

FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA  
GRADUAÇÃO EM DIREITO

ELIEL DOS SANTOS FERNANDES DE AZEVEDO

**ENTRE A CONSTITUIÇÃO E A LÓGICA COLONIAL: O PAPEL DO ESTADO NA  
(NÃO) PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

VITÓRIA  
2025

ELIEL DOS SANTOS FERNANDES DE AZEVEDO

**ENTRE A CONSTITUIÇÃO E A LÓGICA COLONIAL: O PAPEL DO ESTADO NA  
(NÃO) PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Trabalho de Iniciação Científica  
apresentado ao Curso de Graduação em  
Direito da Faculdade de Direito de Vitória.  
Orientador: Prof. Dr. Nelson Camatta  
Moreira

VITÓRIA  
2025

ELIEL DOS SANTOS FERNANDES DE AZEVEDO

**ENTRE A CONSTITUIÇÃO E A LÓGICA COLONIAL: O PAPEL DO ESTADO NA  
(NÃO) PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Trabalho de Iniciação Científica  
apresentado na Faculdade de Direito de  
Vitória.

Orientador: Prof. Dr. Nelson Camatta  
Moreira

Aprovado em

COMISSÃO EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Nelson Camatta Moreira  
Orientador.  
Faculdade de Direito de Vitória

---

Prof(a). Dr(a).

“São poços de petróleo, a luz negra dos seus olhos.

Lágrimas negras saem, caem, doem”

Jorge Mautner

## RESUMO

Este trabalho de iniciação científica analisa o embate entre a lógica da colonialidade e o direito à memória no Brasil contemporâneo, com foco especial nas religiões de matriz africana. Parte-se da premissa de que o processo de apagamento cultural, religioso e identitário dos povos afrodescendentes não se encerrou com a independência política ou com a promulgação de novas constituições, e segue operando de forma simbólica e institucional no presente. A pesquisa busca entender como a estrutura do Estado brasileiro, por meio de instituições que deveriam assegurar a justiça, como a polícia e o Poder Judiciário, reproduz práticas herdadas do colonialismo, mesmo sob a vigência da Constituição de 1988. O primeiro capítulo examina a colonização como projeto político, religioso e econômico, e sua continuidade sob a forma de colonialidade. Demonstra-se o papel da dominação religiosa na inferiorização dos povos africanos. O segundo capítulo discute a memória como fenômeno coletivo ligado à identidade e ao reconhecimento, relacionando-a à proteção constitucional. O terceiro capítulo confronta teoria e prática estatal, mostrando a persistência de ações públicas que estigmatizam religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé, mesmo após a garantia formal da liberdade religiosa. A metodologia é dedutiva, com abordagem qualitativa e análise histórica e bibliográfica. Partindo de conceitos teóricos, o trabalho interpreta casos da realidade brasileira com base em textos legais e literatura especializada.

**Palavras-chave:** colonialidade; direito à memória; religiões de matriz africana; Constituição de 1988.

## **ABSTRACT**

This scientific initiation work analyzes the confrontation between the logic of coloniality and the right to memory in contemporary Brazil, with a special focus on African-based religions. It is based on the premise that the process of cultural, religious, and identity erasure of Afro-descendant peoples did not end with political independence or with the promulgation of new constitutions, and continues to operate in a symbolic and institutional manner in the present. The research seeks to understand how the structure of the Brazilian State, through institutions that should ensure justice, such as the police and the Judiciary, reproduces practices inherited from colonialism, even under the 1988 Constitution. The first chapter examines colonization as a political, religious, and economic project, and its continuity in the form of coloniality. It demonstrates the role of religious domination in the subordination of African peoples. The second chapter discusses memory as a collective phenomenon linked to identity and recognition, relating it to constitutional protection. The third chapter confronts theory and state practice, showing the persistence of public actions that stigmatize African-Brazilian religions, such as Umbanda and Candomblé, even after the formal guarantee of religious freedom. The methodology is deductive, with a qualitative approach and historical and bibliographical analysis. Starting from theoretical concepts, the work interprets cases from Brazilian reality based on legal texts and specialized literature.

**Keywords:** coloniality; right to memory; Afro-Brazilian religions; 1988 Constitution.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Desembarque de africanos da América .....	17
--	----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>1 COLONIZAÇÃO, COLONIALIDADE E RELIGIÃO</b> .....	<b>11</b>
1.1 DA COLONIZAÇÃO À COLONIALIDADE: A EVOLUÇÃO DA DOMINAÇÃO DO AFRO-AMERICANO .....	12
1.2 A HISTÓRIA DA RELIGIÃO FRENTE À OPRESSÃO: A TRANSIÇÃO PARA A REPÚBLICA BRASILEIRA.....	24
<b>2 IMPORTÂNCIA DE LEMBRAR: TEORIA DA MEMÓRIA E CONSTITUIÇÃO DE 1988</b> .....	<b>32</b>
2.1 A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA .....	33
2.2 A PROTEÇÃO CONSTITUCIONAL DA MEMÓRIA .....	41
2.3 O CONSTITUCIONALISMO E A JUSTA MEMÓRIA ATRELADOS ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA.....	45
<b>3 O ESTADO ENTRE A COLONIALIDADE E O DIREITO À MEMÓRIA</b> .....	<b>49</b>
3.1 MANIFESTAÇÕES OFICIAIS DE REPRODUÇÃO DE ESTIGMAS CONTRA RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA .....	50
3.2 ENTRE A NORMA CONSTITUCIONAL E A PRÁTICA: O PAPEL ESTATAL PARA ROMPER (OU NÃO) A LÓGICA COLONIAL RELIGIOSA .....	55
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>59</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>62</b>

## INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, os debates sobre o direito à memória, justiça histórica e colonialidade têm ocupado um lugar importante na produção acadêmica, sobretudo em áreas como o Direito Constitucional, a Sociologia e a Filosofia Política. O Brasil, como país marcado por um passado colonial violento e pela opressão de populações afrodescendentes, encontra-se num importante espaço dessas discussões. Nesse contexto, a análise das religiões de matriz africana e sua relação com o Estado demonstra-se importante para compreender os mecanismos contemporâneos de exclusão e apagamento cultural.

A colonização não perde seus efeitos com seu fim formal; a independência política não significou a superação das estruturas coloniais (Quijano, 1992, 2002, 2005, 2009). Diversos estudiosos corroboram essa perspectiva e afirmam que, com o fim do colonialismo como domínio político explícito, surge a colonialidade como forma persistente de organização do poder, do saber e do ser (Leffa, 2023). A colonialidade, nesse sentido, representa a continuidade dos padrões de opressão, exclusão e dominação simbólica e institucional herdados da colonização.

Este trabalho tem por objetivo geral analisar a colonialidade e o direito à memória no contexto brasileiro contemporâneo, no que diz respeito às religiões de matriz africana, a partir da Constituição de 1988. Parte-se da premissa de que o processo de apagamento de culturas, saberes e espiritualidades dissidentes do modelo ocidental-cristão não foi um erro histórico isolado, e sim um projeto contínuo, inicialmente operado sob a lógica colonial e, mais tarde, mantido sob outras roupagens pela própria estrutura estatal nacional, como é mostrado no decorrer do trabalho. A pesquisa se justifica diante da necessidade de compreender os mecanismos pelos quais o Estado brasileiro ainda reproduz práticas de exclusão e apagamento, mesmo sob a vigência de um texto constitucional que consagra formalmente a diversidade cultural e a proteção à memória histórica. A análise proposta contribui para o debate sobre justiça social, pluralidade religiosa e efetividade dos direitos fundamentais. A questão que orienta esta pesquisa é: o Estado brasileiro, após 1988, tem efetivamente rompido com a lógica colonial que historicamente estigmatizou as religiões afro-brasileiras, ou permanece, em certa medida, como agente de apagamento?

Para tanto, a pesquisa se estrutura em três capítulos. No primeiro, busca-se compreender o que foi a colonização em sua dimensão mais ampla e como ela permanece atuando, mesmo após sua conclusão formal, por meio do conceito de colonialidade. Para isso, analisa-se a construção histórica da dominação no Brasil, desde o período colonial até a transição para a República, com enfoque na relação entre opressão e a religiosidade afro-brasileira. Demonstra-se que uma das marcas mais evidentes da colonização e da colonialidade é o apagamento sistemático de memórias, tradições e, sobretudo, práticas religiosas que não se alinham ao modelo hegemônico imposto – europeu português no caso brasileiro. Tal apagamento, como demonstrado nos capítulos, se expandiu para além do plano simbólico, tendo sido feito também no normativo e institucional, por meio de dispositivos legais, como a Constituição do Império (Brasil, 1824) e os Códigos Penais do século XIX (Brasil, 1830, 1890), que criminalizaram direta e indiretamente práticas ligadas às religiões de matriz africana.

As principais religiões de matriz africana que se consolidaram no Brasil – como o Candomblé e a Umbanda – passaram por processos de apagamento histórico e simbólico. Esse apagamento foi resultado direto do sistema colonial implementado desde o período escravocrata, cujos efeitos persistem por meio das suas heranças modernas. Como demonstrado no item 1.2, a lógica colonial estruturou-se sobre a negação e criminalização de expressões culturais e religiosas afro-brasileiras, impondo um silenciamento sistemático que ainda encontra eco nas práticas institucionais do Estado.

No segundo capítulo, em contrapartida, analisa-se a construção de uma teoria da memória coletiva, com base principalmente nos estudos de Maurice Halbwachs (1990) e Hannah Arendt (2007), e a positivação do direito à memória na Constituição Federal (Brasil, 1988). A partir disso, evidencia-se que a memória não é um elemento meramente subjetivo, é, na verdade, um fenômeno social que envolve pertencimento, identidade e reconhecimento. Reconhecer esse direito é reconhecer o valor e a legitimidade das experiências históricas dos grupos subalternizados.

Assim, o texto constrói um embate entre dois projetos em disputa: de um lado, a colonialidade, que insiste em apagar e, de outro, a preservação constitucional da memória, que afirma o direito e dever de lembrar e existir. Enquanto a colonização e a colonialidade atuam para apagar as formas de cultura dissidentes, a Constituição

de 1988 surge como uma ruptura simbólica, visando garantir liberdade de culto e afirmar o valor histórico, social e cultural dessas manifestações. A nova ordem constitucional, ao reconhecer a memória como um bem jurídico protegido, cria um impasse com as práticas estatais que, muitas vezes, seguem alinhadas à lógica colonial.

No terceiro capítulo, busca-se verificar como o Estado brasileiro tem se posicionado diante dessa tensão. A partir da análise de casos concretos, demonstra-se que, mesmo após 1988, permanecem situações em que o Estado atua como agente da lógica colonial agindo de maneira que rememoram ações coloniais, seja por meio da omissão, seja pela ação direta de seus órgãos. A análise documental, histórica e jurídica revela que o direito à memória ainda se encontra em disputa, principalmente quando se trata das tradições afro-brasileiras.

Para conduzir essa análise, adota-se o método dedutivo, o qual parte de conceitos teóricos gerais para interpretá-los à luz de realidades específicas, permitindo compreender como estruturas macro atuam sobre casos concretos. A metodologia é de natureza qualitativa, com abordagem de análise histórica e bibliográfica, baseada na leitura crítica de fontes como constituições, legislações, documentos históricos, obras doutrinárias, sociológicas e filosóficas, o que permite descrever os fatos, mas também interpretá-los sob a ótica crítica da teoria da colonialidade e da memória coletiva.

O uso do método dedutivo se evidencia especialmente no terceiro capítulo, no qual, a partir das análises construídas nos capítulos anteriores, deduz-se o posicionamento do Estado diante da tensão entre a lógica da colonialidade e a exigência constitucional de preservação da memória. Essa análise permite visualizar a persistência de práticas coloniais no presente e a necessidade de reafirmação permanente dos direitos fundamentais que garantem a pluralidade e a justiça histórica.

Ao longo da pesquisa, propõe-se demonstrar como a colonialidade opera ainda hoje nas estruturas jurídicas e institucionais do país, em contraste com um direito à memória. Por meio de uma análise teórico-dedutiva, busca-se evidenciar os desafios e contradições enfrentados pelas religiões afro-brasileiras no exercício pleno desse direito, contribuindo para a construção de uma sociedade que reconheça e valorize sua diversidade histórica e cultural.

## 1 COLONIZAÇÃO, COLONIALIDADE E RELIGIÃO

“[...] É no xaréu que brilha a prata luz do céu  
E o povo negro entendeu que o grande vencedor  
Se ergue além da dor  
Tudo chegou sobrevivente num navio  
Quem descobriu o Brasil?  
Foi o negro que viu a crueldade bem de frente  
E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente [...]”

(Velloso, 1985)

A música “Milagres do Povo”, composta por Caetano Veloso e eternizada na voz de Gal Costa, representa uma leitura poética sobre a história da formação cultural brasileira. Inspirada em uma declaração do escritor Jorge Amado, que, mesmo se dizendo ateu, afirmava ter presenciado milagres do candomblé, a música se constrói como um elogio à fé dos povos afro-brasileiros e à sua capacidade de produzir vida, cultura e religiosidade mesmo diante da violência estrutural da colonização (Milagres..., 2024).

Quando Caetano pergunta poeticamente “quem descobriu o Brasil?”, e responde que “foi o negro que viu a crueldade bem de frente”, ele desloca a narrativa colonial tradicional, atribuindo centralidade histórica à população negra, não como mera mão de obra, mas como agente civilizatório e criador de espiritualidade no “extremo ocidente” (Mantovani, 2024). A canção aponta que a contribuição africana foi muito além da sobrevivência, foi resistência e reinvenção permanente da existência.

As referências a orixás como Xangô, Obatalá, Oxum, Iemanjá e Iansã não se limitam a elementos religiosos e são como mecanismos de memória e identidade, evocando um sistema de valores e saberes trazidos de África e ressignificados no Brasil escravista (Milagres..., 2024). Nesse sentido, os “milagres do povo” não são simples fenômenos sobrenaturais no sentido ocidental, eles representam a capacidade de manter viva a fé e a dignidade diante da tentativa de apagamento cultural e religioso.

Com isso, a música além de homenagear a fé afro-brasileira, abre espaço para a discussão de que a história do Brasil não pode ser compreendida fora da herança

da escravidão e da colonização. E é a partir desse ponto que se torna necessário discutir a colonização como evento histórico, bem como a colonialidade como estrutura ainda operante, tema que passa a ser tratado no tópico seguinte.

### 1.1 DA COLONIZAÇÃO À COLONIALIDADE: EVOLUÇÃO DA DOMINAÇÃO DO AFRO-AMERICANO

O fenômeno da colonização é um dos aspectos mais marcantes da história da humanidade. Trata-se de um evento que molda as sociedades, culturas e estruturas de poder ao longo dos séculos, não ficando limitado à simples ocupação territorial, envolvendo uma série de outros fatores. No caso específico da colonização tropical, como a do Brasil, Caio Prado Júnior (1979, p. 31) destaca que seu sentido fundamental não foi o povoamento ou a construção de uma sociedade autônoma, mas a exploração econômica voltada ao comércio europeu. O autor ressalta que nas colônias tropicais os interesses mercantis permaneceram determinantes ao longo da história (Prado Jr., 1979, p. 31):

No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais completa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro sentido da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução históricas dos trópicos americanos.

Dessa forma, a colonização brasileira se estruturou como um empreendimento produtivo e industrial, no qual o europeu investia capital e recrutava mão de obra indígena ou africana escravizada, consolidando uma sociedade voltada para a extração de riquezas e sua integração ao mercado externo (Prado Jr., 1979, p. 32).

O pensador e escritor Aimé Césaire (2010, p. 17) corrobora essa ideia. Para ele, é importante deixar nítido a ideia central da colonização, pois ela “não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania; nem a expansão de Deus, nem a extensão do Direito”. Ele ressalta que a colonização é a realidade do povo que se vê na necessidade de expandir suas economias para além de suas fronteiras, assumindo um caráter global, no contexto inicial do capitalismo. Apesar de fazer tal afirmação e

reforçar que não se trata de evangelização ou expansão de Deus, o pensador reconhece que esse se torna um caráter inerente da colonização europeia.

Ainda segundo Césaire (2010, p. 18), com o tempo, surgiram justificativas desonestas que tentavam mascarar a violência colonizadora. Ele explica que, no início da expansão europeia, os conquistadores agiam sem recorrer a discursos moralizantes; contudo, posteriormente, o pedantismo cristão elaborou uma equação ideológica para legitimar a dominação: dizendo ser o cristianismo inerente à civilização e o paganismo inerente ao selvagerismo, estabelecendo um racismo estrutural que justificou a exploração. Nessa seara, é possível notar que todo aquele que possuía as características nitidamente negativas nas equações expostas pelo autor, tornava-se vítimas de um sistema que não as abarcavam.

Diante da união desses fatores – econômico justificado pela propagação da fé – é que surge uma definição robusta da colonização. É uma ideia oferecida por Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva (2009, p. 67-68), que dizem se tratar de um processo ligado à ideia de conquista, explicando com base nos pensamentos de Alfredo Bosi, importante historiador e crítico literário brasileiro:

Colonização, mais do que um conceito, é uma categoria histórica, porque diz respeito a diferentes sociedades e momentos ao longo do tempo. A ideia de colonização ultrapassa as fronteiras do Novo Mundo: é um fenômeno de expansão humana pelo planeta, que desenvolve a ocupação e o povoamento de novas regiões. Portanto, colonizar está intimamente associado a cultivar e ocupar uma área nova, instalando nela uma cultura preexistente em outro espaço.

[...]

Assim, para Bosi, uma colonização é um projeto que engloba todas as forças envolvidas nos significados do verbo *colo*. Ou seja, colonizar significa ocupar um novo chão, trazer a memória da terra antiga (o culto) e transmitir práticas e significados às novas gerações (a cultura). Mas, se o significado de *colo* é cuidar, também é mandar, e o autor ressalta que dominar, explorar e submeter os nativos também são sentidos inerentes à colonização.

A partir dessa definição, pode-se afirmar que a dominação do povo colonizado é parte do processo imposto pelos europeus. Diante disso, é importante verificar como se deram tais eventos para que seja possível aferir seus impactos no presente. Nesse sentido, Césaire (2010, p. 31-32) fala que a dominação é um aspecto tão forte da colonização, que entre colonizador e colonizado não havia espaço para relações de troca genuinamente humanas, apenas para coerção, violência e submissão e propõe uma equação em que diz que colonização é sinônimo de coisificação, pelo fato de colocar os colonizados como meros objetos de produção.

Essa opressão foi acompanhada por um discurso de justificação que se sustentava na necessidade de pacificar e converter os povos originários. Dussel (1993, p. 43) destaca que a conquista exigia o controle dos corpos dos nativos, pacificando-os pela força, transformando-os em seres subjugados. Essa violência, contudo, não poderia deixar-se ser notada sem uma devida justificativa. É nesse sentido que o autor (Dussel, 1993, p. 58) mostra uma contradição do colonizador, que, segundo ele, mascarou toda a violência com uma missão civilizatória e evangelizadora; pois ele expõe que a contradição se abrigava no fato dos europeus promoverem o amor de uma religião em meio à violência inerente a conquista irracional, já que o maior símbolo da mencionada religião (o cristianismo) havia sido pregado em uma cruz, sendo o maior símbolo da memória dos cristãos e das igrejas.

Nesse contexto, é possível entender que a colonização foi justificada pela crença de que os povos colonizados eram seres inferiores que precisavam ser moldados e salvos (Moura Filho, 2024, p. 14). O colonizador fazia o nativo ser visto como alma passível de salvação, legitimando a possibilidade de atrocidades em nome de levar ao povo a civilidade e a fé em Cristo. A inocência é imaginar que nesse processo não houve uma imposição cultural e apagamento de tradições, pois a colonização não exerceu somente uma dominação material e econômica, ela também impôs um modo de ser, o que promove necessariamente o apagamento do outro.

Com isso, pode-se ver que a imposição cultural e religiosa não foi um elemento acidental da colonização e, sim, um de seus pilares, utilizado para justificar a ocupação dos territórios e a subjugação de povos. A narrativa de que os colonizados deveriam ser salvos e convertidos ao cristianismo aparece de maneira explícita nos relatos dos colonizadores. No caso português, isso pode ser observado na “Carta a El-Rei D. Manuel”, escrita por Pero Vaz de Caminha (1963, p. 12, grifo nosso), na qual a missão evangelizadora é apresentada como um dos principais frutos da conquista:

Contudo, o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será **salvar esta gente**. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que não houvesse mais do que ter Vossa Alteza aqui esta pousada para essa navegação de Calicute bastava. Quanto mais, disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa fé!

Da mesma forma, no processo colonizador espanhol, a ideia de civilizar e converter os nativos também aparece como um elemento justificatório da dominação. No diário de “A primeira viagem (1492 – 93)”, Cristóvão Colombo ([s.d.], p. 45, grifo

nosso) expressa claramente essa perspectiva, ao afirmar que os povos indígenas poderiam rapidamente ser moldados à cultura europeia e convertidos ao cristianismo:

Devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que **depressa se fariam cristãos**; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar. Não vi nesta ilha nenhum animal de espécie alguma, a não ser papagaios.

Logo, tanto portugueses quanto espanhóis utilizavam o discurso da evangelização para legitimar a conquista, consolidando a imposição de sua cultura e religião como uma estratégia fundamental da colonização.

Não foi diferente a postura do colonizador em relação aos povos africanos. Também em nome do interesse econômico da metrópole, os países desse continente foram alvo de diversas atrocidades e sofreram com anos de escravidão e tráfico para o “Novo Mundo”. Nesse ínterim, é importante frisar o papel religioso utilizado na – também – justificção da escravidão desses povos, pois, a igreja católica tinha um papel fundamental na ideologia e costumes da Europa nos séculos da colonização e, nesse sentido, emitiu Bulas Papais que deram respaldos à escravidão, tais como a “Dum Diversas”, de 1452, e a “Romanus Pontifex”, de 1455 (Oliveira C., 2018, p. 77 – 94). É nesse contexto que mitos como o de Cam ganharam forças e se propagaram pelo continente como forma de apresentar, para além da função econômica, os motivos da escravidão.

No livro de Gênesis (9:20-27), é relatado um episódio envolvendo Noé após o dilúvio. De acordo com o texto bíblico, Noé, que passou a se dedicar à agricultura, plantou uma vinha e, ao consumir o vinho produzido, embriagou-se, e foi dormir nu dentro de sua tenda. Seu filho Cam viu a nudez do pai e, em vez de agir para protegê-lo, informou seus irmãos Sem e Jafé sobre a situação. Demonstrando respeito, Sem e Jafé tomaram uma capa, colocaram-na sobre seus ombros e, caminhando de costas para não verem a nudez do pai, cobriram-no. Quando Noé recobrou a sobriedade e tomou conhecimento do que havia ocorrido, amaldiçoou Canaã, filho de Cam, declarando que seus descendentes seriam servos dos descendentes de Sem e Jafé. Além disso, Noé proferiu bênçãos sobre Sem e previu a expansão territorial de Jafé, reiterando que Canaã estaria sujeito à servidão perante seus irmãos.

A narrativa bíblica continua ao apresentar a genealogia dos filhos de Noé: Sem, Cam e Jafé. Conforme explica Alfredo Bosi (1992, p. 257), os descendentes de Cam, conhecidos como camitas, corresponderiam aos povos de pele escura mencionados no Antigo Testamento, e, entre eles, estariam os habitantes da Etiópia, da Arábia do Sul, da Núbia, da Tripolitânia e da Somália, além de algumas tribos que ocupavam a região da Palestina antes da chegada e conquista dos hebreus. Assim, a legitimação ideológica da conquista e da escravização foi reforçada pela origem mítica atribuída aos europeus dentro da tradição judaico-cristã, que os identificava como descendentes de Jafé, e, portanto, eram associados à luz e considerados destinados a subjugar os povos pagãos, que foram amaldiçoados por serem descendentes dos filhos de Cam (Roedel, 2020, p. 5). Ou seja, a expansão europeia era vista como uma designação de Cristo, da mesma forma que a imposição de valores e dominação de povos, também o era, graças à maldição imposta à Cam.

Nesse sentido, na Idade Média, um dos grandes expoentes da justificação da escravidão de africanos, foi Santo Isidoro de Sevilha, por meio da obra enciclopédica “*Etymologiae*”, que foi amplamente difundida entre os séculos XV e XVI e que influenciou pessoas como Tomás de Aquino a entenderem que a etimologia das palavras poderia revelar informações sobre a realidade que nomeavam, permitindo a construção dos discursos mencionados sobre os povos africanos, reforçando concepções escravistas (Ivo; Jesus, 2019, p. 36–37).

É por meio de narrativas desse tipo que se justificou a ideia colonial para além de interesses econômicos, conforme explica Bosi (1992, p. 258):

A referência à sina de Cam circulou reiteradamente nos séculos xvi, xvii e xviii, quando a teologia católica ou protestante se viu confrontada com a generalização do trabalho forçado nas economias coloniais. O velho mito serviu então ao novo pensamento mercantil, que o alegava para justificar o tráfico negreiro, e ao discurso salvacionista.

É nítido, portanto, o papel da assimilação cultural durante o período colonial, sobretudo no qual Portugal esteve à frente. A igreja deu sustentação suficiente para legitimação das atitudes do colonizador em face dos povos que consideravam inferiores, disfarçando ou minimizando as pretensões unicamente econômicas da metrópole.

Mais à frente, a ideia da necessidade de conversão ao cristianismo era tão forte que o governo de Portugal emitiu uma Carta Régia, promulgada por Sebastião I, de

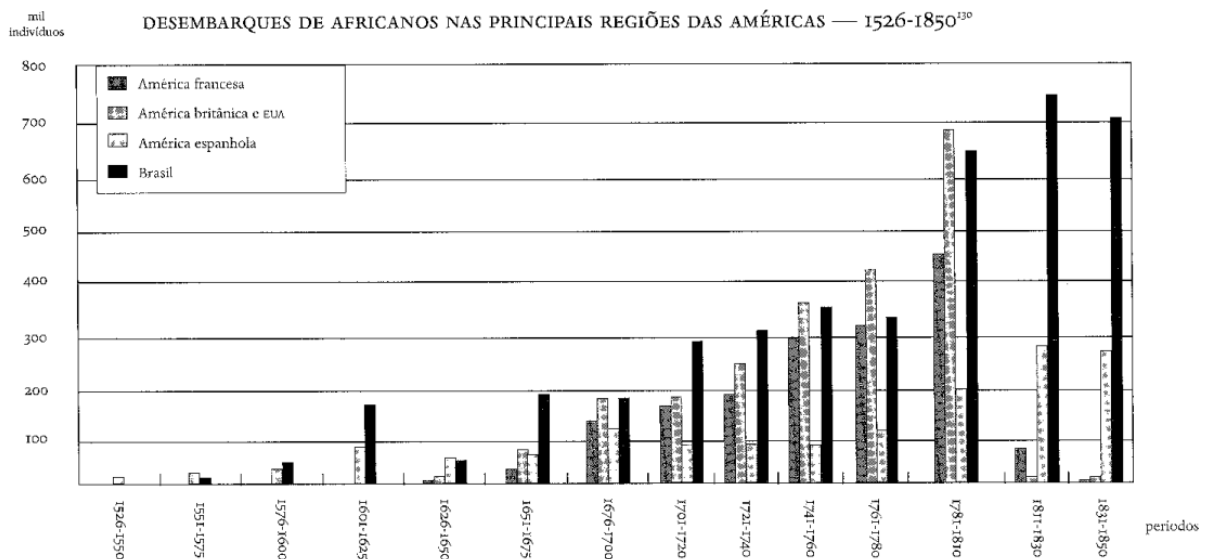
Portugal, no dia 20 de março de 1570, proibindo a escravidão indígena e de povos que se convertessem ao catolicismo (Portugal, 1570):

Defendo e mando que daqui em diante se não use nas ditas partes do Brasil do modo que se até ora usou em fazer cativos os ditos gentios, nem se possam cativar per modo nem maneira alguma, salvo aquêles que foram tomados em guerra justa, que os Portugueses fizeram aos ditos gentios com autoridade ou licença minha ou do meu Governador das ditas partes, ou aquêles que costumam saltear os Portugueses, ou a outros gentios pera os comerem: assim como são os Aimorés e outros semelhantes.

Vê-se tal como mais um exemplo do discurso religioso, que passou a ser um forte traço justificatório para as ações do colonizador. Nesse sentido, portanto, a ideia de Guerra Justa era empregada para como justificativa legal para se pôr contra os indígenas que estivessem agindo como "rebeldes" ou "inimigos da fé cristã".

Nesse cenário, logo no início do período colonial e com a proibição da escravidão de indígenas – exceto nos casos acima especificados –, começou-se a expandir o tráfico africano para o Brasil (Alencastro, 2000, p. 43), partido da ideia de necessidade de mão de obra no Novo Mundo e, por conta disso, nas décadas seguintes à chegada dos portugueses, houve uma crescente no número de africanos desembarcando no Brasil.

Figura 1 – Desembarque de africanos nas Américas



Fonte: Alencastro (2020, p. 43).

Conforme Fernando Novais, a escolha da mão de obra africana – escravizada – estava diretamente relacionada com as possibilidades de lucro nesse tipo de tráfico (até então legalizado), já que era um comércio com a expectativa de apresentar alto rendimento, pois, conforme explica, o Antigo Sistema Colonial era “uma peça da acumulação primitiva de capitais nos quadros do desenvolvimento do capitalismo mercantil europeu” (Novais 1995, p. 92). É importante não poder de vista o papel religioso em tal processo, que fez com que deixasse de ter a característica unicamente econômica.

Estima-se que cerca de quatro milhões de pessoas tenham sido retiradas à força de seus países de origem, no continente africano, e trazidas ao Brasil, representando mais de um terço de todo o tráfico transatlântico de escravizados (Presença..., [s.d.]). Além da perda de sua liberdade, os africanos escravizados foram submetidos a inúmeras formas de violência e humilhação, desde o momento da captura até sua chegada ao território colonial. Nos dois primeiros séculos da colonização portuguesa, o corpo negro foi inserido em um sistema mercantil que promovia sua objetificação por meio de, no mínimo, cinco transações comerciais, desde sua aldeia de origem até as fazendas da América portuguesa, com o objetivo de romper completamente seus laços afetivos e espaciais, sendo novamente postos à venda ao desembarcarem nos portos coloniais, o que reforçava sua condição de mercadoria (Streva 2016, p. 27).

Ao longo desse período, as culturas africanas foram sendo atropeladas e ignoradas pelos colonizadores, que impunham sua visão de mundo e negavam qualquer reconhecimento à identidade dos povos escravizados. Dessa forma, o povo negro foi reduzido à condição de objeto, visto apenas como uma mercadoria destinada a suprir as demandas do comércio europeu.

Esse cenário colonial persistiu no Brasil, formalmente, durante mais de 3 séculos e o país adquiriu sua independência somente em 1822. Até esse período, o que vigorava eram as pretensões coloniais. Isso significa que, apesar das mudanças nas formas administrativas, o objetivo sempre foi o lucro europeu, e a dominação cultural e religiosa permaneceu sendo o principal argumento para justificar as ações. Essas ações de "salvação" assumiram diferentes formas ao longo da história: de

missões jesuítas, imposições de violências, apagamento cultural a tentativa de conversão forçada ao cristianismo.

Nesse viés, ainda que a colonização tenha sido formalmente encerrada, as estruturas de dominação implantadas pelo colonizador seguiram operando e se perpetuando nas sociedades colonizadas. É aí que surge o conceito de colonialidade, formulado por Aníbal Quijano para explicar como as relações de poder estabelecidas no período colonial continuam a moldar as dinâmicas sociais, políticas e econômicas atuais.

Nesse contexto, a colonialidade não deve ser confundida com o colonialismo, ainda que ambos estejam relacionados. Quijano (2009, p. 73) explica que colonialismo diz respeito a um sistema de dominação no qual uma população impõe seu controle político e econômico sobre outra, geralmente situada em uma jurisdição territorial distinta. Ele mostra que o domínio envolve a exploração da força de trabalho e dos recursos produtivos, mas nem sempre se baseia em relações raciais de poder. A colonialidade, por sua vez, é um fenômeno mais profundo e persistente, que se originou no colonialismo, mas o transcendeu, consolidando-se ao longo dos últimos séculos como um mecanismo duradouro de imposição de hierarquias sociais e raciais (Quijano, 2009, p. 73).

Dessa forma, a colonialidade segue operando como uma forma de manutenção do controle, perpetuando as desigualdades e formas de opressão historicamente estabelecidas. Esse processo se manifesta em diversas esferas, como na política, na economia e na produção do conhecimento, assegurando a continuidade da subalternização das populações colonizadas.

Diversos autores estudaram a colonialidade, mas Quijano é principal expoente do tema. O sociólogo colombiano sistematizou, sobretudo, o conceito de colonialidade do poder, demonstrando como as estruturas dos países – hoje independentes – permanecem subordinadas aos interesses europeus. Seu pensamento foi ampliado por autores como Mignolo, Fanon e Maldonado-Torres, que expandiram o conceito para além das estruturas de poder, incorporando as dimensões da colonialidade do ser e da colonialidade do saber. Embora essa divisão não seja apresentada de forma sistemática pelos autores, alguns estudiosos a utilizam como recurso didático para facilitar o entendimento do tema.

Nesse sentido, a colonialidade do poder é a mais abrangente das dimensões, estruturando-se como um sistema complexo de dominação que envolve o controle da economia, baseado no capitalismo e na lógica da produção; da autoridade, por meio da influência política na gestão dos países subalternos; das vidas, com a imposição de normas de gênero, sexualidade e modos de existência; e da subjetividade, que naturaliza hierarquias e inferioriza culturas não europeias (Leffa, 2023).

A colonialidade do ser, por sua vez, refere-se à subalternização do sujeito, não apenas em aspectos físicos (fenótipos, raça e sexo), mas também em sua subjetividade, afetividade, valores e práticas culturais. Essa dimensão ontológica transforma o sujeito em objeto, reforçando a ideia da superioridade europeia e a submissão das culturas não ocidentais ao poder do outro (Leffa, 2023).

Em relação à colonialidade do saber, embora não seja o foco deste trabalho, ela se relaciona à produção do conhecimento nos países subalternizados, manifestando-se no epistemicídio, que inferioriza ou elimina saberes locais ao estabelecer uma hierarquia em que a epistemologia do Norte é considerada civilizada, hegemônica e relevante, enquanto as epistemologias do Sul<sup>1</sup> são tidas como incivilizadas, colonizadas e irrelevantes (Leffa, 2023).

Para entender a colonialidade do ser, Nelson Maldonado-Torres no texto "Sobre la Colonialidad del Ser", oferece uma explicação sistemática sobre o assunto. Para esse entendimento, a referida obra (Maldonado-Torres, 2007, p. 127-167), será utilizada como referência central para essa discussão. Maldonado-Torres trata de esclarecer conceitos ontológicos, utilizando três formas de abordagem do "ser": (1) a diferença ontológica, (2) a diferença subontológica e (3) a diferença transontológica.

Na crítica à ontologia clássica, Maldonado-Torres examina autores como Descartes e Heidegger. O cogito cartesiano ("Penso, logo existo") é problematizado por excluir os colonizados do campo da racionalidade; pois o pensamento moderno, segundo ele, desqualifica epistemicamente os povos racializados, equiparando a ausência de razão à ausência de ser (2007, p. 144-151). Essa exclusão justifica a negação da plena humanidade dos sujeitos colonizados. Como ele afirma (Maldonado-Torres, 2007, p. 145):

---

<sup>1</sup> Ver: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de “ser” en sujetos racializados. El escepticismo misantrópico y el racismo trabajan junto con la exclusión ontológica. Es así como mejor entendemos la idea de Fanon de que en un mundo anti-negro el “negro” no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. Fanon también escribe que cuando el “negro” va a razonar con los blancos, la razón se escapa por la puerta y la irracionalidad impone los términos de la conversación.<sup>2</sup>

Já em Heidegger, a existência autêntica só é alcançada pelo enfrentamento da morte. Contudo, Maldonado-Torres critica essa universalização da experiência da morte, pois para os povos colonizados, a morte não é uma abstração filosófica, mas uma presença cotidiana, que compromete a possibilidade de autenticidade; e, ao ignorar essa diferença radical, a filosofia europeia universaliza vivências que são, na verdade, marcadamente eurocentradas (Maldonado-Torres, 2007, p. 141-144).

A subontologia, conceito-chave na obra, diretamente conectado à ideia de transontologia, refere-se à posição de não-ser atribuída aos sujeitos racializados. Eles não são apenas inferiorizados, mas posicionados abaixo da linha do humano, como corpos descartáveis e sujeitos a uma violência sem escândalo moral. Nessa lógica, o corpo negro, conforme Maldonado-Torres (2007, p. 144-151) é desumanizado e hipersexualizado, projetado como regido pelos instintos e marcado por uma suposta hiperpotência erótica e animalizada; e, com isso, violação sexual de mulheres negras, bem como a construção do homem negro como ameaça sexual, foram centrais na dominação colonial, não apenas como formas de controle físico, mas como mecanismos de anulação ontológica. Como afirma o autor (Maldonado-Torres, 2007, p. 145):

Los cuerpos negros son vistos como excesivamente violentos y eróticos, tanto como recipientes legítimos de violencia excesiva, erótica y de otras formas. “Ser muerto” y “ser violada/o” son parte de su esencia entendida de forma fenomenológica. La “esencia” de lo negro, en un mundo colonial anti-negro, es parte de un contexto de sentido más amplio, en el cual la no-ética de la guerra se transforma gradualmente en una parte constitutiva de un supuesto mundo normal.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> “A ausência de racionalidade está vinculada, na modernidade, à ideia de ausência de ‘ser’ nos sujeitos racializados. O ceticismo misantrópico e o racismo atuam juntamente com a exclusão ontológica. É assim que melhor compreendemos a ideia de Fanon de que, em um mundo anti-negro, o ‘negro’ não possui resistência ontológica diante dos olhos do branco. Fanon também escreve que, quando o ‘negro’ tenta raciocinar com os brancos, a razão escapa pela porta e a irracionalidade impõe os termos da conversa” (tradução nossa).

<sup>3</sup> “Os corpos negros são vistos como excessivamente violentos e eróticos, tanto quanto como recipientes legítimos de violência excessiva, erótica e de outras formas. ‘Ser morto’ e ‘ser violada(o)’ fazem parte de sua essência entendida de forma fenomenológica. A ‘essência’ do que é negro, em um mundo colonial anti-negro, faz parte de um contexto de sentido mais amplo, no qual a não-ética da guerra se transforma gradualmente em parte constitutiva de um suposto mundo normal” (tradução nossa).

Nesse sentido, é possível ver que o colonialismo não se limita apenas a inferiorizar o corpo negro, ele também o banaliza como se nada fosse. Não se limitando apenas ao período colonial, a ideia de colonialidade do ser, é utilizada para tentar mostrar que essa ideia permanece em vigência, pois as estruturas do poder continuam a inferiorizar o ser negro.

Dessa forma, um dos fortes pilares da colonização, que a sustentou até que chegasse à colonialidade, foi o conceito de raça, um conceito importante para entender como o colonizador se perpetua no poder. Quijano (2005, p. 117-118) alega que esse conceito foi o que sustentou toda a feita colonial e que esse conceito, junto ao de identidade racial, foi cunhado como instrumento de classificação social da população, uma suposta distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros.

Ao analisar em linhas gerais, é natural que se entenda que, com a superação da colonização, tudo inerente a ela fora também superado. Contudo, essa ideia de distinção de raças é, ainda, persistente nos dias atuais, assolando a contemporaneidade. A organização da exploração e da dominação social ainda reflete a categorização racial imposta às populações colonizadas, de modo que a maior parte dos grupos marginalizados, explorados e discriminados atualmente pertence às mesmas "raças", que foram submetidas durante a formação desse sistema (Quijano, 1992, p. 2). Em outras palavras: as pessoas que sofreram – pelos atos colonizadores – no período colonial, são as mesmas que sofrem atualmente.

Outro aspecto importante do padrão mundial de poder atual é o “Estado como forma central de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica” (Quijano, 2002, p. 4).

O Estado, enquanto forma central de controle da autoridade coletiva, consolidou-se historicamente como o principal instrumento de regulação social e política. No mundo moderno, sua variante hegemônica tornou-se o Estado-nação, modelo que se impôs como referência universal, mesmo quando transplantado para realidades alheias à sua origem europeia. Essa estrutura estatal, apesar da pretensão soberana, não é autônoma, pois foi moldada a partir da colonialidade do poder,

reproduzindo desigualdades e mecanismos de dominação que atravessam os séculos.

No contexto latino-americano, o nacionalismo emergiu sob uma matriz eurocêntrica, fundamentando-se na concepção europeia de Estado-nação e o nacionalismo está longe de representar um instrumento de emancipação popular, servindo, em muitos momentos, aos interesses daqueles que historicamente se beneficiaram da colonialidade do poder (Quijano, 2002, p. 17). Assim, as elites latino-americanas construíram uma identidade nacional que excluiu ou marginalizou as populações indígenas, afrodescendentes e outros grupos subalternizados.

Dessa forma, o nacionalismo na América Latina não surgiu como um mecanismo de resistência à dominação colonial e capitalista, mas como um meio de consolidação das hierarquias sociais e raciais herdadas do colonialismo. Isso revela que a colonialidade não é um resquício do passado, é a lógica estruturante do presente, infiltrando-se nas relações de poder e a própria concepção de Estado.

É natural que surja a dúvida sobre a maneira como isso foi permitido. De que forma o colonizador conseguiu permear o meio social a ponto de manter uma estrutura de poder que se preserva, mesmo após sua saída do território há anos? É aí que se chega a um aspecto importantíssimo da colonialidade: a dominação cultural, pois ela é fundamental para a perpetuação do poder, ainda que de forma indireta, do europeu.

Quijano (1992, p. 2) explica que, no período colonial, o foco do colonizador era reprimir tudo o que estivesse relacionado à cultura do colonizado, como imagens, símbolos e modos de significação, para então impor seus próprios padrões de expressão, crenças e representações do sobrenatural. Essa ideia reforça a análise desenvolvida ao longo deste capítulo, mas o autor ainda complementa ao expor como o colonizador mantém seu poder mesmo após o fim formal da colonização. Em um primeiro momento, os padrões de produção e conhecimento europeus são mantidos distantes dos dominados e, mais tarde, são seletivamente compartilhados com alguns poucos escolhidos, permitindo-lhes acesso limitado ao poder (Quijano, 1992, p. 2-3). Nesse contexto, a cultura europeia se apresenta como algo sedutor, uma aspiração, tornando-se um modelo universal e desejável, fonte do poder.

É possível, a partir dessas análises, entender alguns dos motivos pelos quais as religiões de matriz africanas são apagadas no Brasil: No sistema colonial, a

intenção de quem dominava era sempre a de apagar, e essa pretensão se manteve pelo grupo seletivo que se manteve no poder após a independência do país. Esse artigo pretende explorar ainda como essa estrutura de poder reprime a tradição religiosa negra na atualidade, assim como o colonialismo o fazia, pois isso é possível ser visto de forma nítida pela legislação brasileira contemporânea e análises de dados sobre essa cultura no Brasil. Mas, antes, é imprescindível que se veja como essa cultura foi apagada ao longo da história, sobretudo na transição da monarquia para República, momento que deu impressão de liberdade para diversas formas de expressões e manifestações da fé, e porque é importante para o Estado Democrático de Direito garantir a cultura de povos marginalizados.

## 1.2 A HISTÓRIA DA RELIGIÃO FRENTE À OPRESSÃO: A TRANSIÇÃO PARA A REPÚBLICA BRASILEIRA

Conforme já observado, o fim da colonização não representou uma ruptura concreta com as estruturas herdadas do poder europeu. Ao contrário, o domínio do colonizador se perpetuou, inclusive de maneira formal, com a instauração de um império governado por um monarca português no Brasil. A religião católica, ensinada e imposta pelos colonizadores, permaneceu como religião oficial do Estado, conforme previsto no artigo 5º da primeira Constituição brasileira, de 1824 – um sinal de continuidade ideológica com o regime colonial. Tal artigo da Carta Outorgada permite a livre manifestação de cultos religiosos diversos, contudo, era vetada a forma exterior de templo e, ainda, que fossem realizados em locais públicos (Brasil, 1824).

Por consequência, é inviável pensar na possibilidade de livre manifestação das religiões afro em um Brasil em que sequer era permitida a existência de formas exteriores de templos religiosos ou a manifestação pública de cultos. Logo, não havia grandes possibilidades para que as religiões de matriz africana se estabelecessem.

É nesse contexto de invisibilidade forçada e repressão religiosa que se desenvolve, em território brasileiro, o Candomblé. Surgido como resposta à negação institucional, ele representou a reconstrução da religiosidade africana em solo estrangeiro.

O Candomblé tem sua origem ligada ao Brasil Colonial e sua formação resulta da reorganização de elementos culturais e religiosos trazidos da África pelos povos

escravizados, especialmente o conceito de pertencimento às chamadas “nações” (Oliveira L., 2022, p. 32). Embora no Brasil o Candomblé muitas vezes seja percebido como uma religião unitária – o que não corresponde à realidade –, no continente africano existia uma diversidade clara de sistemas religiosos, cada um associado a grupos étnicos específicos, tendo, por exemplo, a Nação Ketu (também chamada Nagô ou Iorubá), cujos praticantes cultuam os orixás, utilizam a língua iorubá e vieram da atual Nigéria; a Nação Jeje, composta pelos povos Fon, Ewe e Adjá, que cultuam os voduns e são originários do antigo Daomé (atual Benim e Togo); e a Nação Angola, com povos de origem banto, vindos da África Central (Congo e Angola), que cultuam os inquices (Oliveira L., 2022, p. 32). Essas tradições, ao se encontrarem e se reorganizarem no Brasil, deram origem ao que hoje se conhece como Candomblé – uma religião afro-brasileira, com várias vertentes, forjada na resistência e na recriação identitária em meio à violência da escravidão.

Durante o processo histórico de escravização, não era uma preocupação do colonizador preservar a identidade, cultura ou nação dos povos africanos. Eles eram misturados nos navios negreiros, frequentemente separados de suas famílias e conterrâneos, e submetidos a castigos físicos e perseguição às suas práticas ancestrais e é por isso que nenhum culto afro-brasileiro conseguiu manter puramente as tradições religiosas que existiam na África (Oliveira L., 2022, p. 33). Contudo, com o passar do tempo, houve reencontros entre pessoas escravizadas que compartilhavam tradições, idiomas e religiões semelhantes, o que possibilitou certa rearticulação desses grupos, mesmo após a separação, já em solo brasileiro, e, a partir disso, buscou-se preservar vínculos por meio da formação de quilombos e de pontos de reunião entre os povos africanos (Oliveira L., 2022, p. 33).

A própria Igreja Católica, não com a finalidade de auxiliar os africanos a se reorganizarem, mas com o objetivo de promover a devoção católica e organização social em torno da religião, implementou durante a colônia – e se perpetuou no império – as confrarias; elas eram espaços de reunião e irmandade destinados ao culto católico e recebiam nomes de figuras importantes para a Igreja; eram organizadas por etnia (Ishasq, 2017). Essa organização acabou, sem intenção, por permitir que africanos de mesmas origens culturais se reencontrassem e, ainda que restritas ao culto cristão, as confrarias tornaram-se brechas onde os povos africanos passaram a

expressar sua fé de forma velada, o que resultou, segundo estudiosos, em terreiros do candomblé como produtos dessa organização cristã (Lamas, 2019, p. 229).

Nesse contexto, houve uma reaproximação entre grupos étnicos africanos, que passaram a professar suas crenças escondidos dentro desses espaços religiosos. Com essa reorganização de etnias e a prática clandestina de suas religiões, o conceito de “nação” passou a ser ressignificado: de uma referência étnico-cultural, passou a indicar também um modo específico de prática religiosa. Assim, o Candomblé Ketu, por exemplo, não se refere apenas a pessoas originárias da região de Ketu, mas àquelas que seguem o culto aos orixás, como se fazia na atual Nigéria.

Esse processo culminou na fundação dos primeiros terreiros de Candomblé, como o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, fundado em Salvador, na Bahia, na primeira metade do século XIX (Terreiro..., [s.d.]). Considerado o primeiro terreiro formal de Candomblé no Brasil, sua existência demonstra a consolidação da religiosidade afro-brasileira em um espaço próprio, ainda que não livre de perseguições. Na época, a legislação brasileira ainda não reconhecia liberdade religiosa plena, o Estado era confessionalmente católico, e práticas de origem africana eram tratadas como feitiçaria ou curandeirismo. Assim, mesmo com a criação de espaços físicos para o culto, os terreiros funcionavam com discrição, frequentemente sob vigilância policial e preconceito social.

Outro ponto importante proporcionado pelas confrarias foi a consolidação do sincretismo (Lamas, 2019, p. 224-227). Embora fossem oficialmente voltadas ao culto católico, os povos africanos utilizavam esses espaços para seus próprios rituais, de forma disfarçada. Esse disfarce contribuiu para tornar o sincretismo ainda mais evidente, com a associação entre santos católicos e divindades africanas, como São Jorge, que passou a ser identificado com Ogum. Apesar de muitos cultos ocorrerem nesses espaços, eles também aconteciam às escondidas em casas e outros locais privados, sempre com cautela, para que os praticantes não fossem descobertos.

Diante dessa repressão constante, a mudança de regime político trazida pela República, em 1889, acendeu esperanças de um novo tempo, especialmente no campo da liberdade religiosa. A abolição da escravidão, ocorrida no ano anterior, e a Proclamação da República despertaram em muitos a expectativa de que o Brasil finalmente romperia com os padrões coloniais de dominação e inauguraria um novo

ciclo político, mais justo e inclusivo. No entanto, o que se verificou foi a continuidade perversa dessas estruturas. Apesar do discurso de renovação e progresso, o novo regime reafirmou antigas formas de opressão, sobretudo contra as religiões de matriz africana, que seguiram sendo perseguidas, agora sob o manto da legalidade republicana.

É sabido que a monarquia, mesmo que representasse uma independência do Brasil em relação a Portugal não foi capaz de proporcionar emancipação, pois o modelo de governo e a forma discriminatória de se tratar os povos afro-brasileiros perpetuou nitidamente o ideal colonizador. Muita expectativa foi criada sobre a República, pois esperava-se que ela pudesse representar uma nova fase do Brasil, uma mudança. Diz-se que nenhuma outra constituição brasileira foi cercada por tanta expectativa como a que serviu de marco à República, pois o novo regime político junto à nova constituição de 1891 apontavam para uma verdadeira democracia, a prosperidade do Brasil, o que poderia associar o país ao movimento insurgente no continente americano (Lynch, 2011, p. 298). Contudo, a frustração foi o grande sentimento que surgiu junto do novo modelo de governo. A expectativa que se tinha na época com o conceito de República era que ele estivesse pelo menos associado à ideia de democracia – se não sinônimo dela –, pois assim o era visto no período, conforme explica Lynch (2009, p. 225-226) ao analisar documentos linguísticos – os dicionários da época.

O que houve, na verdade, foi uma grande quebra de expectativa. A literatura pode ajudar a mostrar como foi a percepção da população à época. Machado de Assis (1904, p. 67-71) mostra por meio do texto de Esaú e Jacó como a transição para a república se deu sem a participação popular, de maneira repentina e elitista ao tecer críticas sutis, nos capítulos LXII e LXIII, não ao regime, mas a forma como a mudança ocorreu.

No episódio da tabuleta em “Esaú e Jacó”, Machado de Assis constrói uma sátira sobre as reações exageradas e até interesseira sobre a mudança de regime político; o confeitiro Custódio representa o homem comum confrontado com a incerteza dos tempos de ruptura, a transição do Império para a República (Silva, F., 1989).

A cena começa com uma preocupação que se demonstra simbólica: Custódio encomendou uma nova tabuleta para sua loja, ostentando o nome “Confeitaria do Império” (Assis, 1904, p. 68). No entanto, com a proclamação da República, o título passa a soar inadequado; e, o drama que se instala mostra, por contraste, a superficialidade com que se vivenciou a transição; pois a preocupação de Custódio não é ideológica, é comercial; O medo de ofender o novo regime ou de parecer desatualizado tem menos a ver com patriotismo, se relaciona principalmente com o pouco lugar que foi dado ao povo com a mudança (Silva, F., 1989).

A proposta mais “segura” apresentada na trama é que a confeitaria adote simplesmente o nome do dono – “Confeitaria do Custódio” – o que, além de evitar polêmicas, dilui qualquer vínculo com símbolos do poder anterior (Assis, 1904, p. 70). A República, ao que tudo indica, começa exigindo silêncio e apagamento, ainda que mascarado de bom senso e neutralidade.

Machado, com sua ironia, não precisa levantar a voz para apontar o ridículo. O episódio mostra como a transição política, que poderia ser vista como um momento de engajamento e debate público, acaba se refletindo na esfera privada como insegurança. A tabuleta é uma metáfora, um símbolo de um país que muda de forma, mas que não muda a substância.

O mesmo sentimento foi compartilhado por diversos pensadores. Christian Lynch mostra como alguns nomes da época se posicionaram em relação à República. Alguns deles foram Joaquim Nabuco, que atacou o movimento republicano por não ter as causas republicanas como essência, mas sim uma contra-revolução social, bem como o Senador Campos Sales, que demonstrou que o primeiro modelo de República que se viu no Brasil passou longe do que se sonhava (Lynch, 2011, p. 298-299).

Essa decepção com a promessa republicana não se restringe à esfera política. Ela se estende à dimensão religiosa, como revela a própria legislação da época, que, embora apresentasse avanços no papel, manteve mecanismos de controle e repressão às manifestações religiosas afro-brasileiras.

Pela Constituição imperial, no artigo 5º, conforme visto, é possível verificar o pouco espaço que havia para as religiões de matriz africana. Essa ideia de redução ao culto doméstico é ampliada ao se analisar o Código Criminal do Império, de 1830, que estabelecia em seu artigo 276 (Brasil, 1830):

Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fórma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado.

Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fórma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um.

Esse texto de lei demonstra que se a imposição religiosa não estava totalmente expressa na Constituição, ela é nítida no Código responsável por definir crimes. E é de mera leitura que se entende que qualquer religião diferente da oficial (católica, estabelecida no artigo 5º da Constituição) não poderia ser expressa fora do âmbito doméstico.

Se por um lado a Constituição imperial demonstra a perpetuação da lógica colonial de dominação e imposição religiosa, a da República representa uma forte demonstração do oposto, demonstrando a separação entre Estado e Religião (o que se mostra, no mínimo, frustrado), conforme o artigo 72 do texto e alguns de seus parágrafos (Brasil, 1891, grifos nossos):

Art. 72. A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no paiz a inviolabilidade dos direitos concernentes á liberdade, á segurança individual e á propriedade nos termos seguintes

[...]

§ 3º **Todos os individuos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto**, associando-se para esse fim adquirindo bens, observadas as disposições do direito commum

§ 4º A Republica só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5º Os cemiterios terão character secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral publica e as leis.

§ 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos publicos.

§ 7º **Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção official**, nem terá relações de dependencia, ou alliança com o Governo da União, ou o dos Estados.

A frustração decorre do fato de que, embora a nova Constituição tivesse sido promulgada, ela foi acompanhada de um Código Penal, em vigor de 1890 a 1940, cujas disposições acabaram por criminalizar, ainda que de forma indireta, as religiões e práticas afro-brasileiras (Brasil, 1890):

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

[...]

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

[...]

Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro.

Apesar de a Constituição se mostrar, no papel, favorável à liberdade religiosa, o Código Penal mantinha a perseguição legalizada. Luiz Antônio Simas (2021, p. 81), ao falar sobre um dispositivo similar a esse, previsto no Código Penal em vigente hoje (de 1941), mostra que a penalização prevista para o tipo descrito poderia levar à cadeia não só um praticante ilegal da medicina, mas todos que utilizavam tecnologias baseadas em defumadores, banhos de ervas, descarregos, entre outros. O autor expõe que o simples cantar de diversos pontos comuns das religiões afro poderiam ser suficientes para configurar os crimes descritos, por evocarem a cura de forma explicitada (Simas, 2021, p. 81). O Estado atuava ativamente no combate ao que era visto como magia, feitiçaria e macumbaria, chegando a regulamentar institutos para esse fim. Logo, as religiões afro-brasileiras eram muitas vezes associadas a essas práticas e enquadradas como exercício ilegal da medicina e, por conta disso, tornaram-se alvo constante da tipificação penal, sendo punidas pelas suas práticas.

Mesmo surgindo já sob a vigência da Constituição Republicana, a Umbanda demonstra o peso dessa herança persecutória. Sua história mostra que nem a República, com todo o seu aparato de liberdade formal constitucional, garantiu a aceitação plena das religiões afro-brasileiras.

Segundo o mito mais conhecido, a umbanda surgiu a partir da anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas (Simas, 2021, p. 70-71). Conforme os relatos, em 1908, o jovem Zélio Fernandino de Moraes, de 17 anos, acometido por uma paralisia, afirmou que estaria curado no dia seguinte; diante do espanto da família, foi levado à Federação Espírita de Niterói; lá, espíritos de pretos-velhos e caboclos manifestaram-se por seu intermédio, o que desagradou o dirigente da sessão, que os classificou como “espíritos atrasados”; o espírito incorporado então respondeu que fundaria um novo culto em que houvesse espaço para todos – e assim se estabeleceu a umbanda no dia 15 de novembro de 1908 (Veiga, 2021; Simas, 2021, p. 70-71; Lamas, 2019, p. 22). Luiz Antônio Simas (2021, p. 71-72) destaca ainda que, segundo alguns relatos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria sido, em vida anterior, o padre jesuíta Gabriel Malagrida, condenado à fogueira pelo Santo Ofício no século XVIII por se opor ao

marquês de Pombal. A vinculação entre a umbanda e um jesuíta remete à imagem dos padres da Companhia de Jesus como protetores dos indígenas contra a escravidão (Simas, 2021, p. 71-72).

O que é considerado por grande parte dos historiadores é que a umbanda surgiu no início do século XX (Ribeiro, 2023). Parte de sua maior aceitação social se explica justamente pelo seu caráter sincrético e pela aproximação com o espiritismo kardecista e o catolicismo popular (Lamas, 2019, p. 228). A umbanda, ao incorporar elementos do espiritismo europeu, como a ideia de evolução espiritual, caridade e moralidade, passou a ser vista com menos preconceito pelas classes médias urbanas do início do século XX, especialmente no Rio de Janeiro (Lamas, 2019, p. 228).

Esse processo culminou, em 1941, no I Congresso de Espiritismo de Umbanda, em que se tentou institucionalizar uma umbanda pura, versão da religião mais alinhada ao espiritismo kardecista e que rejeitava abertamente as práticas associadas ao candomblé, à “macumba” e à herança africana (Simas, 2021, p. 88). Nesse modelo, a presença dos orixás foi esvaziada ou apagada, e os cultos com tambores, sacrifícios, línguas africanas e elementos banto passaram a ser considerados “atrasos” ou “resquícios bárbaros” (Simas, 2021, p. 88-89). A “Umbanda Branca” foi, portanto, uma tentativa de desafricanizar a religião para torná-la mais palatável aos olhos da elite, o que culminou numa maior aceitação popular, ao não cultivar orixás como exus e pombagiras (Lamas, 2019, p. 228).

A aceitação da umbanda pela sociedade brasileira, portanto, não ocorreu de forma neutra, ela passou por um processo de disputa simbólica, em que a valorização da espiritualidade “branca” teve um papel importantíssimo.

A análise da transição do Império para a República evidencia que a ruptura política não representou, em si, uma emancipação real para os povos de fé afro-brasileira. Ainda que a Constituição republicana tenha proclamado a liberdade religiosa, na prática, as expressões culturais e espirituais herdadas da África continuaram sendo alvo de criminalização, vigilância e exclusão social. O discurso liberal não alcançou as encruzilhadas, os terreiros e os altares populares.

O caso da Umbanda, surgida já na República, demonstra como até mesmo as manifestações mais sincréticas e adaptadas à sensibilidade religiosa dominante precisaram negociar constantemente sua aceitação. Com isso, o que se percebe é

que a perseguição religiosa não terminou com a República, ela apenas mudou de forma, mantendo as religiões afro-brasileiras sob o peso da suspeição e da marginalização institucional.

É diante desse histórico de silenciamento e resistência que emerge a necessidade de pensar a memória como um direito fundamental. Proteger a história dos terreiros, das confrarias, dos caboclos, das pombagiras e dos orixás é também enfrentar a colonialidade que ainda estrutura as instituições. O que será tratado a seguir é justamente isso: a importância de lembrar – constitucionalmente – o que se tentou apagar historicamente.

## **2 IMPORTÂNCIA DE LEMBRAR: TEORIA DA MEMÓRIA E CONSTITUIÇÃO DE 1988**

### “CERTIDÃO DE ÓBITO”

“Os ossos de nossos antepassados  
colhem as nossas perenes lágrimas  
pelos mortos de hoje.

Os olhos de nossos antepassados,  
negras estrelas tingidas de sangue,  
elevam-se das profundezas do tempo  
cuidando de nossa dolorida memória.

A terra está coberta de valas  
e a qualquer descuido da vida  
a morte é certa.

A bala não erra o alvo, no escuro  
um corpo negro bambeia e dança.  
A certidão de óbito, os antigos sabem,  
veio lavrada desde os negreiros.”

(Evaristo, 2023)

Lembrar não é um mero exercício pessoal de rememoração, é um ato coletivo de resistência, em que se é capaz de manter viva a tradição, a história, a cultura. Em

contrapartida, o esquecimento não é apenas um evento natural do tempo, mas pode ser um mecanismo de dominação, usado estrategicamente para silenciar vozes, apagar memórias incômodas e reforçar narrativas hegemônicas. Quando se apaga a memória de um grupo, nega-se sua dignidade, sua contribuição histórica e até mesmo seu direito de existir plenamente na sociedade. Por isso, lembrar é também um gesto político, um modo de afirmar que certas histórias não serão enterradas sem luta.

## 2.1 A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA

Para entender a construção da memória como uma teoria que merece um destaque acadêmico e proteção constitucional, é imprescindível que se passe pelos pensamentos de Maurice Halbwachs (1877–1945). Ele foi um sociólogo francês que teve fortes influências do pensamento de Émile Durkheim, de quem foi discípulo direto e continuador intelectual (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 285). Formado em filosofia, Halbwachs transita da tradição filosófica para a sociologia com o objetivo de compreender os fenômenos coletivos e, assim como Durkheim havia demonstrado que fatos aparentemente individuais, como o suicídio ou as práticas religiosas, são, na verdade, estruturados socialmente, Halbwachs levou essa herança para o campo da memória; sua obra se insere na escola durkheimiana ao afirmar que a consciência individual é inseparável dos quadros sociais que a moldam e sua originalidade está em estender essa abordagem ao domínio da lembrança, pois ele foi um dos primeiros a tratar a memória não como uma função psicológica individual, mas como um fenômeno com característica coletivo (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 285-288). Ao fazê-lo, ele inaugura uma importante tradução no estudo das relações entre sociedade, tempo e identidade, sendo identificado hoje como um dos fundadores da sociologia da memória. Sua tese central de que toda memória é coletiva rompe com a visão introspectiva da lembrança como arquivo subjetivo, mostrando que até mesmo o que se considera mais íntimo é, na verdade, sustentado pelas estruturas simbólicas e afetivas dos grupos aos quais se pertencem (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 285-288).

Como ponto de partida de suas reflexões, o sociólogo entende que a memória não é uma faculdade puramente interior ou autônoma, e sim um processo fundamentalmente relacional e socializado e, em sua definição, a memória é inseparável da noção de pertencimento a grupos e da vida em sociedade (Halbwachs,

1990, p. 14). Para ele, recordar é sempre reinterpretar o passado à luz das estruturas simbólicas disponíveis no presente. Como afirma o autor (1990, p. 71):

a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.

A partir dessa concepção, formula-se uma teoria da memória coletiva, que se refere ao conjunto de lembranças mantidas e mobilizadas por um grupo social, cuja coesão permite que essas recordações permaneçam acessíveis e coerentes entre os seus membros. O ato de lembrar, deixa, então de ser visto como um ato individual isolado, validando-se como algo que depende de quadros de referência compartilhados, ou seja, dos contextos coletivos que estruturam a percepção e a organização do passado. O autor destaca que é necessário que se preserve tanto a capacidade quanto o hábito de refletir e recordar enquanto membros de um grupo que testemunhou e integrou as experiências vividas, o que implica adotar o ponto de vista coletivo e utilizar as noções compartilhadas entre os integrantes desse grupo (Halbwachs, 1990, p. 28-29). Em outras palavras, a memória individual só se realiza dentro dos limites oferecidos pelos quadros sociais de pertencimento. As lembranças precisam encontrar um ambiente comum para serem elucidadas e isso é fornecido pela cultura, linguagem, crenças e hábitos coletivos.

A possibilidade da memória coletiva, para Halbwachs, é ontologicamente mais sólida do que a da memória individual isolada. Embora ele reconheça que possam existir lembranças nascidas em situações de completo isolamento, sem mediações sociais aparentes, seu argumento central aponta para a raridade e fragilidade desses eventos, pois, segundo ele (1990, p. 37), na maior parte das vezes, o que se recorda é aquilo que passou por quadros coletivos, como os grupos familiares, religiosos ou linguísticos aos quais se pertencem. Contudo, Halbwachs não descarta completamente a hipótese de uma memória puramente individual. Em uma de suas falas (1990, p. 37), ele admite que, mesmo que sejam raras, tais lembranças isoladas ou aparentemente livres de interferência social não podem ser absolutamente excluídas da teoria da memória. Com isso, abre uma brecha reflexiva que não desestrutura, mas reforça sua tese central: a de que o social se projeta sobre o individual de modo inevitável. Ele escreve (1990, p. 37):

Mesmo que fatos desse gênero fossem bastante raros, e mesmo excepcionais, bastaria que pudéssemos atestar alguns deles para mostrar que a memória coletiva não explica todas as nossas lembranças e, talvez, que ela não explica por si mesma a evocação de qualquer lembrança. Apesar de tudo, nada prova que todas as noções e imagens tomadas dos meios sociais de que fazemos parte, e que intervêm na memória, não cubram, como uma tela de cinema, uma lembrança individual, mesmo no caso em que não a percebemos. A questão toda é saber se uma tal lembrança pode existir, se é concebível. O fato que ela seja produzida, mesmo uma única vez, bastaria para demonstrar que nada se opõe a que intervenha em todos os casos. Haveria então, na base de toda a lembrança, o chamado a um estado de consciência puramente individual que — para distingui-lo das percepções onde entram tantos elementos do pensamento social — admitiremos que se chame intuição sensível.

Esse trecho mostra que, mesmo reconhecendo a possibilidade de uma lembrança que se origina fora do campo coletivo, Halbwachs enfatiza que essa possibilidade é apenas teórica, e não representa a regra da memória. Ao empregar a metáfora da “tela de cinema”, ele sugere que os elementos sociais, como linguagem, imagens, valores e categorias de pensamento, funcionam como projeções que se sobrepõem às memórias pessoais. Ainda que exista, em algum lugar da consciência, um núcleo de experiência individual pura, tal como uma “intuição sensível”, essa experiência estaria sempre encoberta pelas formas culturais que estruturam a memória. Assim, mesmo as lembranças que pareçam mais íntimas ou intransferíveis ainda estariam sujeitas a uma espécie de cobertura simbólica que impede o acesso direto ao passado isolado. A evocação da memória, portanto, é sempre uma operação mediada, e o que se apresenta como individual já chega atravessado por quadros coletivos que moldam a forma como se lembra.

Nesse sentido, a própria experiência da infância, que poderia ser tomada como inerente da memória individual, é reformulada pelo autor. Ele afirma que as lembranças infantis só existem porque foram organizadas, ou mesmo reconstruídas, dentro de quadros sociais familiares (Halbwachs, 1990, p. 38-43). Ele descreve que não é fácil encontrar lembranças que transporte indivíduo a um tempo em que as percepções fossem meramente respostas sensoriais aos objetos do entorno, sem a interferência de imagens, pensamentos ou vínculos sociais, pois até as memórias mais remotas da infância já se mostram filtradas pelo olhar do adulto que, posteriormente, lhes conferiu significado e coerência (Halbwachs, 1990, p. 38). Assim, entende-se, que a memória coletiva não é só um complemento à memória individual, é, na verdade, sua condição de possibilidade. Ao contrário da noção introspectiva e isolada de lembrança, a memória para Halbwachs é um fenômeno social por

excelência. Ela só se realiza porque o ser humano está sempre ancorado em múltiplos grupos que fornecem os instrumentos necessários para recordar, que são a linguagem, os valores, os espaços e os afetos compartilhados.

Essa teoria da memória coletiva permite compreender como determinados grupos sociais são impedidos de consolidar suas próprias lembranças, sobretudo quando o meio social dominante impõe imagens que distorcem ou substituem experiências vividas. Conforme exposto, para o autor, a memória não é uma simples evocação individual, mas uma reconstrução que depende de um ambiente simbólico que a legitime. É por isso que, segundo ele, é necessário haver um ponto interno, uma “semente”, para que as imagens externas se convertam em lembrança verdadeira (Halbwachs, 1990, p. 25):

Da mesma maneira que é preciso introduzir um germe num meio saturado para que ele cristalize, da mesma forma, dentro desse conjunto de depoimentos exteriores a nós, é preciso trazer como que uma semente de rememoração, para que ele se transforme em uma massa consistente de lembranças. [...] Aqueles que não-la descrevem poderão fazer-nos um quadro vivo dela, mas isso não será jamais uma lembrança.

Essa ideia usada por Halbwachs compara o processo de formar uma lembrança ao de cristalização em química: para que uma substância se solidifique, é preciso que exista um pequeno núcleo de cristal, um “germe”, que ative esse processo em um meio já saturado. Da mesma forma, para que uma memória se forme, não basta que alguém conte algo de forma viva e detalhada, é preciso que haja, dentro do ouvinte, um ponto de ligação, mesmo que vago ou inconsciente, com aquilo que está sendo narrado. Caso contrário, o que se forma é apenas uma imagem alheia, que pode até emocionar ou convencer, mas que não se transforma em lembrança real, porque não tem raiz na experiência vivida de quem ouve. A memória, portanto, exige reconhecimento interno, não apenas exposição externa ou narração.

Esse raciocínio ajuda a entender como a memória religiosa afro-brasileira foi impedida de “cristalizar-se” como uma narrativa legítima dentro do imaginário coletivo nacional, por meio de um raciocínio inverso: mesmo havendo a “semente”, ou seja, os símbolos, os rituais, os afetos e os saberes dos praticantes das religiões de matriz africana, o meio social dominante saturado pelas imagens do cristianismo europeu negou as condições para que essas experiências se transformassem em lembrança coletiva reconhecida – memória. Em contrário disso, o que se impôs foi um quadro vívido, construído por fora, mas que não podia ser incorporado como memória por

aqueles que não viam ali o reflexo de sua vivência espiritual. Quando o meio não acolhe a semente, não há lembrança, há silenciamento.

Por outro lado, o autor reconhece que as imagens impostas pelo grupo dominante substituem, podem modificar, distorcer e até sufocar as lembranças reais. Ele escreve (Halbwachs, 1990, p. 26):

Frequentemente, é verdade, tais imagens, que nos são impostas pelo nosso meio, modificam a impressão que possamos ter guardado de um fato antigo, de uma pessoa outrora conhecida. Pode ser que essas imagens reproduzam mal o passado, e que o elemento ou a parcela de lembrança que se achava primeiramente em nosso espírito, seja sua expressão mais exata: para algumas lembranças reais junta-se assim uma massa compacta de lembranças fictícias. Inversamente, pode acontecer: que os depoimentos de outros sejam os únicos exatos, e que eles corrijam e reorientem nossa lembrança, ao mesmo tempo que se incorporem a ela. Num e noutro caso, se as imagens se fundem tão intimamente com as lembranças, e se elas parecem emprestar a estas sua substância, é que nossa memória não é uma tábua rasa, e que nos sentimos capazes, por nossas próprias forças, de perceber, como num espelho turvo, alguns traços e alguns contornos (talvez ilusórios) que nos devolveriam a imagem do passado.

Essa fusão entre lembrança verdadeira e imagem imposta ajuda a entender como a memória cristã foi, muitas vezes, incorporada à força pela população negra - conforme visto no capítulo anterior. O que era originalmente vivido nos terreiros, nos cantos, nos tambores e nas oferendas foi sendo encoberto por narrativas “fictícias” que apresentavam essas práticas como erradas, demoníacas ou inferiores. Nesse contexto, a memória afro-religiosa é apagada e reconfigurada, absorvendo, com dor, os contornos da religião dominante. A imposição do cristianismo, nesse sentido, constitui o “meio saturado” descrito por Halbwachs, mas um meio que, em vez de favorecer o florescimento da lembrança a partir do germe interno da ancestralidade africana, oferece apenas um ambiente hostil, onde esse germe é rejeitado ou deformado. Assim, o meio saturado está repleto de imagens, símbolos e valores que funcionam como filtro e barreira, impedindo que a memória afrodescendente se cristalice em sua própria linguagem. O resultado é a cristalização de apenas uma narrativa – a cristã, europeia e hegemônica – que ocupa o espaço da memória pública e silencia ou distorce as outras, negando-lhes a possibilidade de enraizamento simbólico e de legitimação coletiva.

É nesse ponto que o pensamento de Achille Mbembe pode enriquecer a leitura de Halbwachs. Para Mbembe, o sujeito negro, ao longo da história colonial, foi constituído por um desejo que não era seu, mas sim da força dominante que o

nomeou, o descreveu e o reduziu a uma posição subalterna. Em suas palavras, o sujeito racializado “é produto do desejo de uma força exterior a si, que não se escolhe, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta o seu ser.” (Mbembe, 2017, p. 175). Essa força além de definir o sujeito, o conforma, impondo-lhe formas de ser, sentir e lembrar.

Esse raciocínio converge com Halbwachs ao mostrar que, quando a memória é formada apenas a partir de imagens exteriores, sem um reconhecimento interno ou um meio social que acolha a vivência do grupo oprimido, não há lembrança verdadeira, há ocupação simbólica. No caso da religiosidade afro-brasileira, a imposição da narrativa cristã dominante funcionou como esse desejo externo que tentou sustentar e redefinir o ser negro segundo valores que não lhe pertencem. A memória coletiva negra, portanto, foi forçada a se constituir em torno de imagens alheias (dada a colonialidade explorada por Quijano e exposta no capítulo anterior), e com isso, as lembranças afrocentradas, enraizadas nos rituais e símbolos africanos, foram deslocadas, substituídas ou distorcidas.

Assim, a articulação entre Halbwachs e Mbembe permite compreender que o apagamento das religiões de matriz africana é uma questão de silenciamento, bem como de ocupação do espaço da memória por representações hegemônicas. Quando o “meio saturado” só reconhece a religião cristã branca como legítima, ele impede que a semente da memória afro germine, além de projetar sobre ela uma outra imagem construída, imposta e institucionalizada, que captura, redireciona e muitas vezes, esvazia sua potência ancestral. A resistência dessas religiões, portanto, é também uma luta pela reocupação do espaço simbólico da memória.

Se a teoria de Halbwachs permite compreender a memória como uma construção social sustentada por quadros coletivos, a partir do pensamento de Hannah Arendt pode-se aprofundar a discussão sobre as consequências políticas do seu apagamento. Em sua obra *A Condição Humana*, a filósofa propõe a distinção entre três atividades fundamentais que constituem a vida humana ativa, que ela chama de *vita activa*: labor, trabalho e ação. Cada uma dessas atividades está ligada a uma condição básica da existência humana na Terra e ajuda a compreender como os seres humanos se relacionam consigo mesmos, com o mundo e entre si.

O *labor* é a atividade humana ligada às necessidades biológicas e cíclicas da vida, como a alimentação e o metabolismo, sendo voltado à manutenção da existência

e ligado diretamente ao corpo, enquanto o *trabalho* está relacionado à criação de um mundo artificial de objetos duráveis que transcende a vida individual, constituindo o ambiente estável onde os seres humanos habitam, tendo como condição a mundanidade (Arendt, 2007, p. 15). Já a *ação* é a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem mediações materiais, e corresponde à condição humana da pluralidade, pois somente em um mundo onde cada pessoa é singular é possível o exercício da liberdade e, por conseguinte, da vida política (Arendt, 2007, p. 15-16).

A ação é, para Hannah Arendt (2007, p. 188-193), o meio por excelência pelo qual o ser humano se insere no mundo humano como *quem*, e não como *o que*, e esse surgimento está intimamente ligado à natalidade, pois cada ser humano, ao nascer, traz ao mundo algo radicalmente novo e irrepetível. Assim, a ação corresponde ao início de algo que não pode ser deduzido de nada que veio antes, já que “é da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes” (Arendt, 2007, p. 190). Com isso, é apenas por meio da ação (“início” de algo novo, portadora da liberdade que testemunha o nascimento humano) que o indivíduo entra no mundo comum e se torna lembrável (Arendt, 2007, p. 189).

No entanto, esse surgimento não ocorre automaticamente. É preciso que o indivíduo atue e fale, pois “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento” (Arendt, 2007, p. 189). Essa revelação do agente, embora seja visível para os outros, frequentemente permanece opaca para o próprio sujeito, que não possui plena consciência do 'quem' que se manifesta em sua ação (Arendt, 2007, p. 197). Justamente por isso, a ação precisa da esfera pública e da memória coletiva, pois sem o “olhar dos outros”, a ação perde sua condição reveladora e se reduz a um meio técnico, como fabricar um objeto (Arendt, 2007, p. 193).

É aí que a memória exerce um papel fundamental, pois ela é quem conserva o *quem* da ação, aquilo que se manifestou, ainda que fugazmente, no entrelaçamento de palavras e feitos e sua ausência implica na dissolução da identidade do agente e, conseqüentemente, da dignidade que lhe é própria (Arendt, 2007, p. 193). Arendt expressa isso ao lembrar dos monumentos ao Soldado Desconhecido (2007, p. 193):

a frustração desse desejo e a disposição de não aceitar o fato brutal de que ninguém havia, realmente, sido o agente da guerra inspiraram a construção desses monumentos ao desconhecido, a todos aqueles a quem a guerra havia privado de identidade, roubando-lhes não os atos, mas a dignidade humana.

Portanto, preservar a memória é mais do que conservar a narrativa de eventos, é garantir que o agente não seja reduzido a um nome apagado ou a uma função utilitária, é manter viva sua singularidade e sua humanidade diante do esquecimento. Pois, quando a memória desaparece, a ação perde sentido, o agente desaparece do mundo e sua dignidade é silenciada.

O esquecimento de ações ou a negação de suas consequências históricas, como as vividas pelas religiões afro-brasileiras, representa uma agressão direta à possibilidade de existência pública desses sujeitos. Sem memória, suas ações são condenadas ao desaparecimento, e seus nomes à irrelevância. A memória, nesse caso, não é mero registro: é o que torna possível a continuidade da ação no tempo, permitindo que aqueles que resistiram e agiram, mesmo diante da violência estrutural, sejam lembrados como agentes singulares da história.

Reparar, nesse contexto, não é apenas corrigir um erro do passado, mas permitir que esse passado entre no mundo comum, seja recordado, tenha visibilidade e se inscreva na narrativa coletiva. Sem isso, as ações desaparecem, e os sujeitos são arrancados da história – como folhas ao vento. Manter viva a memória dessas ações, especialmente quando ligadas a grupos historicamente marginalizados, é mais do que justiça: é a própria preservação da dignidade humana.

A partir da comunicação das ideias de Arendt com de Halbwachs que se chega à compreensão de que a memória não é um mero registro passivo do passado, é uma dimensão ativa e essencial da dignidade humana. É por meio da memória que a identidade do agente é preservada e sua ação se torna duradoura no mundo comum. Quando a verdade factual é negada, ou quando se impede a lembrança de determinados sujeitos ou grupos, como as religiões afro-brasileiras ou os povos historicamente oprimidos, se atenta não só contra a história, mas contra a própria condição de humanidade dos que agiram. Além disso, a memória é sempre construída coletivamente, enraizada em grupos sociais e instituições, de modo que sua preservação exige o engajamento da sociedade e do Estado. Essa perspectiva torna

evidente que a memória, como expressão do “quem” e como construção social, exige proteção jurídica e, mais ainda, constitucional.

## 2.2 A PROTEÇÃO CONSTITUCIONAL DA MEMÓRIA

O artigo 1º, III, da Constituição Federal de 1988, se apresenta como uma sustentação jurídica para a proteção à memória. Vê-se a letra do dispositivo (Brasil, 1988):

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

[...]

III - a dignidade da pessoa humana;

Por assegurar a dignidade da pessoa humana, utiliza-se tal texto como base para proteção da memória, a partir de uma lógica construída nas ideias de Arendt e Halbwachs, haja vista que se, conforme visto, a memória é uma condição inerente de tal princípio. Assim, um dispositivo que assegura o assegura, deve assegurar também a memória. Vê-se o posicionamento de Uadi Lammêgo Bulos (2025, p. 389) sobre tal princípio:

este vetor agrega em torno de si a unanimidade dos direitos e garantias fundamentais do homem, expressos na Constituição de 1988. Quando o Texto Maior proclama a dignidade da pessoa humana, está consagrando um imperativo de justiça social, um valor constitucional supremo. Por isso, o primado consubstancia o espaço de integridade moral do ser humano, independentemente de credo, raça, cor, origem ou status social. O conteúdo do vetor é amplo e pujante, envolvendo valores espirituais (liberdade de ser, pensar e criar etc.) e materiais (renda mínima, saúde, alimentação, lazer, moradia, educação etc.). **Seu acatamento representa a vitória contra a intolerância, o preconceito, a exclusão social, a ignorância e a opressão.** A dignidade humana reflete, portanto, um conjunto de valores civilizatórios incorporados ao patrimônio do homem. Seu conteúdo jurídico interliga-se às liberdades públicas, em sentido amplo, abarcando aspectos individuais, coletivos, políticos e sociais do direito à vida, dos direitos pessoais tradicionais, dos direitos metaindividuais (difusos, coletivos e individuais homogêneos), dos direitos econômicos, dos direitos educacionais, dos **direitos culturais** etc. Abarca uma variedade de bens, sem os quais o homem não subsistiria. A força jurídica do pórtico da dignidade começa a espargir efeitos desde o ventre materno, perdurando até a morte, sendo inata ao homem. Notório é o caráter instrumental do princípio, afinal ele propicia o acesso à justiça de quem se sentir prejudicado pela sua inobservância. No Brasil, o Supremo Tribunal Federal e o Superior Tribunal de Justiça têm reconhecido a importância da dignidade humana.

Por mera leitura do artigo inicial do texto constitucional, é possível verificar que a Dignidade Humana está imposta como fundamento constituinte da República

Federativa do Brasil. Ou seja, é tida como um pilar de sustentação, um princípio fundamental. Nesse sentido, José Afonso da Silva (2005, p. 94) discorre:

Recorreremos, no entanto, mais uma vez, à expressiva lição de Gomes Canotilho e Vital Moreira, segundo a qual os "princípios fundamentais visam essencialmente definir e caracterizar a colectividade política e o Estado e enumerar as principais opções político-constitucionais". Relevam a sua importância capital no contexto da constituição e observam que os artigos que os consagram "constituem por assim dizer a síntese ou matriz de todas as restantes normas constitucionais, que àquelas podem ser directa ou indirectamente reconduzidas".

Assim, é possível notar que o mencionado artigo que instaura este princípio é uma cláusula pétrea da Constituição por assegurar o que se chama de direitos e garantias individuais, por servir como sustentação para as demais normas, não podendo ser abolida, por força do artigo 59, p. 4º, IV, do texto da Carta Magna. Por conta disso, já se tem uma primeira perspectiva sobre da memória no Constitucionalismo brasileiro, que, a assegura já em seu início; pois, conforme atesta Fabiana Danta, na tese de doutorado intitulada de "O Direito Fundamental à Memória" (2012, p. 67):

O direito fundamental à memória encontra-se intrinsecamente ligado ao princípio constitucional da dignidade da pessoa humana, na medida em que o acesso e o resgate do patrimônio cultural constituem *conditio sine qua non* para o desenvolvimento integral das capacidades cognitivas e das relações sociais do indivíduo, determinando o grau de eficiência de sua adaptação à sociedade e ao entorno natural, exatamente porque a Cultura é concebida como um equacionamento entre esses dois fatores e o Homem.

Portanto, a letra do artigo 1º, III, da Constituição serve como subsídio e pontapé inicial para verificar o tratamento que o direito à memória recebe na constituição, devendo, portanto, ser visto como um princípio fundamental, ainda que não seja explícito e se fazendo por entendimento dedutivo e não óbvio. Não sendo esse suficiente, existem outras ideias que podem ser utilizadas para entender tal direito como inerente do tratamento máximo normativo brasileiro.

A compreensão de que a memória merece proteção jurídica se torna ainda mais evidente quando se considera que ela não é apenas uma extensão da dignidade da pessoa humana, e sim a própria condição de existência de um constitucionalismo duradouro. Ao explorar essa ideia, Nelson Camatta Moreira e Rodrigo Francisco de Paula, a partir do pensamento de Hannah Arendt, mostram que a estabilidade do projeto constitucional dos Estados Unidos se deve à sua capacidade histórica de rememorar o ato fundante da república, atualizando-o constantemente como fonte de

autoridade. Essa leitura é de fundamental importância para demonstrar que o texto constitucional não se sustenta apenas por sua força normativa, mas pelo vínculo que mantém com seu momento fundacional, constantemente reatualizado pela memória coletiva. Como observam os autores (Moreira; Paula, 2017, p. 95):

O sentido de autoridade, revigorado por Arendt na análise da fundação da república norte-americana, permitiu-lhe compreender a eterna permanência do projeto constituinte norte-americano, no sentido de constante aumento e ampliação do ato de fundação a partir da sua rememoração.

Dessa forma, a memória não é compreendida como simples evocação nostálgica de um passado distante, mas como um instrumento político essencial à continuidade e à legitimidade da ordem constitucional. Os autores reforçam que (Moreira; Paula, 2017, p. 100):

Somente a rememoração do ato de fundação, aumentado e ampliado a cada novo ato que se faz a partir dele (e em memória dele), tem o condão de assegurar a sua eternidade e tornar permanente o projeto por ele iniciado. A Constituição, como ato de fundação, torna-se eterna, reivindicando a permanência do projeto constituinte por ela inaugurado.

Essa perspectiva fornece uma base teórica robusta para afirmar que o constitucionalismo depende da memória como fundamento simbólico. Quando o pacto fundacional é esquecido, ou quando não se desenvolve uma cultura de rememoração crítica e comprometida, o texto constitucional corre o risco de se esvaziar de sentido, tornando-se letra morta.

Essa concepção de memória como condição constitutiva da autoridade e da permanência do projeto constitucional permite compreender que a sua proteção ultrapassa o campo meramente simbólico ou cultural, pois trata-se de uma necessidade jurídica e política. Se a memória garante a continuidade entre o ato fundador e os atos que o seguem, ela deve ser resguardada como elemento estruturante da vida constitucional. No contexto brasileiro, embora o direito à memória não esteja expressamente nomeado entre os direitos fundamentais explícitos, a Constituição (Brasil, 1988) incorporou dispositivos que evidenciam esse compromisso de forma clara e concreta, como o artigo 1º, III, anteriormente mencionado.

Para além disso, o artigo 216 da Constituição de 1988 consagram o dever estatal de garantir os direitos culturais e proteger as manifestações dos grupos formadores da sociedade nacional, o que inclui a memória coletiva como elemento de identidade, pertencimento e dignidade; por conta disso, o direito à memória, possui

uma força implícita, reforçada por esses dispositivos, necessária à preservação da coesão social e da identidade coletiva (Dantas, 2008, p. 64).

Ao analisarem o aspecto da cultura na Constituição de 1988, Walber Agra, Paulo Benavides e Jorge Miranda, no livro “Comentários à Constituição Federal de 1988” (2009, p. 2293-2294, grifos nossos), mencionam o compromisso que o constituinte firmou com algumas garantias, entre elas a memória:

Dessa forma, **o Estado e a sociedade brasileira obrigam-se, conjuntamente, a apoiar, a incentivar, a valorizar e a proteger o patrimônio cultural brasileiro e a difusão das manifestações culturais populares, indígenas, afro-brasileiras e dos demais grupos que integram o processo civilizatório nacional.**

[...]

Especificamente quanto ao **patrimônio cultural brasileiro**, a Constituição Federal identifica-o como sendo o conjunto de bens de natureza material e imaterial, individual ou conjuntamente considerados, que sejam portadores de referência à identidade, à ação e **à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira**. Sendo que a própria Constituição delimita, ainda que em parte, as espécies contidas no conceito de patrimônio cultural brasileiro quando define que no conceito deste estão incluídas: **as formas de expressão da população brasileira; os modos de criar, fazer e viver dos grupos que formam a sociedade pátria**; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais, e; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (ver competência comum de proteção prevista no inciso III, do artigo 23 da Constituição Federal, e Lei no 3.924/61). Portanto, levando-se em consideração que a sociedade brasileira está em constante formação, pode-se afirmar que o conjunto de bens materiais e imateriais do patrimônio cultural brasileiro encontra-se em constante evolução para expressar a referência à identidade, à ação e **à memória da sociedade brasileira**.

Os autores mencionam a redação do artigo 216 da Constituição. É importante destacar que esse dispositivo é o único do texto da Carta Magna que utiliza a palavra “memória” de forma explícita. Tal palavra deve ser destacada, pois, apesar de ser poder interpretada como fundamental e de direito – por ser parte integrante de um princípio que é fundamental e pelos demais motivos acima expostos – ela não aparece de forma explícita em outros momentos na Constituição. Ora, se o decorrer do texto omite tal prerrogativa fundamental, o que poderia gerar certas discussões e embates sobre ser ou não uma garantia fundamental ou até mesmo um direito, o referido artigo põe um posicionamento constitucional ao debate, no sentido de considerar que tal direito realmente exista, reforçando toda a formulação anterior.

Além disso, o inciso VI do artigo 5º da Constituição Federal (Brasil, 1988) assegura a liberdade religiosa, de crença, bem como a proteção aos locais de culto e às liturgias. Ato contínuo, toda forma de religiosidade é, por natureza, um exercício de

memória. O cristianismo, por exemplo, estrutura-se a partir da rememoração dos ensinamentos de Jesus, registrados em um texto histórico: a Bíblia. Com as religiões de matriz africana não é diferente. Suas práticas são marcadas pela recordação de África, das suas espiritualidades ancestrais e da pertença às chamadas nações. Os cultos afro-brasileiros são, por excelência, a atualização viva de uma memória coletiva, transmitida de geração em geração por meio dos rituais, dos cânticos, da oralidade e dos corpos. Assim, ao garantir a liberdade religiosa, a Constituição de 1988 também assegura, ainda que de forma indireta, o direito à memória. Trata-se, portanto, de uma garantia constitucional implícita, que alcança especialmente os povos de tradição afrodescendente, ainda que por silogismo.

Por fim, vê-se a visão da Suprema Corte brasileira acerca do direito à memória (Brasil - STF -, 2004, apud Bulos, 2025, p. 397):

Respeito à prevalência dos direitos humanos: “Existe um nexó estreito entre a imprescritibilidade, este tempo jurídico que se escoá sem encontrar termo, e a memória, apelo do passado à disposição dos vivos, triunfo da lembrança sobre o esquecimento. No estado de direito democrático devem ser intransigentemente respeitados os princípios que garantem a prevalência dos direitos humanos. Jamais podem se apagar da memória dos povos que se pretendam justos os atos repulsivos do passado que permitiram e incentivaram o ódio entre iguais por motivos raciais de torpeza inominável”. (STF, HC 82.424, Rel. Min. Maurício Corrêa, DJ de 19-3-2004).

Se a constituição trata do tema de forma implícita e explícita conforme mencionado e o tribunal responsável por “guardar” a Constituição – na forma do artigo 102, caput, do próprio texto constitucional –, tem-se uma base sólida para dizer que tal prerrogativa deve ser vista como inerente do ordenamento jurídico brasileiro e incapaz de ser removida, diante de sua estrutura fundamental.

Diante disso, a consagração constitucional da memória como direito não pode ser compreendida apenas como uma formalidade jurídica ou uma homenagem simbólica ao passado. Trata-se de um mecanismo essencial de resistência à lógica da colonialidade, que insiste em apagar, silenciar ou distorcer as experiências dos povos historicamente subalternizados. No contexto das religiões de matriz africana, lembrar é também reexistir, é ir de encontro à subontologia descrita por Maldonado-Torres. É proteger os lugares, os saberes, os corpos e os rituais que foram sistematicamente deslegitimados pelo projeto colonial e pela sua continuidade moderna. No entanto, é preciso ir além da mera preservação institucional da memória. Para que ela cumpra seu papel transformador, deve ser resgatada como memória

justa – aquela que não apenas rememora, mas também reconhece, repara e reposiciona os sujeitos historicamente violentados em sua plena dignidade e cidadania. É essa perspectiva que será abordada a seguir.

### 2.3 O CONSTITUCIONALISMO E A JUSTA MEMÓRIA ATRELADOS A RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

A “Parte 1 – História do Constitucionalismo e Identidade Constitucional” do livro “História Crítica do Constitucionalismo”, dos professores Nelson Camatta Moreira e Rodrigo de Paula, propõe em leituras que tratam diretamente do conceito de justa memória trabalhado por Paul Ricœur em “*La mémoire, l’histoire, l’oubli*” e em “*Temps et récit*”. Os autores mostram que no Brasil existe um excesso de memória e excesso de esquecimento que poderiam ser melhor equilibrados por uma política de justa memória, guiada por uma memória feliz (Moreira; Paula, 2020, p. 35-43). O que os autores indicam é que há na história do constitucionalismo brasileiro um excesso de memória em relação às tragédias e aos fracassos e um excesso de esquecimento em relação às lutas por direitos e cidadania. Esses excessos, quando não submetidos a um processo de elaboração, resultam em melancolia, um estado de tristeza permanente, pois não há reconciliação com o passado (Moreira; Paula, 2020, p. 38, 69). Conforme explicam os professores, é a partir da interlocução com Freud, estabelecida por Ricœur, que se constrói essa perspectiva: o luto é compreendido como um trabalho de rememoração necessário à superação da melancolia; em termos coletivos, o espaço público assume o papel de terapeuta, promovendo o debate e a reflexão crítica sobre os traumas históricos e os marcos de resistência (Moreira; Paula, 2020, p. 70).

Nesse sentido, os autores mostram a teoria de Ricœur de que os traumas coletivos não estão apenas no ponto de origem das comunidades históricas, mas atravessam toda a sua existência, e daí se tem que a terapia coletiva precisa ser constante; pois, quando a sociedade não se permite passar pelo processo de luto, a compulsão de repetição permanece ativa, e o ressentimento cívico se instala como um modo permanente de se relacionar com a política, com as instituições e com a própria identidade (Moreira; Paula, 2020, p. 69).

E é por isso que se fala em justa memória, não uma exaltação ingênua do passado, tampouco um apagamento do sofrimento, mas a reconstrução crítica da história a partir do reconhecimento das perdas e da valorização das conquistas. Trata-se de um processo sério e necessário, muito distante de discursos meramente motivacionais. A justa memória exige que as dores sejam lembradas, como a criminalização dos cultos afro nos códigos penais por exemplo, mas também que sejam trabalhadas e ressignificadas, sendo o maior enfoque feito à luz das conquistas que se seguiram, como o surgimento e a manutenção dos terreiros.

Por isso, é preciso reconhecer que o olhar sobre a história das religiões de matriz africana não deve se limitar a uma narrativa de apagamento ou repressão absoluta. Embora os códigos penais tenham sido – e ainda possam representar isso, conforme será visto no próximo capítulo – símbolos da violência institucional e dos esforços de silenciamento dessas tradições, não é desejável que eles se tornem o centro exclusivo da memória coletiva. Pelo contrário, é necessário que essas legislações, enquanto instrumentos de exclusão, sejam expostas ao processo de luto coletivo, conforme análises dos professores mencionados, para que deixem de funcionar como gatilhos de paralisia e passem a operar como ferramentas de enfrentamento e transformação

Da mesma forma, também devem ser resgatadas e celebradas as conquistas simbólicas, como o simples fato de que, com o tempo, os terreiros passaram a existir como instituições reconhecíveis, ainda que sob constante vigilância e preconceito. O Ilê Axé Iyá Nassô Oká, fundado ainda no século XIX, é um exemplo expressivo desse processo de institucionalização progressiva, mesmo diante de um contexto normativo hostil. As confrarias católicas, ainda que não intencionais, serviram como espaços de articulação comunitária que possibilitaram reencontros entre grupos étnicos e a preservação de elementos fundamentais da religiosidade africana, como os idiomas, os ritos e a reorganização em torno das “nações”. Além disso, com a consolidação da Umbanda no início do século XX, mesmo diante da necessidade de negociações simbólicas e adaptações doutrinárias – como a aproximação com o espiritismo kardecista e o apagamento de certos traços africanos –, viu-se uma ampliação da presença pública dessas manifestações religiosas. Essas transformações, ainda que permeadas por ambivalências e imposições, representaram avanços que não podem ser negligenciados. A memória justa, nesse sentido, não silencia o sofrimento, mas

também não apaga os sinais de vitória; ela equilibra os traumas e as conquistas para fornecer à comunidade ferramentas de reconstrução da sua dignidade e de fortalecimento do constitucionalismo democrático.

Portanto, aquilo que deve impulsionar a democracia e o compromisso constitucional com a diversidade não são apenas os entraves enfrentados, mas, sobretudo, as conquistas efetivamente alcançadas. Resgatar essas vitórias e reafirmá-las no espaço público é parte essencial do processo de superação da melancolia constitucional. Mais do que uma denúncia permanente do que se perdeu, a justa memória chama à valorização daquilo que se manteve e daquilo que ainda pode ser construído.

Essa ideia surge no texto dos professores mencionados como um ideal crítico: o constitucionalismo vigente não deve ser entendido como um marco zero na história (Moreira; Paula, 2020, p. 57, 66-71). Uma nova constituição não apaga, por si só, tudo aquilo que foi vivido ao longo de um Brasil que, em 2022, completou 200 anos de independência. Com base nas ideias de François Ost, os autores defendem que há uma ligação estrutural com o passado, o qual esteve positivado em mais de seis constituições. O próprio texto de 1988 não revogou diversas leis anteriores a ele. É prudente, afirmar, nesse sentido, a importância do trabalho de rememoração. Não se trata de olhar para trás de forma nostálgica ou aleatória, mas de, a partir da perspectiva da justa memória, lembrar com coerência e criticidade aquilo que mais deve ser lembrado.

Essa leitura se alinha diretamente com as proposições de François Ost (2005), que oferece uma teoria temporal do direito ancorada justamente na memória como fundação e mediação entre o passado e o presente. Ost postula que o tempo do direito se estrutura em quatro dimensões, sendo a memória a primeira e fundamental (Ost, 2005, p. 17). Ela é o ponto de partida que liga o presente ao passado, assegurando seu registro, fundação e transmissão, sendo crucial para que as sociedades busquem suas origens e enraízem sua identidade coletiva; “Tudo começa, principalmente para o direito, pelo ato de memória”, afirma Ost (2005, p. 40), destacando que é essa fundação que estrutura não apenas a história do direito, mas a identidade pessoal e coletiva construída com ele.

No entanto, Ost também não concebe a memória como uma simples repositora de dados ou eventos passados; pois, para ele, ela é ativa, construída, socialmente mediada. Seu caráter paradoxal repousa sobre o fato de que recordar implica também esquecer seletivamente (Ost, 2005, p. 90, 153). E é nesse ponto que ele adverte sobre os abusos da memória e os abusos do esquecimento, fenômenos que afetam a integridade da narrativa histórica. A memória manipulada, segundo ele (2005, p. 52), distorce ou silencia aspectos essenciais do passado. O esquecimento, portanto, não é neutro, pode ser também um instrumento de dominação.

Essa concepção permite reler a crítica feita por Nelson C. Moreira e Rodrigo de Paula à insuficiência da memória constitucional brasileira como um abuso do esquecimento, nos termos de Ost. A desqualificação e o conseqüente esquecimento de experiências passadas de luta por direitos, ofuscadas por uma narrativa de fracassos, representam um déficit na função essencial da memória: a de fundamentar a identidade presente a partir do passado. A história constitucional brasileira, tratada como palimpsesto, teve camadas importantes apagadas ou obscurecidas.

Nesse sentido, a “política de justa memória” proposta por Nelson e Rodrigo, sob a perspectiva de Ricœur – mostrada por Moreira e de Paula –, alinha-se com a visão de Ost sobre a memória como um ato ativo e construído. Trata-se de uma anamnésia, uma evocação voluntária e deliberada do passado, focada nos “tesouros” das lutas por direitos, para reconstruir uma narrativa que não seja limitada pelo ressentimento. Essa rememoração ativa, ao visitar, remanejar e reapropriar o passado, busca dar uma “segunda chance ao passado” e, assim, fornecer um fundamento mais rico e complexo para a identidade constitucional brasileira atual, cumprindo a função essencial da memória jurídica segundo Ost, a de não permitir que o direito seja alienado por seu próprio passado.

### **3 O ESTADO ENTRE A COLONIALIDADE E O DIREITO À MEMÓRIA**

O direito à memória, visto na Constituição de 1988, carrega consigo a promessa de ruptura com o passado autoritário e discriminatório do Estado brasileiro. No entanto, promessas constitucionais não são, por si só, garantias de transformação real. Em muitos casos, o mesmo Estado que deveria assegurar a pluralidade cultural

e a dignidade religiosa age – ou se omite – de modo a reafirmar estruturas coloniais profundamente enraizadas.

No contexto das religiões de matriz africana, essa contradição é ainda mais evidente. A atuação estatal, por meio de seus órgãos de segurança, políticas públicas e até decisões judiciais, frequentemente recai na reprodução de estigmas históricos, tratando manifestações religiosas afro-brasileiras como crime, desordem ou superstição. A lógica colonial, que outrora serviu para justificar a violência e o apagamento dessas tradições, ainda encontra espaço nas práticas institucionais contemporâneas.

Este capítulo busca justamente tensionar essa realidade: até que ponto o Estado brasileiro rompeu, de fato, com a estrutura colonial no trato das religiões afro-brasileiras? Ou será que, mesmo sob uma nova ordem constitucional, o Brasil segue testemunhando a continuidade de uma mentalidade que tenta calar, marginalizar e invisibilizar aquilo que não se encaixa no modelo hegemônico de religiosidade?

### 3.1 MANIFESTAÇÕES OFICIAIS DE REPRODUÇÃO DE ESTIGMAS CONTRA RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Em 2014, o Ministério Público Federal ajuizou a Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101 contra o Google Brasil Internet Ltda, processo que tramitou na 17ª vara da Justiça Federal do Rio de Janeiro, com o objetivo de retirar do ar vídeos postados na plataforma YouTube por integrantes da Igreja Universal do Reino de Deus. O conteúdo dos vídeos, segundo o MPF, seria ofensivo às religiões de matriz africana, sobretudo à umbanda e ao candomblé, ao promover discursos de ódio e intolerância religiosa.

A ação pedia, entre outras medidas, a exclusão dos vídeos ofensivos e a identificação dos usuários responsáveis pela postagem. No entanto, a tutela antecipada foi indeferida pelo juiz federal Eugênio Rosa de Araújo. Na fundamentação da decisão, o magistrado surpreendeu ao questionar o caráter religioso das manifestações afro-brasileiras

Abaixo, destaca-se o trecho mais polêmico da decisão, em que o juiz expressa sua concepção do que constitui uma “religião”, negando esse status às práticas afro-brasileiras:

No caso, **ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião** a saber, um texto base (corão, bíblia, etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado. Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. **As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões**, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião. Quanto ao aspecto do direito fundamental de reunião, os vídeos e bem como os cultos afro-brasileiros, não compõem uma vedação à continuidade da existência de reuniões de macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda. Não há nos autos prova de que tais “**cultos afro-brasileiros**” - expressão que será desenvolvida no mérito – estejam sendo efetivamente turbados pelos vídeos inseridos no Google. (Brasil, 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101, Juiz Eugenio Rosa de Araujo, Decisão, Rio de Janeiro, 28 abr. 2014, p. 1- 3. Grifos nossos)

A fala do juiz, ao excluir as religiões de matriz africana do campo de proteção jurídica conferido à liberdade religiosa, mostram um desconhecimento das suas estruturas internas e cosmologias e uma reprodução da lógica colonial que associa religiosidade legítima ao modelo cristão-europeu. A exigência de um livro sagrado, de hierarquia formal ou de uma divindade única caracteriza um filtro etnocêntrico para a definição de fé, o que contradiz o pluralismo garantido constitucionalmente, sobretudo no artigo 5º, VI, do texto máximo brasileiro.

Importa ressaltar que a decisão foi posteriormente reformada pela Sétima Turma Especializada do Tribunal Regional Federal da 2ª Região, no julgamento do Agravo de Instrumento nº 0101043-94.2014.4.02.0000, de relatoria do Desembargador Federal Reis Friede, que consignou haver nos vídeos veiculação de conteúdo potencialmente ofensivo e fomentador do ódio. Ainda assim, a retratação não elimina os efeitos simbólicos da primeira decisão. O episódio demonstra como, mesmo sem eficácia normativa, a linguagem judicial pode reforçar estigmas, podendo ecoar no imaginário social dos adeptos das religiões afro-brasileiras a sensação de não terem seus direitos constitucionais efetivamente garantidos.

No presente caso, o juiz federal indeferiu o pedido de liminar para a retirada de vídeos que eram ofensivos às religiões afro-brasileiras. Na presente pesquisa, não se visa adentrar o mérito da decisão ser acertada ou não, mas na justificativa utilizada

pelo juiz. O magistrado disse não haver perigo na demora, motivo pelo qual indeferiu o pedido.

Há na decisão proferida uma estrutura silogística, a qual o juiz refaz em despacho posterior. É importante entender como se dá uma estrutura de silogismo, como o utilizado: (1) parte-se de uma premissa maior e geral para uma (2) premissa menor, relacionada ao caso concreto para, enfim, chegar a uma (3) conclusão, que é a associação da premissa maior com a menor (Menezes, [s.d.]).

No caso trabalhado, o Magistrado partiu da ideia – como premissa maior implícita – de que é necessário que o objeto da ofensa seja uma religião reconhecível em certos moldes jurídicos tradicionais. Como premissa menor explícita, o juiz declarou que a tradição afro-brasileira não possui traços religiosos. Por fim, chegou à conclusão de que a tutela de urgência deveria ser indeferida, já que, segundo ele, não havia “perigo na demora, posto que não há perigo de perecimento de direito” – dado que, conforme sua argumentação, o direito sequer existe. É nítido que as premissas utilizadas são falhas e preconceituosas, carregadas de um pensamento etnocêntrico.

É possível verificar, ainda, que tal discurso segue a lógica da perpetuação colonial, que tenta enquadrar toda forma de conhecimento ao modelo europeizado. Luiz Rufino trata desse assunto no livro “pedagogia das encruzilhadas” e diz (2019, p. 39, grifos nossos):

há esforços para a apresentação e o curso de outras perspectivas epistemológicas e filosóficas, porém, ainda existem inúmeras dificuldades e **desproporções no que tange às relações horizontais entre o que é produto do cânone moderno ocidental e as outras formas de conhecimento possíveis**. Nesse sentido, cabe cismarmos com as respostas até então dadas e considerarmos que grande parte dos conhecimentos orientados pelo discursivo científico moderno é limitado a saberes etnocentros.

O autor ainda chama a perpetuação de ideal colonizador, deixado pelos europeus na América de *mafunda* ou *carrego colonial*; ele diz que a colonialidade foi a responsável por submeter o Brasil, por exemplo, às raízes do mundo racista/cristão/capitalista/patriarcal/moderno europeu às formas de violação e dominação do ser humano (Rufino, 2019, p. 12).

De volta ao caso, diante de uma forte mobilização midiática<sup>4</sup>, após tal decisão, o Magistrado proferiu um despacho reformando a estrutura que levou à conclusão de que a tutela de urgência não era cabível no caso. O juiz reformulou suas falas e disse que as práticas afro-brasileiras devem sim ser consideradas como religião.

No novo ato judicial, o magistrado abandonou o silogismo anterior e disse que, no caso, “inexiste perigo de perecimento das crenças religiosas afrobrasileiras e a inexistência da fumaça do bom direito diz respeito à liberdade de expressão e não à liberdade de religião ou de culto” (Brasil, 2014, apud Juiz..., 2014). Ou seja, ele saiu do campo da definição de religião para de fato entrar no campo da ponderação dos direitos fundamentais religião vs. liberdade de expressão, perspectiva mais acertada para tratar do caso, ainda que se ignore o mérito da decisão ser acertada ou não, haja vista que não restam dúvidas que a cultura afro possui caracteres religiosos, mesmo que distintos dos tradicionais europeus.

Contudo, apesar da posterior retratação formal do juiz, reconhecendo as religiões afro-brasileiras como manifestações religiosas, o conteúdo ofensivo e discriminatório da primeira decisão já havia produzido seus efeitos simbólicos. A reprodução da fala do magistrado em ambientes institucionais e sociais comprova a tese de que tais decisões não são apenas “opiniões isoladas” e falam com o peso da toga nos discursos de exclusão com a legitimidade do Estado. Essa permanência ecoa no imaginário dos adeptos da religião afro, que continuam a se sentir desprovidos das garantias constitucionais, pois mostra como a colonialidade, apontada por Quijano, segue entranhada no interior das classes que ocupam o poder no Brasil contemporâneo.

A persistência dessa estigmatização também pode ser observada em episódios ainda mais recentes, como o ocorrido em Franca, interior de São Paulo, em 29 de

---

<sup>4</sup> Diversos jornais e canais digitais daquele ano repercutiram o caráter da decisão tomada pelo magistrado, sobretudo a fundamentação utilizada para tal:

- MPF recorre da decisão da Justiça que não reconhece umbanda e candomblé como religiões. **O Globo**, Brasil, 16 mai. 2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/mpf-recorre-de-decisao-da-justica-que-nao-reconhece-umbanda-candomble-como-religioes-12507234>. Acesso em 26 jun. 2025.
- JUÍZ diz que culto afro-brasileiro não é religião. **Migalhas**. Brasil, 19 mai. 2014. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/quentes/201113/juiz-diz-que-culto-afro-brasileiro-nao-e-religiao>. Acesso em 26 jun. 2025.
- NITAHARA, Akemi. MPF/RJ recorre da decisão que não considera os cultos africanos como religião. **agênciaBrasil**, Rio de Janeiro, 16 mai. 2014. Disponível em:

janeiro de 2024. Naquele dia, segundo notícia divulgada em plataforma digital de um jornal local<sup>5</sup>, durante a realização de um ritual de Candomblé em um terreiro do bairro São Sebastião, a Polícia Militar foi acionada por vizinhos, que reclamavam do volume da música e dos cânticos. De forma rápida, diversos militares chegaram ao local e invadiram o espaço sagrado sem mandado judicial, impondo o encerramento imediato da cerimônia. Segundo testemunhas e registros em vídeo, os PMs chegaram ao terreiro, ambiente dos atos litúrgicos, ordenaram que o pai de santo, líder religioso, deixasse o local em meio à roda de culto, e intimidaram os presentes com postura truculenta.

O caso gerou indignação e a OBA de Franca divulgou em rede social, uma nota de repúdio às ações da PM<sup>6</sup>. Outro pai de santo que estava presente na cerimônia – Luciano Raminelli –, também repudiou a ação da polícia e a classificou com despreparada. A frase dita por ele, em entrevista, foi marcante por tocar num ponto comparativo muito forte. Ele disse: “Você já viu algum padre ser retirado da missa, no meio dela? Você já viu um pastor ser retirado do seu culto, na hora que ele está em cima do púlpito? Não. Isso acontece porque a religião é de matriz africana. De preto” (Religiosos..., 2024).

É importante destacar que comparações relativas à caracterização ou não de religiões, utilizando-se de parâmetros etnocêntricos para tanto são falhas e tal atitude fere o pluralismo inerente do estado democrático de direito, previsto na Constituição de 1988. Entretanto, comparar a forma como o Estado, seja na forma de juiz seja na forma do tratamento policial, atua concernente aos direitos relacionados às religiões, essa sim é válida e deve ser feita. Portanto, a fala do pai de santo mencionada é altamente pertinente, por expor a crítica ao sistema de exclui uma religião enquanto permite que a outra se manifeste livremente.

Por fim, é possível notar que as atitudes dessas duas forças Estatais demonstradas – que são apenas exemplificativas, dado a frequência com que notícias

---

<sup>5</sup> Notícia Publicada em:

RELIGIOSOS denunciam truculência durante abordagem policial em terreiro de candomblé.

**VerdadeoON**, Franca, 29 jan. 2024. Disponível em:

<https://verdadeon.com.br/portal/2024/01/29/religiosos-denunciam-truculencia-durante-abordagem-policial-em-terreiro-de-candomble/>. Acesso em 30 jun. 2025.

<sup>6</sup> Ver em:

OAB Franca. **NOTA DE REPÚDIO**. Franca, 28 jan. 2024. Disponível em:

[https://www.instagram.com/p/C2p0UQROahB/?img\\_index=2&igsh=MWR6aG4yMWk2dWw3Zg==](https://www.instagram.com/p/C2p0UQROahB/?img_index=2&igsh=MWR6aG4yMWk2dWw3Zg==). Acesso em 30 jun. 2025.

do mesmo estilo são divulgadas na mídia – reforçam os dizeres de Quijano sobre a autoridade coletiva. Ressalta-se a ideia de que os estados-nações modernos não são realmente independentes, como se visa tentar fazer parecer, pois eles são, na verdade, construções baseadas no modelo europeu de estado-nação, e as influências de lá, ainda permanecem vigentes nos lugares que sofreram a colonização, servido aos interesses daqueles que historicamente se beneficiaram da colonialidade do poder (Quijano, 2002, p. 17).

### 3.2 ENTRE A NORMA CONSTITUCIONAL E A PRÁTICA: O PAPEL ESTATAL PARA ROMPER (OU NÃO) A LÓGICA COLONIAL RELIGIOSA

Conforme mostrado em capítulo anterior, a Constituição Federal de 1988 reconhece de forma explícita a liberdade de crença e o livre exercício dos cultos religiosos como direitos fundamentais, conforme disposto no artigo 5º, inciso VI. No mesmo sentido, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu artigo 18, garante a toda pessoa a liberdade de pensamento, consciência e religião. A esses dispositivos, soma-se ainda a previsão expressa de proteção à memória e às manifestações culturais dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira, conforme estabelece o 216 da própria Constituição.

Essas garantias, somadas ao princípio da isonomia (artigo 5º, caput da Constituição Federal), indicam que nenhuma religião deve ser tratada com privilégio ou marginalização pelo Estado, uma vez que todas compartilham, em tese, o mesmo patamar de dignidade e proteção. Assim, do ponto de vista normativo e institucional, não há justificativa jurídica para qualquer distinção entre o tratamento conferido a diferentes tradições religiosas no Brasil.

Contudo, conforme analisou-se anteriormente, a prática destoa da realidade. Aníbal Quijano relata que os Estados que passaram por processos coloniais tendem a manter, sob roupagens modernas, as estruturas de dominação impostas pelo colonizador, mesmo após a formal independência. A colonialidade, segundo ele, não é um fato histórico superado, é uma lógica persistente de poder, que outros autores ainda implementam com a ideia do saber e ser implantados pelos europeus, que moldam as instituições, os discursos e as práticas sociais contemporâneas.

No contexto brasileiro, essa permanência se manifesta de forma explícita quando autoridades estatais, como juízes, policiais e demais agentes públicos, atuam produzindo distinções hierarquizantes entre as religiões. Quando um juiz federal nega, sob critérios etnocêntricos, o status de religião ao candomblé e à umbanda, ou quando agentes policiais interrompem rituais afro sob alegações genéricas de “perturbação” conduzindo uma autoridade religiosa à delegacia durante o ritual litúrgico, não se trata de exceções ou falhas individuais, são a atualização institucional da lógica colonial.

Essa realidade expõe um abismo entre o que está previsto na Constituição e o que efetivamente se pratica. O Brasil, por meio de seu aparato estatal, projeta uma imagem de inclusão, pluralidade e respeito às diferenças, mas sustenta, na prática, estruturas que ainda operam por meio da exclusão seletiva. A inércia estatal diante de ofensas e violações, somada à sua atuação seletiva, demonstra um posicionamento que, por si só, se converte em violência simbólica.

Como consequência, a promessa constitucional de proteção à liberdade religiosa e à memória cultural se fragiliza e tende a ser reduzida ao campo do mero simbolismo, que não alteram efetivamente a realidade material das comunidades discriminadas.

Romper com essa lógica requer mais do que a repetição formal de princípios jurídicos, requer também uma postura ativa do Estado em direção à emancipação de todas as expressões religiosas, sobretudo das que são historicamente marginalizadas. Isso exige um novo marco de compreensão, que se afaste da colonialidade reconheça o valor dos sistemas espirituais africanos enquanto fundamento legítimo da cultura, da ética e do direito.

A análise crítica de Moraes e Moreira (2019) aponta que a promessa de um Estado de Direito igualitário e emancipador fracassou desde as primeiras Constituições brasileiras. Segundo os autores (2019, p. 21, grifos nossos):

o aclamado Estado (Liberal) Democrático de Direito **não transforma a realidade construída historicamente**, as desigualdades, as iniquidades e, **muitas vezes, até mesmo as neutraliza e naturaliza**, impedindo de tornar visíveis situações que, na aparência da normatividade, escondem as mazelas de uma sociedade fundada na exclusão, em particular, daquelas expressas pela questão racial, de regra intimamente conectada com a questão sócio-econômica.

Apesar de tratarem de uma perspectiva econômica, os autores não excluem que a questão racial não é desconectada e, a partir de uma perspectiva constitucional crítica, os autores evidenciam que a estrutura formal do direito, mesmo após 1988, segue organizada para proteger os interesses de uma elite dominante. Essa reflexão pode ser colocada diante da forma como o Estado atua (ou deixa de atuar) frente às manifestações religiosas afro-brasileiras, pois afirmam (Morais; Moreira, 2019, p. 25):

A dificuldade de se erguer pilares mínimos liberais (e também sociais) de um modelo consistente de Estado de Direito gera um verdadeiro déficit de cidadania no Brasil, fruto de um longo processo histórico de construção da subcidadania.

Tal proposição sintetiza a crítica que se teceu nesse trabalho: a construção da subcidadania, em que um grupo é colocado às margens de uma ordem jurídica, em que a opressão é a vida de regra que operou e que permanece em vigência. Tais pilares apontados, não são unicamente a positivação de textos, que têm grande importância e são fundamentais no campo formal, mas a aplicação prática de direitos básicos que esses textos dizem.

Nesse sentido, para que os dizeres constitucionais sobre liberdade religiosa e igualdade deixem de ser meramente performáticos, é necessário incorporar um olhar decolonial, que permita romper com os paradigmas da modernidade eurocentrada e reconhecer as epistemologias e espiritualidades marginalizadas como legítimas formas de saber e existência. Isso significa rejeitar a ideia de que a superação do colonialismo formal implicaria a superação de sua lógica estrutural, ainda ativa em práticas institucionais cotidianas.

O pensamento decolonial, como exposto por Vasconcelos e Moreira (2023), se propõe a enfrentar diretamente as assimetrias políticas, epistêmicas e jurídicas herdadas da colonização, que seguem operando mesmo após o encerramento formal das estruturas coloniais. Mais do que uma crítica cultural, trata-se de uma proposta de ruptura com o projeto moderno-colonial e sua racionalidade única (Moreira; Vasconcelos, 2023, p. 62):

A decolonialidade ou pensamento decolonial, então, aponta para aquilo que MIGNOLO (2007) se refere como *delinking*, uma desvinculação da retórica da modernidade que permite emergência de outras epistemologias, outros princípios de conhecimentos, de compreensão, de economia, de política, de ética, orientado por uma comunicação interepistêmica e a pluriversalidade como projeto universal.

Essa virada epistêmica se dá no sentido de suplantar a unidimensionalidade do ego cartesiano, substituindo os universalismos abstratos por um pluriversalismo transmoderno, fundado na pluralidade concreta dos modos de existência. Trata-se, no contexto trabalhado de abandonar os essencialismos e os pressupostos coloniais que restringem o reconhecimento das manifestações religiosas afro-brasileiras à lógica da racionalidade europeia. Como afirmam os autores (2023, p. 63):

A teoria decolonial conduz a ultrapassar os marcos emancipatórios da tradição moderna, essencialista, racionalista e eurocêntrica, dirigindo-se para uma construção realista, contextualizada e transformadora de espaços societários, políticos e culturais subalternos, por meio do manejo de um pensamento insurgente que parta das tradições e da própria experiência histórica latino-americana.

Nesse horizonte, a verdadeira emancipação constitucional não será fruto de reformas meramente discursivas, mas de um deslocamento nos fundamentos do próprio direito, um deslocamento que permita a emergência de epistemologias afro-brasileiras como legítimas produtoras de sentido, de memória e de espiritualidade, reconhecidas e protegidas não só como “alteridades toleradas”, mas como centros válidos de referência e dignidade.

## CONCLUSÃO

A presente pesquisa buscou chegar à resposta sobre o posicionamento do Estado diante do dilema entre memória e colonialidade. Para tanto, utilizou-se uma estrutura dedutiva que percorreu uma série de estudos bibliográficos, análises históricas e também referências a fatos atuais. O objetivo foi compreender como, mesmo após a Constituição de 1988, ainda se verificam práticas estatais que reproduzem lógicas herdadas do período colonial, especialmente no que diz respeito às religiões de matriz africana. A partir da articulação teórica construída ao longo do texto, procurou-se demonstrar a permanência de um modelo de Estado que, embora discursivamente promova a liberdade religiosa, muitas vezes atua, na prática, como agente de apagamento.

Viu-se que a colonialidade é um efeito direto do fim da colonização, que, longe de representar uma ruptura, deixou como legado um sistema de dominação marcado por hierarquias raciais e culturais. A colonização, como evidenciado por autores como Caio Prado Júnior, Aimé Césaire e Alfredo Bosi, não teve como objetivo construir uma sociedade livre ou autônoma, mas sim explorar economicamente os territórios colonizados. O apagamento cultural, nesse contexto, foi uma ferramenta de legitimação da violência colonial. A Igreja, como instituição central do processo, utilizou-se de mitos bíblicos – como a maldição de Cam – para justificar a inferiorização e escravização dos povos africanos. Com isso, estabeleceu-se uma associação entre fé, salvação e subjugação, que atravessou séculos e moldou a forma como o Estado lida com as expressões religiosas afro-brasileiras até hoje.

Após a independência formal do Brasil, o apagamento se perpetuou. A transição para a monarquia, seguida pela proclamação da República, não representou mudanças estruturais profundas. A expectativa de que a República instaurasse uma nova ordem democrática foi frustrada. Como demonstrado no texto, embora a Constituição de 1891 previsse a liberdade religiosa, o Código Penal de 1890 – anterior à Constituição, mas que permaneceu em vigor – criminalizava práticas ligadas às religiões afro-brasileiras por meio de dispositivos ambíguos, como os que condenavam o curandeirismo, o espiritismo e os "sortilégios". Isso mostra como, mesmo em um novo regime político, o Estado continuou atuando para sufocar as

manifestações religiosas que fugiam ao padrão cristão-europeu, evidenciando a permanência da lógica colonial sob uma nova roupagem legal.

A criação do Candomblé e da Umbanda é reflexo claro dessa situação. O sincretismo religioso, as confrarias e os terreiros surgiram como estratégias de sobrevivência espiritual, cultural e identitária. Foram formas de adaptar as crenças africanas ao que era socialmente tolerado pelo Estado e, por isso, representam símbolos de resistência histórica. A Umbanda, ao incorporar elementos do espiritismo kardecista e do catolicismo popular, conseguiu maior aceitação social, ainda que às custas do esvaziamento de alguns aspectos de origem africana. Já o Candomblé, mesmo sendo perseguido, manteve vivas muitas de suas raízes, tornando-se referência da resistência religiosa afro-brasileira. Ambos os cultos mostram que a luta pela memória e identidade sempre encontrou caminhos para sobreviver, mesmo diante da repressão.

Com a Constituição de 1988, novamente houve uma expectativa de transformação. O texto constitucional incorpora dispositivos que tratam da memória, cultura e pluralidade religiosa como garantias fundamentais, ainda que de forma implícita em alguns trechos, mas que permitem inferir que se trata de um direito fundamental. Além disso, o artigo 216 sinaliza um compromisso com a diversidade e com a valorização do patrimônio imaterial brasileiro, o que inclui, sem dúvida, as expressões religiosas afro-brasileiras e sua memória (expressamente colocada no dispositivo 216). O presente trabalho apresentou a construção da teoria da memória com base em nomes como Maurice Halbwachs, Hannah Arendt, Paul Ricoeur e François Ost, mostrando que a memória é um fenômeno social e coletivo, essencial para a continuidade cultural e para a justiça histórica. Proteger a memória é garantir que grupos historicamente silenciados possam ser reconhecidos e respeitados.

A grande problemática, no entanto, está no fato de que a letra do texto constitucional, embora simbolicamente relevante, não tem se refletido de forma concreta na realidade cotidiana. A prática estatal, por vezes, continua guiada por heranças coloniais. Ataques a terreiros, ofensas públicas a religiões afro-brasileiras, ações de agentes do Estado que tratam esses cultos com desprezo ou violência são exemplos de como a memória desses povos continua sendo desrespeitada. Isso demonstra que a lógica colonial ainda estrutura o funcionamento de muitas instituições. Tais ações não são meras exceções, mas indícios de um padrão que fere

o que a Constituição diz proteger e que mantém viva a estrutura de dominação denunciada por autores como Aníbal Quijano.

Portanto, apesar de propor uma nova ordem jurídica, o Estado brasileiro ainda falha na efetiva preservação da memória. A postura adotada por muitos de seus representantes acaba por reproduzir a lógica do colonizador, na forma como Quijano denuncia: perpetuando a hierarquia, a exclusão e o silenciamento de saberes e espiritualidades consideradas inferiores. Trabalha-se aqui a ideia de que a letra da lei precisa deixar de ser apenas letra, precisa ser praticada. Ações sociais, políticas públicas e práticas institucionais devem ser voltadas à proteção real e efetiva da memória religiosa afro-brasileira. Essa memória faz parte do inventário histórico e cultural do Brasil. E garantir sua preservação é também garantir a dignidade de quem a carrega.

## REFERÊNCIAS

- AGRA, Walber de M.; BONAVIDES, Paulo; MIRANDA, Jorge. **Comentários à Constituição Federal de 1988** - 1ª Edição 2009. Rio de Janeiro: Forense, 2009. p. 2528. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/reader/books/978-85-309-3831-4/>. Acesso em: 01 set. 2025.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. O Aprendizado da Colonização. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O Trato dos Viventes – Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 11-43.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 352 p.
- ASSIS, Machado de. Are no D. e Tabuleta nova. In: ASSIS, Machado de. **Esaú e Jacó**. Rio de Janeiro: Garnier, 1904. p. 67-71
- BÍBLIA. A. T. Gênesis 9. In: **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- BRASIL. **Código Criminal do Império do Brasil**, de 16 de dezembro de 1830.
- BRASIL. **Código Penal dos Estados Unidos do Brasil**, Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890.
- BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 24 de fevereiro de 1891.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil**, de 25 de março de 1824.
- BRASIL. 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro. **Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101**. Juiz Eugenio Rosa de Araujo. Decisão. Rio de Janeiro, 28 abr. 2014, p. 1- 3.
- BOSI, Alfredo. Sob o signo de Cam. In: BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 246-272.
- BULOS, Uadi L. **Curso de Direito Constitucional** - 17ª Edição 2025. 17. ed. Rio de Janeiro: SRV, 2025. E-book. p.385. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/reader/books/9788553621217/>. Acesso em: 07 ago. 2025.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El-Rei D. Manuel**. São Paulo: Dominus, 1963. 13 p.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010. 85 p.

COLOMBO, Cristóvão. A primeira viagem (1492 – 93). In: COLOMBO, Cristóvão. **Diários da Descoberta da América**: as quatro viagens e o testamento. Tradução de Milton Persson. Introdução de Marcos Faerman. Notas de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM Pocket, [s.d.]. p. 27-45.

DANTAS, Fabiana Santos. **O direito fundamental à memória**. 2008. 283 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do "mito da Modernidade"**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. 196 p.

EVARISTO, Conceição. Certidão de óbito. In: LIMA DUARTE, Constância. POEMAS - CONCEIÇÃO EVARISTO. **Revista Cronos**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 121–128, 2023. Acesso em: 5 ago. 2025.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990. 173 p.

ISHAQ, Vivien. Umbanda. **História Luso-Brasileira – Arquivo Nacional**. Brasil, 24 jan. 2017. Disponível em: [https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3171&Itemid=351](https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3171&Itemid=351). Acesso em: 31 maio 2025.

IVO, Isnara Pereira; JESUS, José Robson Gomes de. Escravidão, negros africanos e Santo Isidoro de Sevilla. **Dimensões**, Vitória, v. 43, p. 28-62, jul./dez. 2019.

JUIZ federal volta atrás e afirma que cultos afro-brasileiros são religiões. **G1** – Rio de Janeiro, 20 maio 2014. Atualizado em 21 maio 2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/juiz-federal-volta-atras-e-afirma-que-cultos-afro-brasileiros-sao-religoes.html>. Acesso em: 3 jul. 2025.

LAMAS, Rita Suriani. A formação das religiões afro-brasileiras: a interferência do sincretismo religioso. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 222-232, jan./jun. 2019.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Liberal/Liberalismo. In: FERES Jr. João. **Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. p. 141-160.

LYNCH, Christian Edward Cyril. O momento oligárquico: a construção institucional da República Brasileira (1870-1891). **História Constitucional**, Oviedo, n. 12, p. 297-325, 2011.

LEFFA, V. J. **Colonialidade: o modelo 3D**. YouTube. 14 mar. 2023. 10min2s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=faUzijo9afQ&t=181s>. Acesso em: 11 mar. 2025.

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: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.

MANTOVANI, Ulisses. Milagres do povo: a homenagem de Caetano a Jorge Amado. **O Capixaba**, 22 out. 2024. Disponível em: <https://ocapixaba.com.br/colunistas/2024/10/milagres-do-povo-a-homenagem-de-caetano-a-jorge-amado/>. Acesso em: 31 maio 2025.

MBEMBE, Achille. A Farmácia de Fanon. In: MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2017. p. 153-208.

MENEZES, Pedro. O que é Silogismo?. **Toda Matéria**, [s.d]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/silogismo/>. Acesso em 20 jun. 2025.

MOREIRA, Nelson Camatta; PAULA, Rodrigo Francisco de. **História crítica do constitucionalismo**. v. 1. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020. 126 p.

MOREIRA, Nelson Camatta; VASCONCELLOS, Wagner Eduardo. Constitucionalismo crítico na América Latina: decolonialidade, repolitização do conflito e pluralismo jurídico. **Revista Brasileira de Teoria Constitucional**, v. 9, n. 1, p. 56–78, jan./jun. 2023.

MOURA FILHO, Raimundo Carvalho. **Visões europeias sobre a América entre o contato e colonização**. 1. ed. Iguatu: Quipá Editora, 2024. 50 p.

MORAIS, José Luis Bolzan de; MOREIRA, Nelson Camatta. **Constitucionalismo, Estado de Direito e a invisibilidade social que “teima” em continuar**. Revista de Direitos e Garantias Fundamentais, Vitória, v. 20, n. 3, p. 11–30, set./dez. 2019.

MILAGRES do povo: Uma homenagem de Caetano a Jorge Amado. **Música em Prosa**, 8 ago. 2024. Disponível em: <https://musicaemprosa.com/2024/08/08/milagres-do-povo-uma-homenagem-de-caetano-a-jorge-amado/>. Acesso em: 31 maio 2025.

NOVAIS, Fernando. A Crise do Antigo Sistema Colonial. In: NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. 5. ed. São Paulo: HUCITEC, 1995. p. 57-116.

OST, François. **O tempo do direito: um estudo do tempo e do direito e das articulações entre seus discursos**. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2005. 409 p.

OLIVEIRA, Ceiton. **O mito de Cam e a escravidão negra na modernidade: um estudo sobre religião e racismo**. 2021. 147 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, 2021.

OLIVEIRA, Leonardo Silva. **Candomblé e ensino de história: o terreiro como um local de ensino-aprendizagem – o caso do Ilê Axé Tobi Babá Olorigin (2013-2020)**.

2022. 152 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

PORTUGAL. Lei sobre a liberdade dos gentios (Évora, 20 mar. 1570). In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1975 (1857-60), p. 345.

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979. 377 p.

PRESENÇA negra. **IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Rio de Janeiro, [s.d.]. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros>. Acesso em: 8 abr. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73–118.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e Modernidade/Racionalidade. In: BONILLO, Heraclio. **Los Conquistados**. Bogotá: FLACSO, 1992. p. 437-449. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, Marília, v. 17, n. 37, 2002. p. 4-28.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RELIGIOSOS denunciam truculência durante abordagem policial em terreiro de candomblé. **VerdadeoON**, Franca, 29 jan. 2024. Disponível em: <https://verdadeon.com.br/portal/2024/01/29/religiosos-denunciam-truculencia-durante-abordagem-policial-em-terreiro-de-candomble/>. Acesso em 30 jun. 2025.

RIBEIRO, Cristiane. 115 anos da Umbanda: saiba mais sobre a religião que surgiu no Brasil. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 15 nov. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/cultura/audio/2023-11/115-anos-da-umbanda-saiba-mais-sobre-religiao-que-surgiu-no-brasil>. Acesso em: 31 maio 2025.

ROEDEL, Hiran. **Do mito de Cam ao racismo estrutural: uma pequena contribuição ao debate**. Projeto AFRO-PORT: Afrodescendência em Portugal [FCT/PTDC/SOC-ANT/30651/2017]. Lisboa, n. 02, jul. 2020. p. 01–19. Disponível em: <https://cesa.rc.iseg.ulisboa.pt/afroport/artigos/>. Acesso em 23 abr. 2025.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 164 p.

Schmidt, Maria Luisa Sandoval; Mahfoud, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicologia USP**, São Paulo, 4(1/2), p. 285-298, 1993.

SILVA, Fernando de Barros e. Para Machado, República foi só troca de fachada. **Banco de Dados Folha**, Brasil, 1989. Disponível em: <http://almanaque.folha.uol.com.br/machado3.htm>. Acesso em 5 mai. 2025

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Colonização. In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009. p. 67-70.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. 146 p.

STREVA, Juliana Moreira. Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente decolonial. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 40, p. 20-53, jan. 2016.

TERREIRO Casa Branca do Engenho Velho – Salvador (BA). **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)**. Brasil, [s.d.]. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1636>. Acesso em: 31 maio 2025.

VEIGA, Edison. Intolerância religiosa: o que é e por que religiões de matriz africana são as maiores vítimas. **BBC News Brasil**, Blend, 31 dez. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047>. Acesso em: 31 maio 2025.

VELOSO, Caetano. **Milagres do Povo**. Brasil, 1985. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/album/7xYqOlcMbGQ2DSIOAc0jMH>. Acesso em 31 mai. 2025.