patrimônio cultural do Brasil.

Romper com a colonialidade é alinhar-se com novas posturas assumidas em direção ao reconhecimento da memória e da identidade que não mais dizem respeito aos subalternos, mas àqueles que são sujeitos de direitos e produtores de saberes. Assim, romper com a colonialidade do ser também é romper com a colonialidade do poder e a colonialidade do saber, de modo que não apenas compreende-se os sujeitos em suas subjetividades como também se reconhece que seus saberes são legítimos. A Portaria Iphan nº 135 simboliza significativo avanço institucional no reconhecimento dessa perspectiva e necessita ter continuidade em práticas igualmente decoloniais.

## Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 25 de jan. 2024.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2024]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 25 jan. 2024.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: Casa Civil, 2003. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm#](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm#). Acesso em: 10 fev. 2024.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Parecer Deprot/Iphan nº 47 de 1998. Proposta de definição de sítios e documentos detentores de reminiscências históricas de antigos quilombos. Brasília, DF: Iphan, 1998a.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria do Iphan nº 135, de 20 de novembro de 2023. Dispõe sobre a regulamentação

do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme o previsto no art. 216, §5º da Constituição da República Federativa do Brasil, no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan e cria o Livro Tombo de Documentos e Sítios Detentores de Reminiscências Históricas de Antigos Quilombos. Brasília, DF: Iphan, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/centrais-de-conteudo/legislacao/atos-normativos/2023/portaria-iphan-no-135-de-20-de-novembro-de-2023>. Acesso em: 13 dez. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Processo nº 01450.009954/2011-11. Grupo de Trabalho interdepartamental e interdisciplinar para a adoção de procedimentos relacionados às comunidades de quilombos. Brasília, DF: Iphan, 2011.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Processo nº 1.428-T-98. Tombamento das Reminiscências Históricas do Antigo Quilombo do Ambrósio, Ibiá – MG. Processo digitalizado. Brasília, DF: Iphan, 1998b.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. *Proposições para o patrimônio cultural*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

CASTILHO, Natalia Martinuzzi. *Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaúin Herrera Flores*. Dissertação

(Mestrado em Direito) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013.

CHEIBUB, Michelle de Carvalho. *Patrimônio cultural e comunidades remanescentes de quilombos: direitos culturais e instrumentos de proteção do IPHAN*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, DF, 2015.

CLEROT, Pedro Gustavo Morgado. *Referência cultural: uma retórica da descoberta nas políticas de patrimônio cultural*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2019.

COLAÇO, Thais Luzia. *Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99625/VD-Novas-Perspectivas-FINAL-02-08-2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 jan. 2024.

CORNEJO, Joelma Farias Silva de. *O patrimônio como campo de disputa: Serra da Barriga e a fragmentação dos instrumentos de reconhecimento de bens culturais*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

GOMES, Nilma Lino. *Movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

Gomes, Flávio dos Santos Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil / Flávio dos Santos Gomes. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012.

LARA, Sílvia Hunold. A multidão de pretos e mulatos. In: LARA, Sílvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 126-172.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-53.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167.

MARTINS, José Ricardo. Immanuel Wallerstein e o sistema-mundo: uma teoria ainda atual? *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, [s. l.], n. V, p. 95-108, dez. 2015.

Disponível em: <http://iberoamericasocial.com/immanuel->

wallerstein-e-o-sistema-mundo-uma-teoria-ainda-atual/.

Acesso em: 20 jan. 2024.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira.

*In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218. (Coleção Sankofa).

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. Os esquecimentos da memória: o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública. 2019. 350 f., Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concha. Uma breve história dos estudos decoloniais. São Paulo: MASP Afterall, 2019. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QEILhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2024.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. *Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2014.

SANT’ANNA, Márcia. O projeto MAMNBA: contexto político institucional, desdobramentos conceituais e técnicos. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v.

28, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anaism/p/a/hQpHcrqymh4qqsPBNf8LjWG/?lang=pt>. Acesso em: 31 de jan. 2024.

SANT'ANNA, Márcia; FERREIRA, Bruna; TOZI, Desirée. Em defesa de um mundo diferenciado: entrevista com Olympio Serra. In: SANT'ANNA, Marcia; QUEIROZ, Hermano (org.). *Em defesa do patrimônio cultural: percursos e desafios*. Vitória: Milfontes, 2021. p. 205-246.

SEGATO, Rita. Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder. In: SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 43-83.

TRAPP, Rafael. História, raça e sociedade: notas sobre a descolonização e historiografia brasileira. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 52-78, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/59414>. Acesso em: 1 mar. 2024.

VAZ, Beatriz Accioly. *Quilombos e patrimônio cultural: reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, abr. 2006.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar: Ediciones Abya-Yala, 2009. p. 14-15.