

**CONTRAPONTO ACERCA DA TEORIA DECOLONIAL: EM BUSCA DO QUE
FOI NEGADO AO NEGRO**

**CONTRAPONTO SOBRE LA TEORÍA DECOLONIAL: EN BUSCA DE LO QUE FUE
NEGADO AL NEGRO**

**COUNTERPOINTS ABOUT DECOLONIAL THEORY: IN SEARCH OF WHAT WAS
DENIED TO THE BLACK MAN**



Douglas Manoel Antonio de Abreu Pestana SANTOS¹
e-mail: dpestana@usp.br

Como referenciar este artigo:

SANTOS, D. M. A. de A. P. Contrapontos acerca da teoria decolonial: em busca do que foi negado ao negro. **Rev. Sem Aspás**, Araraquara, v. 14, n. 00, e025012, 2025. e-ISSN: 2358-4238. DOI: 10.29373/sas.v14i00.19834



| **Submetido em:** 21/11/2024
| **Revisões requeridas em:** 11/11/2025
| **Aprovado em:** 20/11/2025
| **Publicado em:** 29/12/2025

Editor: Prof. Dr. Carlos Henrique Gileno
Editor Adjunto Executivo: Prof. Dr. José Anderson Santos Cruz

¹ Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP – Brasil. Mestre e Doutor em Educação, atua como pesquisador colaborador na Cátedra Otavio Frias Filho de Estudos em Comunicação, Democracia e Diversidade, vinculada ao Instituto de estudos avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP).

RESUMO: O presente artigo analisa a contribuição da categoria conceitual e da dimensão pedagógica do cinema negro para o campo da teoria decolonial. Ao longo do texto, discutem-se os fundamentos teóricos da modernidade, o processo de colonização epistêmica e suas implicações na ontologia dos sujeitos colonizados. Parte-se do entendimento de que a teleologia do cinema negro consiste na afirmação positiva do afrodescendente enquanto maioria historicamente minorizada, em oposição à hegemonia imagética euro-heteronormativa que sustenta hierarquias raciais, culturais e simbólicas. O estudo destaca a ressignificação dos olhares e das narrativas como elemento central de práticas antirracistas, articulando o cinema negro como espaço pedagógico e político. Sob uma perspectiva decolonial, o artigo também enfatiza o *esperançar* como prática coletiva que emerge em contextos cotidianos, escolares e comunitários, contribuindo para processos de ruptura da subalternização de povos e culturas.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria decolonial. Negro. Cinema negro. Negação histórica.

RESUMEN: Este artículo analiza la contribución de la categoría conceptual y de la dimensión pedagógica del cine negro al debate de la teoría decolonial. A lo largo del texto se presentan los fundamentos teóricos de la modernidad, el proceso de colonización epistémica y sus implicaciones en la ontología de los sujetos colonizados. Se sostiene que la teleología del cine negro reside en la afirmación positiva del afrodescendiente como mayoría históricamente minorizada, en contraposición a la hegemonía imagética euro-heteronormativa que reproduce jerarquías raciales y simbólicas. El estudio destaca la resignificación de las miradas y narrativas como base de prácticas antirracistas, comprendiendo el cine negro como un espacio pedagógico y político. Desde una perspectiva decolonial, también se aborda el *esperanzar* como práctica colectiva que emerge en contextos cotidianos y educativos, contribuyendo a procesos de ruptura de la subalternización de pueblos y culturas.

PALABRAS CLAVE: Teoría decolonial. Negro. Cine negro. Negación histórica.

ABSTRACT: This article examines the contribution of the conceptual category and pedagogical dimension of Black cinema to decolonial theory. The discussion addresses the theoretical foundations of modernity, the process of epistemic colonization, and its implications for the ontology of colonized subjects. Black cinema is understood as oriented toward the positive affirmation of African descendants as a historically minoritized majority, challenging the Euro-heteronormative imagetic hegemony that sustains racial and symbolic hierarchies. The study emphasizes the re-signification of gazes and narratives as central to antiracist practices, positioning Black cinema as both a pedagogical and political space. From a decolonial perspective, the article also highlights hope as a collective practice that emerges from everyday, educational, and community contexts, contributing to processes aimed at disrupting the subalternization of peoples and cultures.

KEYWORDS: Decolonial theory. Black. Black cinema. Historical negation.

Notas introdutórias sobre a decolonialidade

É urgente refletir sobre a ideia de modernidade enlaçada no processo de colonização epistêmica cultural negra e de suas relações com a ontologia dos sujeitos afrodescendentes existentes em minoria iberoásio-afroameríndia colonizados em tantas instâncias.

É necessário jogar luz sobre como as desigualdades se constituem no presente tempo, lutas e denúncias contra o racismo, com olhares à justiça social e reparações de uma série de exclusões e apropriações de ordem cultural que foram impostas aos negros que historicamente se mantiveram (ou ainda no presente) às margens da participação sociopolítica como um direito à *cidadania inclusiva* e aqui frisamos a sua identidade.

Por *cidadania inclusiva* entendemos como a possibilidade de abrir espaços para um trabalho compartilhado entre educação e desenvolvimento inclusivo, no dialogar criticamente sobre questões de discriminação e preconceito. Frente ao exposto, Skovsmose (2023, p. 24) nos indaga “*why are some groups of people more visible in the magazines than others? How do such priorities occur? Why do such priorities imply for perceptions of black people?*”².

Os termos *decolonialidade* e *descolonialidade* possuem ambos, em seus usos no campo da pesquisa educacional, uma polissemia caracterizada. Isso significa que ao mesmo tempo que encontramos diferenças no campo etimológico, podemos perceber uma diferenciação também no campo semântico.

Desse modo, à luz da formulação de Quijano (1992a), o conceito de decolonialidade emerge como uma negação epistêmico-ontológica da ideia de totalidade que sustenta o projeto moderno europeu. Tal noção de totalidade não se constitui como uma descrição neutra da realidade social, mas como uma operação histórica de poder que pretende universalizar uma experiência particular. A partir do processo de colonização europeia no chamado Novo Mundo, entre o final do século XV e o início do século XVI, estruturam-se dois eixos fundamentais do padrão moderno colonial de poder: a raça como princípio organizador das hierarquias sociais e a modernidade como narrativa legitimadora dessa ordem. Essas categorias passam a operar conjuntamente, produzindo uma leitura do mundo na qual os padrões éticos, estéticos, políticos e morais europeus são naturalizados como universais, enquanto outras formas de existência e conhecimento são subalternizadas ou negadas.

² “Por que é que alguns grupos de pessoas são mais visíveis nas revistas do que outros? Como é que essas prioridades ocorrem? O que é que essas prioridades implicam para as percepções dos negros?”.

Essa construção sustenta uma concepção de totalidade profundamente marcada por uma visão organicista da sociedade, entendida como um corpo homogêneo, dotado de um centro racional que governa suas partes periféricas. Conforme argumenta Quijano (1992a), essa perspectiva foi decisiva para a consolidação da ideia de totalidade social, pois permitiu pensar a sociedade como uma unidade coerente e funcional. No entanto, tal unidade é apenas aparente, uma vez que o ordenamento colonial nunca integrou plenamente os sujeitos colonizados a essa totalidade. Como o próprio autor enfatiza, a modernidade iluminista europeia restringiu as categorias de humanidade e sociedade aos povos considerados *ocidentais*, estendendo-as aos demais apenas de forma formal e sem efeitos concretos.

Assim, a decolonialidade não apenas questiona essa falsa universalidade, mas desestabiliza o próprio fundamento ontológico de uma totalidade que se constituiu pela exclusão sistemática de povos, saberes e modos de existência. Assim, por meio da negação de uma estrutura histórica previamente constituída para responder prioritariamente aos padrões econômicos, políticos e simbólicos europeus, emerge um movimento de oposição que busca reconstruir uma imagem historicamente interdita. Trata-se menos de restaurar uma identidade perdida e mais de produzir aquilo que nunca pôde existir, uma vez que foi sistematicamente impossibilitado pela hegemonia eurocêntrica e, em sua atualização contemporânea, euro-USA-cêntrica. Essa configuração é caracterizada por Quijano (1992a) como a díade racionalidade modernidade, entendida como um complexo cultural que se consolidou simultaneamente à dominação colonial europeia e foi instituído como paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o mundo. Conforme afirma o autor,

durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo (Quijano, 1992a, p. 14).

Tal universalização operou como fundamento epistêmico de uma hierarquização global que definiu quais saberes, corpos e existências seriam reconhecidos como plenamente humanos.

Todavia, segundo o próprio Quijano (1992a) o gesto de negação proposto pela decolonialidade não implica o abandono da ideia de totalidade em si, mas a crítica radical às imagens e pressupostos que a constituíram no interior da modernidade europeia. O autor sustenta que o enfrentamento da colonialidade exige o resgate, por parte dos sujeitos colonizados, de dois eixos centrais: a epistemologia e a ontologia, entendidas como campos historicamente expropriados.

Nesse sentido, afirma que:

no es necesario recusar toda idea de totalidad para desprenderse de las ideas e imágenes con las cuales se elaboró esa categoría dentro de la modernidad europea. Lo que hay que hacer es algo muy distinto: liberar la producción del conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad modernidad europea (Quijano, 1992a, p. 19).

A decolonialidade, portanto, configura-se como um processo de desconstrução epistemológica, política e ideológica da chamada Matriz Colonial de Poder, definida por Mignolo (2014) como o conjunto articulado de mecanismos de controle da economia, da autoridade, da natureza, da sexualidade, do gênero, da subjetividade e do conhecimento. Diferentemente das formulações clássicas de opressão em Marx ou Freire, a colonialidade do poder refere-se a um dispositivo estrutural inventado como condição de possibilidade da própria modernidade, inaugurado no contexto da expansão europeia a partir do século XV e sustentado por tecnologias de guerra, pela consolidação dos Estados nacionais e pela racialização da diferença como princípio organizador da ordem mundial.

Outro ponto que cabe destacar e, que se soma ao já exposto, refere-se ao objeto próprio da *decolonialidade*. Isso significa que se nos voltarmos ao conceito de matriz colonial de poder como descrito por Mignolo (2014) nota-se que o controle por parte de um grupo de poder sobre outro arrefece as relações socioculturais no interior das estruturas, levando a antagonismos e geração de ressignificações.

Dessa maneira, frente ao controle da economia por agentes específicos, como grupos empresariais e mercados transnacionais, emergem movimentos de contestação que buscam tensionar as estruturas materiais da colonialidade. De modo análogo, diante do controle histórico exercido sobre o gênero e a sexualidade, constituem-se os movimentos feministas, negros e LGBTQIAPN+, enquanto, no campo da subjetividade e da produção do conhecimento, consolidam-se as lutas pela decolonização epistêmica. Essas frentes não atuam de forma isolada, mas compõem um conjunto articulado de resistências à Matriz Colonial de Poder descrita por Aníbal Quijano (1992a). Nesse contexto, torna-se recorrente, sobretudo na última década, o uso da expressão *lugar de fala* em eventos científicos e publicações acadêmicas, a qual remete ao reconhecimento de que todo enunciado é produzido a partir de uma posição situada, atravessada por relações de poder, por condições históricas específicas e por experiências socialmente marcadas. Falar em lugar de fala, portanto, não se reduz a uma autorização individual, mas implica compreender que o conhecimento é inseparável do lugar social, político e histórico de onde se enuncia.

Nessa mesma direção, Nelson Maldonado-Torres (2007) aprofunda a reflexão inaugurada por Quijano ao propor o conceito de colonialidade do ser, ampliando o escopo da decolonialidade para além das dimensões do poder e do saber. Dialogando criticamente com a ontologia de Martin Heidegger, o autor sustenta que a colonialidade opera também no plano da experiência vivida, afetando a constituição ontológica dos sujeitos colonizados. Conforme afirma Maldonado-Torres (2007), se a colonialidade do poder diz respeito às formas modernas de exploração e dominação e a colonialidade do saber se relaciona ao papel da epistemologia na reprodução de regimes coloniais de pensamento, a colonialidade do ser refere-se às marcas profundas da colonização na existência, na linguagem e na experiência cotidiana dos sujeitos. Trata-se, portanto, de compreender como a dominação colonial produz sujeitos desumanizados, ontologicamente inferiorizados, cuja existência é permanentemente questionada ou negada.

No que se refere à distinção entre os termos *descolonialidade* e *decolonialidade*, autores como Miglievich-Ribeiro e Romera (2018) assinalam que o primeiro tende a ser mobilizado como um processo de supressão de elementos considerados exógenos, com vistas à afirmação de uma suposta pureza cultural ou epistêmica. Já a perspectiva assumida neste trabalho filia-se à compreensão proposta por Quijano (1992a), que adota o termo decolonialidade para indicar um movimento crítico, relacional e histórico de enfrentamento à colonialidade, sem a ilusão de retorno a um estado originário não contaminado. A partir dessa opção teórica, podem ser delineadas quatro dimensões analíticas interdependentes: a decolonialidade do pensamento, a decolonialidade da formação político-ideológica, a decolonialidade da estrutura sociogeográfica e a decolonialidade ontológica.

No interior dessa abordagem, a decolonialidade do pensamento refere-se não apenas ao conjunto de valores culturais compartilhados por um grupo social, mas à sua própria epistemologia, construída nas interações históricas com outros grupos, muitas vezes em contextos de conflito e assimetria. O termo *sentimento*, nesse marco teórico, não designa emoções individuais, mas a capacidade de reconhecimento de pertencimento e de identificação coletiva. É esse conjunto de valores, tradições e referências simbólicas que orienta o que pode ou não ser feito, dito ou legitimado socialmente. Por essa razão, temas como representação, representatividade, multiculturalismo, indigenismo e gênero exigem, de modo incontornável, um debate político e moral, pois não se configuram como dados naturais ou universais da condição humana. Tratam-se, antes, de produções históricas e sociais que organizam regimes de visibilidade, reconhecimento e pertencimento, definindo modos específicos de ser, existir e habitar o mundo. Nessa perspectiva, toda formulação ideológica implica, por coexistência, uma

dimensão política, uma vez que os sistemas de valores e significações orientam práticas concretas de organização social. Assim, o estabelecimento ou a recusa de alianças políticas não apenas estrutura relações de poder, mas também intervém diretamente na configuração do espaço geográfico, produzindo centros, margens, fronteiras e zonas de exclusão.

É nesse horizonte que a ontologia se apresenta como passível de decolonialidade. Conforme argumenta Aníbal Quijano (1992a), embora o colonialismo político formal tenha sido superado, a relação entre a cultura europeia dita *ocidental* e as demais culturas permanece marcada por uma lógica de dominação colonial. Tal dominação não se limita a uma subordinação externa entre culturas, mas opera de maneira profunda por meio da colonização do imaginário dos sujeitos dominados, atuando em sua interioridade e integrando-se, em certa medida, à própria constituição de seus referenciais simbólicos. Desse modo, a colonialidade incide diretamente sobre a forma como os sujeitos percebem a si mesmos e ao mundo, interferindo na construção de sentidos, valores e identidades.

Isso implica reconhecer que a compreensão do sujeito enquanto *self* não é autônoma nem isolada, mas depende das condições político-ideológicas, sociogeográficas e, sobretudo, culturais nas quais se encontra inserido. Nessa tese, o vocábulo *self* será adotado para designar os aspectos ontológicos que emergem da experiência coletiva de um determinado agrupamento social, compreendendo o sujeito como resultado de relações históricas e estruturais. Assim, afirma-se que o *self* é constituído pela estrutura social ao mesmo tempo em que a reproduz e a transforma, evidenciando uma relação dialética na qual ontologia e organização social se co-implicam de forma contínua.

A construção da ideia de Modernidade

No ano de 1492, em pleno século XV, o navegador genovês Cristóvão Colombo, a serviço da Coroa de Castela e Aragão, comunicou às autoridades reais espanholas a chegada a terras até então desconhecidas pelos europeus, às quais atribuiu a denominação de *Novo Mundo*. Em carta endereçada à Isabel I de Castela, também conhecida como Isabel, a Católica, Colombo descreveu de forma minuciosa as características geográficas, naturais e humanas encontradas por sua frota, bem como as possibilidades econômicas e políticas que tais territórios poderiam oferecer à expansão do poder ibérico. Tal narrativa inaugura, no plano discursivo europeu, um marco fundacional da modernidade colonial, na medida em que transforma terras habitadas em espaços disponíveis à conquista, à exploração e à apropriação simbólica.

Alguns anos depois, em 1500, a Coroa portuguesa, já engajada no projeto de expansão ultramarina, financiou uma expedição marítima que, oficialmente, buscava alcançar as Índias por uma rota alternativa. Em decorrência de desvios de navegação, intencionais ou não, a frota comandada por Pedro Álvares Cabral avistou terras firmes no Atlântico Sul, correspondentes ao que hoje se reconhece como parte do território da *Abya Yala*. Esse encontro, longe de representar um acaso isolado, inscreve-se no movimento mais amplo de invenção da modernidade europeia, conforme argumenta Walsh (2018), e articula-se à emergência da ideia de raça como princípio organizador das relações sociais, políticas e econômicas impostas aos povos originários do continente americano.

Diante dessas novas terras, a lógica político-religiosa europeia passou a operar de forma decisiva. À época, ocupava o trono pontifício o papa Alexandre VI, também conhecido como Rodrigo de Borja, cuja atuação esteve profundamente vinculada aos interesses geopolíticos das monarquias ibéricas. Por meio da bula *Inter Coetera*, promulgada em 1493, o pontífice legitimou, sob o manto da autoridade divina, a divisão das terras situadas a oeste do meridiano estabelecido entre os reinos de Portugal e de Castela e Aragão. Mais do que um ato diplomático, tal documento instituiu as bases de uma colonização sacralizada, na qual a expansão territorial e econômica foi justificada como missão civilizatória e cristianizadora.

No plano interno europeu, o século XV foi marcado por profundas transformações sociais, políticas e econômicas. O declínio do sistema feudal, baseado na suserania e na vassalagem, deu lugar a processos de centralização do poder em torno de lideranças político-militares, que mais tarde se consolidariam nos regimes absolutistas. Paralelamente, intensificaram-se a fome, a pobreza e a criminalidade, enquanto a Igreja exercia forte controle sobre a moral, a espiritualidade e as concepções ontológicas, estabelecendo normas de conduta consideradas universais. Nesse contexto de crise e reconfiguração, tornava-se cada vez mais urgente a reorganização econômica e social dos reinos europeus.

É nesse cenário que se consolida a ideia de modernidade, entendida como ruptura com a ordem medieval e como afirmação do *novo* enquanto valor. A expansão ultramarina, associada à busca por novos territórios de compra, venda e produção, constitui um dos pilares desse processo, dando origem ao que se convencionou chamar de era moderna. Contudo, como assinalam Prado e Pellegrino (2020), a apropriação de novos territórios impôs aos reinos ibéricos dois desafios centrais: a necessidade de mão de obra e o investimento de capital. O primeiro foi enfrentado, segundo Aníbal Quijano (1992a), por meio da invenção da ideia de raça e de sua hierarquização, posteriormente legitimada pelo discurso teológico. O segundo foi

progressivamente solucionado mediante alianças comerciais e disputas entre potências europeias, envolvendo França, Inglaterra, Holanda e outros Estados emergentes.

É precisamente entre o final do século XV e o início do XVI que se consolida o processo denominado colonização. Entende-se aqui colonização como o movimento sistemático de invasão, apropriação territorial e supressão das culturas autóctones, orientado por interesses econômicos e sustentado pela violência material e simbólica. Para que tal processo se efetive, conforme Quijano (1992a), três elementos são indispensáveis: sujeitos submetidos à força, um território a ser apropriado e um objetivo econômico claramente definido. No contexto da América Latina, esses elementos manifestaram-se na tentativa de subordinação dos povos indígenas aos modos de produção e às formas de vida europeias, na expansão territorial viabilizada por avanços tecnológicos e expedições internas, e na centralidade da acumulação de capital como finalidade última da empresa colonial.

Nessa direção, é fundamental reconhecer que o território que hoje corresponde ao Brasil não era habitado por um grupo homogêneo, mas por uma multiplicidade de povos originários, com organizações sociais, políticas e culturais diversas. As relações entre esses grupos incluíam alianças, disputas e conflitos internos, o que desestabiliza leituras simplificadoras sobre a colonização e reforça a necessidade de compreender a *Abya Yala* como um espaço historicamente complexo, plural e profundamente marcado pela violência colonial.

Se considerarmos, por exemplo, as demais regiões que compõem o extenso Cone Sul e o conjunto do continente americano, Prado e Pellegrino (2014) evidenciam que o processo denominado *conquista* não incidiu sobre territórios vazios ou desprovidos de organização social. Segundo as autoras, quando os espanhóis chegaram à ilha caribenha denominada Hispaniola, em 12 de outubro de 1492, estima-se que o continente americano abrigasse cerca de 57 milhões e 300 mil habitantes. A região da Mesoamérica, correspondente ao atual território mexicano, apresentava a maior densidade populacional, com aproximadamente 21 milhões e 400 mil nativos, seguida pela região andina, com cerca de 11 milhões e 500 mil habitantes, pelas planícies da América do Sul, com 8 milhões e 500 mil indígenas, e, por fim, pela América do Norte, que apresentava população inferior à do Caribe e da América Central.

A partir desses dados, torna-se incontornável afirmar que as Américas não foram, em nenhum momento, *descobertas*. Não há descoberta possível quando se trata de territórios amplamente habitados, organizados social, política e culturalmente por milhões de sujeitos. Como sustentar a narrativa da descoberta diante da existência de civilizações com milênios de história, cujas cosmologias, formas de relação com a natureza e modos de produção divergiam

radicalmente da racionalidade branca e europeia? Tais questionamentos não se limitam a uma crítica terminológica, mas desvelam o caráter profundamente ideológico da narrativa colonial.

Nesse sentido, a colonização extraeuropeia deve ser compreendida como um movimento político-ideológico que operou prioritariamente no plano da *epistême*, produzindo uma reorganização forçada dos saberes, das memórias e das formas de existência dos povos colonizados. Ao cristalizar-se como regime duradouro de poder, esse processo não apenas legitimou a violência material e simbólica exercida sobre os povos originários, como também redesenhou a geografia dos continentes a partir de interesses coloniais, apagando histórias, fronteiras e racionalidades que não se ajustavam ao projeto moderno europeu.

Diante desse movimento socioantropológico, sobretudo marcado pelas formas próprias de organização, espiritualidade e relação com a natureza dos povos autóctones, os representantes da Igreja Católica foram investidos, no discurso colonial, do papel de agentes da *salvação*. Tal atribuição não é neutra, pois toda salvação pressupõe um perigo previamente construído. No caso em questão, os povos originários passaram a ser concebidos como sujeitos a serem salvos de si próprios, de suas cosmologias, de seus modos de vida e de suas formas de existência. A lógica soteriológica colonial operava a partir da cisão entre corpo e alma: enquanto a alma deveria ser conduzida ao reino divino cristão, o corpo era reduzido à força de trabalho disponível para a sustentação das aldeias missionárias e do projeto colonial como um todo.

Desse modo, a colonização não se limitou à posse territorial e à exploração sistemática da mão de obra, mas impôs também uma obrigação moral e espiritual aos povos autóctones, qual seja, a conversão religiosa e a incorporação dos valores culturais europeus. Nesse ponto, evidencia-se uma segunda dimensão estruturante do processo colonial, a invenção do conceito moderno de humanidade. Tal conceito não se constituiu como universal, mas como um dispositivo de exclusão, no qual apenas determinados sujeitos, portadores de uma racionalidade cristã e europeia, eram reconhecidos como plenamente humanos, enquanto os demais eram situados em graus inferiores de existência.

Assim, para além da invenção da modernidade, inaugurada pelo encontro violento com as novas terras e pela imposição de um domínio ontológico europeu, consolida-se, a partir do século XVI, uma nova moralidade de matriz cristã. Essa moralidade funda-se em uma segmentação étnica hierarquizada, que associa humanidade, racionalidade e salvação à branquitude europeia, produzindo efeitos duradouros que atravessam os séculos e permanecem operantes nas estruturas sociais, culturais e simbólicas contemporâneas.

A memória da escravidão materializada culturalmente em mostras e museus

Em busca do que foi negado, usurpado, jogamos luz sobre as rotas transatlânticas que carregam a memória da escravidão, com um enfoque multidisciplinar que envolve história, antropologia e estudos culturais. Através dessa análise, buscamos compreender como essas rotas são um testemunho vivo de um passado marcado por violência e opressão, e como elas podem ser mobilizadas para promover a justiça social e a reconciliação histórica.

As rotas transatlânticas da escravidão representam um legado sombrio da história humana, que influenciou profundamente a formação de sociedades e culturas em ambos os lados do oceano Atlântico. O comércio de escravos, que se estendeu por mais de três séculos, deixou um impacto duradouro não apenas nas vidas daqueles que foram subjugados, mas também na identidade coletiva das nações envolvidas.

As rotas transatlânticas que carregam a memória da escravidão são testemunhos tangíveis de um passado trágico e inegável. Através do estudo e da crítica dessas rotas, podemos enfrentar as feridas do passado e buscar justiça social e reconciliação histórica. A preservação da memória da escravidão por meio de museus, memoriais e sítios históricos.

Neste ínterim, é preciso lembrar sobre a apropriação eurocêntrica racista: uma reflexão crítica sobre a presença de peças de origens asiáticas, ameríndias e africanas nos museus europeus e estadunidenses.

A memória da escravidão tem sido materializada culturalmente, em diferentes contextos nacionais e institucionais, por meio de museus, exposições e espaços de memória que buscam tornar visível um passado historicamente marcado pela violência, pela expropriação e pela desumanização de populações negras. Em âmbito internacional, instituições como o International Slavery Museum assumem explicitamente a tarefa de narrar o comércio transatlântico de pessoas escravizadas, articulando objetos, documentos e narrativas que conectam a escravidão aos legados contemporâneos do racismo estrutural.

De modo semelhante, o The Legacy Museum propõe uma leitura histórica contínua, ao relacionar a escravidão ao linchamento, à segregação racial e ao encarceramento em massa, evidenciando que a violência racial não constitui um desvio do projeto moderno, mas uma de suas permanências estruturais. Já no continente africano, espaços como a House of Slaves e o Badagry Heritage Museum operam como lugares de memória profundamente simbólicos, nos quais a materialidade do cativeiro, como algemas, celas e rotas de embarque, confronta o

visitante com a experiência concreta da diáspora forçada e com o trauma coletivo inscrito no território.

No contexto brasileiro, a memória da escravidão também tem sido progressivamente incorporada a políticas museológicas e exposições temporárias e permanentes, ainda que de forma desigual e tensionada. A exposição *Para além da escravidão*, realizada no Museu Histórico Nacional em cooperação com o Smithsonian, constitui um exemplo relevante ao deslocar o foco exclusivo do sofrimento para incluir narrativas de resistência, agência e produção cultural negra. Iniciativas como o Inventário dos Lugares de Memória da Escravidão e da História dos Africanos Escravizados no Brasil ampliam esse movimento ao reconhecer sítios urbanos, portos, cemitérios, quilombos e trajetórias que estruturaram a economia escravista, inscrevendo a escravidão na geografia cotidiana das cidades.

Em conjunto, esses exemplos revelam que a musealização da escravidão não é um gesto neutro de preservação do passado, mas um campo de disputa simbólica no qual se decide quem narra, a partir de quais referenciais e com quais implicações éticas e políticas. Quando essas mostras conseguem romper com a lógica eurocêntrica da exibição descontextualizada e incorporam a voz, a memória e a autoria dos descendentes dos escravizados, elas se tornam dispositivos pedagógicos potentes de enfrentamento da colonialidade, contribuindo para a reconfiguração das políticas de memória, reconhecimento e justiça histórica.

Notas (in)conclusivas

Não se pode ignorar a contradição constitutiva presente em numerosos museus europeus e estadunidenses, cujos acervos abrigam peças de origens asiáticas, ameríndias e africanas obtidas, em grande medida, por meio de práticas de exploração e dominação coloniais. Frequentemente, esses artefatos são expostos de forma descontextualizada, dissociados de suas histórias, cosmologias e sistemas simbólicos, o que resulta em uma violação da dignidade dos povos ibero-ásio-afro-ameríndios e na negação de sua existência enquanto sujeitos históricos. Tal prática não apenas esvazia o sentido cultural dessas produções, como também reforça uma lógica eurocêntrica racista que perpetua assimetrias de poder e silencia as comunidades de origem.

Essa apropriação museológica evidencia a persistente ausência de representatividade e de voz das populações marginalizadas nos espaços institucionais de legitimação cultural. Ao ignorar os contextos éticos, históricos e políticos envolvidos na aquisição dessas peças, os

museus contribuem para a manutenção de hierarquias simbólicas sustentadas por estereótipos e preconceitos, naturalizando a colonialidade como narrativa universal. Trata-se, portanto, de um processo que não se limita à posse material dos objetos, mas que incide diretamente sobre a produção do conhecimento, da memória e da história oficial.

Nesse horizonte crítico, o cinema negro apresenta-se como um campo privilegiado de enfrentamento dessa lógica de apropriação eurocêntrica. Ao colocar afrodescendentes e outras minorias no lugar de sujeitos da narrativa, e não de objetos de representação, o cinema negro possibilita a construção de imagens contra-hegemônicas, nas quais as próprias comunidades elaboram e disputam suas representações culturais. Sua dimensão pedagógica reside justamente na afirmação positiva do afrodescendente como autor da realidade cinematográfica e, de forma ampliada, na valorização da imagem do ibero-ásio-afro-ameríndio frente ao poder excludente da euroheteronormatividade, que fragmenta e hierarquiza os traços epistêmicos da ibericidade, da asiaticidade, da africanidade e da amerindidade. Dessa forma, o cinema negro não apenas desconstrói estereótipos, mas contribui para a reconfiguração ética e política dos regimes de visibilidade e reconhecimento.

Como nos ensina Nunes, Souza e Santos (2022), questões raciais possuem papéis fundamentais para compreendermos esses processos. E com base nisso é inegável refletirmos sobre essas variáveis que envolvem o afrodescendente, sua identidade e a sua trajetória histórica negligenciada.

A falta de representatividade e de voz das comunidades marginalizadas também é uma característica da apropriação eurocêntrica racista nos museus. As peças de origens asiáticas, ameríndias e africanas são frequentemente exibidas sem a presença de representantes das comunidades de origem, e sem a possibilidade dessas comunidades se expressarem sobre a forma como suas culturas estão sendo apresentadas e representadas nos museus em todo mundo. A insistente produção de dominação eurocêntrica, feita por meio de estereótipos de inferioridade do ibero-ásio-afroameríndio, em proveito do mito de superioridade do branco eurocidental, no cinema e no audiovisual como um todo.

Ao chegar a estas considerações finais, importa que o leitor compreenda que a questão central aqui discutida não se restringe a um exercício retrospectivo de análise histórica, mas incide diretamente sobre os modos contemporâneos de produção de sentido, de reconhecimento e de legitimidade social. Quando se afirma que ao negro foi negada a humanidade plena, está-se apontando para um processo estrutural no qual a modernidade instituiu uma medida do humano ancorada na branquitude, relegando os sujeitos negros a posições ontologicamente

inferiores. Essa negação não se limitou à exploração material dos corpos, mas operou de forma mais profunda, ao incidir sobre o imaginário, a linguagem, a produção do conhecimento e as instituições culturais responsáveis por organizar a memória social. Assim, o negro foi historicamente privado do estatuto de sujeito pleno, sendo reiteradamente posicionado como objeto de trabalho, de tutela, de exotização ou de silêncio.

Nesse sentido, o que foi negado ao negro inclui o direito à autoria de si e do mundo, isto é, a possibilidade de produzir narrativas legítimas sobre sua própria existência, suas experiências e suas formas de compreender a realidade. A colonialidade do poder, do saber e do ser, conforme discutida ao longo do artigo, estruturou regimes de visibilidade que determinaram quem pode aparecer, falar e ser reconhecido como produtor de cultura, ciência e história. Tal dinâmica permanece operante em espaços como museus, arquivos e meios audiovisuais, nos quais objetos, imagens e memórias negras são frequentemente exibidos de maneira descontextualizada, sem a participação efetiva das comunidades de origem e sem problematização ética de sua apropriação. Trata-se, portanto, de uma negação que ultrapassa o plano simbólico e se traduz em práticas institucionais concretas de silenciamento e exclusão.

É nesse horizonte que o cinema negro se afirma, neste trabalho, como um campo privilegiado de enfrentamento à colonialidade. Ao deslocar afrodescendentes e outros sujeitos historicamente marginalizados do lugar de objetos de representação para o de sujeitos da narrativa, o cinema negro inaugura formas contra-hegemônicas de produzir imagens e sentidos. Sua dimensão pedagógica reside na afirmação positiva do afrodescendente como autor da realidade cinematográfica e, de modo ampliado, na disputa pelos regimes de visibilidade que estruturam o imaginário social. Assim, mais do que um recurso estético ou identitário, o cinema negro constitui-se como prática política e formativa, capaz de tensionar a moralidade moderna que separou corpo e alma, que justificou a dominação como salvação e que naturalizou a hierarquização racial.

Por fim, estas considerações reafirmam que a decolonialidade, tal como mobilizada neste artigo, não se encerra como categoria analítica, mas se projeta como tarefa ética, epistemológica e pedagógica. Buscar aquilo que foi negado ao negro implica reivindicar humanidade, ontologia e epistemologia, mas também reconfigurar políticas de memória, práticas educativas e critérios de legitimação cultural. Trata-se de um processo que exige a revisão crítica das narrativas instituídas e o reconhecimento de que a história moderna foi organizada de modo a autorizar algumas vozes e silenciar outras.

Para onde vamos?

AGRADECIMENTOS: À CAPES por fornecer subsídios para essa pesquisa.

REFERÊNCIAS

- BOAS, F. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MALDONADO-TORRES, N. On the colonality of being: contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2–3, p. 240–270, 2007.
- MEAD, G. H. **Espiritu, persona y sociedad**: desde el punto de vista del conductismo social. Barcelona: Paidós, 1982. [Trabalho original publicado em 1934].
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; ROMERA, E. Orientações para uma descolonização do conhecimento: um diálogo entre Darcy Ribeiro e Enrique Dussel. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 20, n. 47, 2018.
- MIGNOLO, W. O controle dos corpos e dos saberes. Entrevista com Walter Mignolo. Tradução de André Langer. **Revista IHU**, São Leopoldo, jul. 2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/533148-o-controle-dos-corpos-e-dos-saberes-entrevista-com-walter-mignolo>. Acesso em: 12 jan. 2024.
- NUNES, H. C. B.; SOUZA, K.; SANTOS, D. M. A. de A. P. dos. Branco sai, preto fica: notas da cinematografia contemporânea sobre o racismo e a multiculturalidade na migração. In: PRUDENTE, C. L.; ALMEIDA, R. de. (org.). **Cinema Negro**: uma revisão crítica das linguagens. 1. ed. São Paulo: FEUSP, 2022. v. 1, p. 125–141. Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/946/857/3115>. Acesso em: 12 jan. 2024.
- PRADO, M. L.; PELLEGRINO, G. **História da América Latina**. São Paulo: Contexto, 2014. 206 p.
- PRUDENTE, C. L. A dimensão pedagógica do Cinema Negro: a imagem de afirmação positiva do ibero-ásio-afro-ameríndio. **Extraprensa**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 6–25, 2019a.
- PRUDENTE, C. L. Étnico léxico: para compreensão do autor. In: PRUDENTE, C. L.; SILVA, D. C. (org.). **A dimensão pedagógica do cinema negro**: aspectos de uma arte para a afirmação ontológica do negro brasileiro: o olhar de Celso Prudente. 2. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2019b. p. 171–177.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, 1992a.
- QUIJANO, A. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. **Estudios Avanzados**, São Paulo, v. 6, n. 16, p. 73–80, 1992b. DOI: 10.1590/S0103-40141992000300007.
- SKOVSMOSE, O. **Critical mathematics education**. Cham. Springer, 2023.
- WALSH, C.; OLIVEIRA, L. F.; CANDAU, V. M. Colonialidade e pedagogia decolonial: para pensar uma educação outra. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 26, n. 83, 2018.

CRediT Author Statement

- ☐ **Reconhecimentos:** Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo apoio concedido a esta pesquisa, por meio das políticas públicas de fomento à pós-graduação, fundamentais para a realização do estudo.
 - ☐ **Financiamento:** Não se aplica.
 - ☐ **Conflitos de interesse:** Não há conflitos de interesse.
 - ☐ **Aprovação ética:** Não se aplica.
 - ☐ **Disponibilidade de dados e material:** Acesso aberto.
 - ☐ **Contribuições dos autores:** Escrito pelo autor da pesquisa integralmente.
-

Processamento e editoração: Editora Ibero-Americana de Educação
Revisão, formatação, normalização e tradução

