



Macumba, “Black Magic” e Superstição: Colonialidade, Linguagem e Exclusão Religiosa

Macumba, ‘Black Magic’ and Superstition: Coloniality, Language and Religious Exclusion

Guilherme Afonso Pereira Palacios

Resumo: Este estudo analisa criticamente os usos e ressignificados dos termos macumba, black magic e superstição, demonstrando como a linguagem opera como instrumento de poder, exclusão e resistência. Partindo da constatação de que as palavras não são neutras, mas carregam marcas históricas e políticas, discutimos como práticas religiosas afro-brasileiras foram estigmatizadas pela colonialidade do saber e pela hegemonia cristã, sendo associadas à irracionalidade, ao mal e à marginalidade. Aborda-se também a dimensão racial presente na expressão black magic, que reforça estereótipos de inferioridade ligados à cor e à cultura negra. Ao mesmo tempo, destacamos o processo de ressignificação empreendido pelas comunidades praticantes, que transformam termos de opressão em símbolos de identidade, resistência e orgulho ancestral, configurando o que Sueli Carneiro denomina reexistência. Conclui-se que a linguagem é um território de disputa simbólica: pode ser veículo de preconceito e violência, mas também espaço de reconstrução e dignificação cultural. Assim, torna-se urgente refletir criticamente sobre as palavras que reproduzimos, evitando reforçar discursos de ódio e exclusão, e abrindo caminhos para uma sociedade mais plural e justa.

Palavras-chave: macumba; superstição; black magic; reexistência; colonialidade.

Abstract: This article critically analyzes the uses and resignifications of the terms macumba, black magic, and superstition, demonstrating how language operates as an instrument of power, exclusion, and resistance. Based on the understanding that words are not neutral but carry historical and political imprints, we discuss how Afro-Brazilian religious practices have been stigmatized by the coloniality of knowledge and Christian hegemony, being associated with irrationality, evil, and marginality. We also address the racial dimension embedded in the expression black magic, which reinforces stereotypes of inferiority linked to Blackness and African-based cultures. At the same time, we highlight the process of resignification undertaken by practitioners, who transform terms of oppression into symbols of identity, resistance, and ancestral pride, configuring what Sueli Carneiro calls reexistence. We conclude that language is a symbolic battleground: it can be a vehicle of prejudice and violence, but also a space of reconstruction and cultural dignity. Thus, it becomes urgent to critically reflect on the words we reproduce, avoiding the reinforcement of hateful and exclusionary discourses, while opening pathways toward a more plural and just society.

Keywords: macumba; superstition; black magic; reexistence; coloniality.

INTRODUÇÃO

Este estudo, concebido no formato de ensaio, busca problematizar a linguagem como instrumento de exclusão religiosa e, ao mesmo tempo, como espaço de resistência simbólica. Sua relevância reside no campo teológico e

cultural, na medida em que reconhece a matriz africana como participante essencial da construção da identidade histórico-cultural do Brasil, desafiando séculos de apagamento e demonização das práticas afro-religiosas. Tal perspectiva insere-se no horizonte decolonial, entendido aqui como um projeto crítico latino-americano que denuncia a permanência da colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2000; Mignolo, 2005), isto é, os mecanismos herdados da colonização que continuam a hierarquizar culturas, religiões e epistemologias¹. Ao adotar uma postura decolonial, este ensaio não apenas evidencia como as palavras macumba, “black magic” e superstição foram historicamente utilizadas para reforçar preconceitos e exclusões, mas também propõe uma leitura teológica plural, capaz de reconhecer e valorizar a riqueza das tradições afro-brasileiras como parte constitutiva da experiência e vivência espiritual e cultural do povo brasileiro.

A palavra “macumba” carrega consigo, de maneira intrínseca, o peso da marginalização cultural e religiosa que fora ressignificado no imaginário coletivo desde o período colonial. Ao ser pronunciada, ela nos remete a um universo simbólico que foi, ao longo do tempo, estigmatizado por uma sociedade que prioriza a lógica ocidental e cristã. Assim, a expressão “macumba” assume um tom de desprezo, um selo de inferioridade e, mais grave ainda, uma associação com o “perigoso” e o “irracional”. Neste processo de descaracterização de significado, a ressignificação negativa tem sido ao mesmo tempo alarmante e intrigante, como a linguagem pode ser usada para ser empregada em tais estratégias de exclusão e intolerância religiosa. Quando observamos essa palavra em contraposição a termos como superstição ou black magic, fica quase impossível não perceber como as construções linguísticas e culturais distorcem, pelo discurso, a percepção social, criando uma linha tênue entre o ‘aceitável’ e o ‘marginal’ como padrões socioculturais em um processo de doutrinação subjetiva. Nesse movimento, o que inicialmente opera como selo imposto — marca externa de estigmatização — acaba se convertendo em signo, internalizado e reproduzido no cotidiano, naturalizando concepções preconceituosas que perpetuam a exclusão.

Embora também carreguem sentidos depreciativos, esses termos não alcançam o mesmo grau de hostilidade reservado à macumba. Quando falamos de superstição, por exemplo, há uma conotação universalizada de algo a ser evitado, mas sem o mesmo grau de hostilidade com que se define a “macumba”. A relação entre esses termos e as práticas religiosas que a representam não beiram apenas uma questão de crenças, mas de poder nas relações interpessoais ao longo da história. O que está em jogo não diz respeito apenas a definição do que é sagrado, mas a manipulação do discurso que assegura a permanência de certos sistemas de controle — como a religião institucional, o direito, a política e a mídia —, os quais estabelecem fronteiras simbólicas entre o aceitável e o marginal, legitimando práticas de exclusão e inferiorização.

O termo “macumba”, em sua origem, refere-se a práticas religiosas de raízes africanas, principalmente no Brasil, mas com o tempo foi tomando o status

¹ *Epistemologias não diz respeito apenas a teoria do conhecimento, mas também a luta política pelo reconhecimento de outros modos de saber (ancestral, espiritual, comunitário).*

de algo “errado”, algo que deve ser evitado, até mesmo temido por ser parte do oculto que desconhecemos. Este processo de demonização foi alimentado pela construção de uma narrativa que define o que é “normal” e “aceitável” com base em um conjunto de valores eurocêntricos para justificar a escravidão e a subjugação de povos originários da África e das Américas. Tal construção discursiva serviu, historicamente, para justificar a escravidão e a subjugação dos povos africanos e ameríndios, estabelecendo uma hierarquia simbólica onde o “Outro” espiritual deveria ser controlado, silenciado e inferiorizado.

Historicamente, a repressão das religiões de matriz africana no Brasil está intrinsecamente ligada à colonização portuguesa e ao regime escravocrata, que se apoiaram em uma lógica de exclusão e hierarquização cultural. As práticas espirituais afro-brasileiras foram classificadas como ameaças à ordem colonial, uma vez que representavam não apenas a preservação de identidades africanas em território escravocrata, mas também formas de resistência simbólica e comunitária. Desde o período colonial, setores ligados à religião cristã, inicialmente a Igreja Católica², assumiram o papel de demonizar tais práticas, rotulando-as como heresia, feitiçaria ou superstição. Mais tarde, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, com a expansão de setores conservadores do protestantismo evangélico no Brasil, essa repressão foi reforçada em novos contornos, perpetuando a intolerância e a associação negativa das religiosidades de matrizes afro e indígenas³.

2 Priore, N. História da Educação no Brasil. A autora considera que, sob o pretexto de evangelização, os Jesuítas funcionaram como agentes do colonialismo português, utilizando a educação e a catequização como ferramentas de dominação cultural e social, impondo hierarquias e valores externos aos povos indígenas. O primeiro dos governadores-gerais do Brasil, Tomé de Souza, escolhido por Dom João III em 1548, recebeu o regimento real que explicava que o objetivo de povoar as terras brasileiras incluía catequizar os indígenas à fé católica. Nesse contexto, os colonizadores assumiram que todos os não católicos eram infieis, pagãos e inimigos, atribuindo à sua missão um caráter de guerra santa ou cruzada, e classificando os povos indígenas como “selvagens perigosos e incrédulos” para justificar a subordinação cultural. De forma semelhante, os africanos trazidos como escravizados eram tratados como propriedade, submetidos ao trabalho forçado e catequizados de acordo com os valores europeus, negando-lhes suas religiões e tradições, e reforçando a lógica econômica e social do sistema colonial. Priore também enfatiza que o estudo das religiões e religiosidades é fundamental para a compreensão da história do Brasil, pois o universo das ideias, crenças, mentalidades e ritos está integrado ao cotidiano, às relações sociais e às instituições políticas. Ao mesmo tempo, a religião serviu historicamente (e, infelizmente, ainda serve) para separar, discriminar, perseguir e punir, exigindo, portanto, uma análise atenta e crítica sobre seu papel na sociedade e na construção das desigualdades.

3 Os povos africanos escravizados seguiam diferentes tradições religiosas: os iorubás (nagôs) cultuavam os Orixás, origem do Candomblé e da Santería; os bantos (Angola, Congo, Moçambique) reverenciavam os nkisis e ancestrais, influenciando a Umbanda e o Batuque; os jeje (ewe-fon) cultuavam os Voduns, base do Vodú haitiano e do Candomblé jeje; já povos como mandingas, wolof e fulas traziam elementos do islamismo da Senegâmbia e Mali. Entre os povos originários das Américas, destacam-se os astecas, maias e zapotecas (politeísmo agrícola-astronômico), os incas, quéchuas e aimarás (culto a Inti e Pachamama), os mapuches (espiritualidade ligada aos machi), os tupi-guarani (Tupã, Nhanderu e ancestrais) e diversos povos amazônicos (Tukano, Yanomami, Ashaninka), com práticas xamânicas baseadas em plantas sagradas e cânticos. Nessas culturas, a vida comunitária era estruturada pela ancestralidade, pela coletividade e pelo trabalho compartilhado: entre africanos, os terreiros, clãs e aldeias garantiam coesão social e espiritual; entre os povos indígenas, a organização

Esse processo de estigmatização foi sustentado por uma narrativa eurocêntrica que associava o “sagrado não cristão” ao perigo, ao atraso e à irracionalidade, reforçando o racismo religioso como parte do projeto de controle social⁴ (Bento, 2020). Ao longo da história, práticas do Candomblé, Umbanda⁵ e demais tradições afro-brasileiras foram associadas à criminalidade, enquadradas nos discursos jurídicos e policiais como curandeirismo ou charlatanismo. No início do século XX, por exemplo, era comum que a polícia invadisse terreiros, confiscasse objetos rituais e prendesse praticantes, sob acusações de feitiçaria e curandeirismo (Gonçalves, 2019). Essas ações não eram isoladas, mas integravam um processo sistemático de institucionalização da intolerância religiosa, que transformava a fé de comunidades afro em alvo da violência do Estado.

Mais do que perseguição religiosa⁶, tratava-se de um projeto de colonialidade do poder (Quijano, 2000), que utilizava a linguagem, a lei e a religião oficial como mecanismos de controle e silenciamento de culturas consideradas inferiores. A repressão às religiões afro-brasileiras, nesse sentido, deve ser compreendida não apenas como fruto do preconceito religioso, mas como parte da engrenagem de um sistema colonial que visava deslegitimar qualquer forma de espiritualidade que escapasse ao modelo ocidental e cristão.

em ayllu, oca ou lof estruturava o cotidiano, sempre guiado pelo princípio da reciprocidade, da partilha e da integração entre natureza e espiritualidade. A vida comunitária nessas etnias — tanto africanas quanto indígenas — era baseada na coletividade, no trabalho compartilhado, na espiritualidade como eixo da vida social e na centralidade da ancestralidade. O indivíduo existia enquanto parte da comunidade, e a sobrevivência, a identidade e a religiosidade eram inseparáveis.

4 Maria Aparecida Silva Bento (2020), ao discutir o racismo religioso no Brasil, demonstra como a intolerância às religiões de matriz africana não se limita ao preconceito individual, mas constitui parte de um sistema estrutural que utiliza o Estado e seus instrumentos jurídicos, policiais e discursivos para legitimar a exclusão. Sua análise evidencia que a criminalização histórica de práticas afro-brasileiras — como o enquadramento em curandeirismo ou feitiçaria — não foi apenas um ato de intolerância, mas uma estratégia de manutenção da hierarquia racial instaurada pela colonização e reforçada pelo regime escravocrata. Assim, a repressão aos terreiros e a perseguição aos praticantes podem ser compreendidas como expressões concretas de um racismo religioso institucionalizado, que buscava deslegitimar espiritualidades negras e garantir a supremacia do modelo cristão-ocidental.

5 As influências africanas na religiosidade brasileira são centrais tanto no Candomblé quanto na Umbanda. No Candomblé, predominam as tradições iorubás (orixás), jeje (voduns) e banto (nkisis), preservando idiomas rituais, danças, toques e cosmovisões de origem africana. Já a Umbanda, surgida no início do século XX, reelabora esses elementos de forma sincrética, incorporando práticas banto (culto aos ancestrais, pretos-velhos, uso de ervas) e iorubás (orixás), dialogando com o catolicismo popular e o espiritismo kardecista. Assim, enquanto o Candomblé mantém maior fidelidade aos ritos africanos, a Umbanda assume caráter mais aberto e popular, mas em ambos os casos a matriz africana é o alicerce de sua formação.

6 As perseguições religiosas não se restringem ao período colonial ou à escravidão, mas fazem parte de uma exegese excludente ainda proferida por ministros religiosos na atualidade. Muitas interpretações bíblicas, ao invés de promoverem diálogo, são instrumentalizadas para demonizar práticas de matrizes afro e indígenas. Essa retórica não permanece apenas nos púlpitos, mas se amplia por meio das mídias televisivas e digitais, reproduzida em sermões televisionados, transmissões em canais de YouTube, postagens no Instagram, comentários em páginas do Facebook e outras redes sociais, criando um ambiente de intolerância religiosa que perpetua estigmas históricos.

A língua, portanto, não é apenas um instrumento de comunicação, mas um campo de batalha simbólico. Cada palavra carrega consigo uma história, uma trajetória que reflete as relações de poder e exclusão em uma sociedade. A palavra “macumba” serve como um exemplo paradigmático dessa dinâmica. O que antes poderia ser uma descrição neutra de práticas espirituais afro, com o tempo, passou a ser carregada de conotações negativas, associadas à irracionalidade e ao mal. Essa transformação não foi natural, mas o resultado de uma construção linguística e social que, por meio de estratégias discursivas, buscava marginalizar e excluir as práticas religiosas de matriz africana, com o objetivo de apagar a memória histórico-cultural desses povos.

Autores como Stuart Hall (2016) ressaltam que os sistemas de representação não apenas refletem o mundo, mas o constroem culturalmente, moldando o que é considerado ‘normal’ ou ‘desviante’. Muniz Sodré (2002) destaca ainda o papel da mídia na perpetuação de estereótipos raciais e religiosos, sobretudo no contexto brasileiro, em que imagens distorcidas foram produzidas desde a chegada dos europeus. Nesse processo, as religiosidades não cristãs foram tratadas como ocultas ou malignas, e sua desqualificação se enraizou em discursos coloniais que se converteram em herança cultural. Como lembra Foucault (1996), a ‘ordem do discurso’ estabelece mecanismos de controle e exclusão que determinam quais vozes podem ser ouvidas e quais devem ser silenciadas. Assim, o tratamento dado às tradições afro e indígenas não foi casual, mas parte de um regime discursivo que, até hoje, reproduz uma lógica de exclusão e inferiorização.

Essa dinâmica pode ser compreendida, à luz de Pierre Bourdieu (1999), como violência simbólica⁷, em que discursos e representações naturalizam hierarquias e preconceitos, disfarçando sua origem histórica e política. Do mesmo modo, Quijano (2000) e Mignolo (2005) explicam que a colonialidade do saber atua na imposição de epistemologias eurocêntricas, marginalizando sistemas religiosos afro-brasileiros ao reduzi-los à condição de superstição ou feitiçaria. Nesse sentido, os discursos midiáticos não apenas reforçam estigmas, mas participam ativamente da manutenção de uma ordem social que privilegia uma cosmologia ocidental-cristã em detrimento de cosmologias africanas e ameríndias.

Entretanto, como lembra Sueli Carneiro (2003), a reexistência das comunidades afro-religiosas resiste a essas representações, criando contradiscursos e reapropriando símbolos estigmatizados. A resignificação da palavra macumba

7 Segundo Bourdieu, a violência simbólica impõe valores e significados de um grupo dominante sobre outro, fazendo com que a dominação seja aceita como natural. No Brasil colonial, isso se expressou na catequização forçada, na negação de culturas indígenas e africanas e na reinterpretção de seus rituais como “superstições” ou “heresias”. A resistência gerava frequentemente violência física, como mutilações, chibatadas, torturas e execuções, muitas vezes em locais públicos para intimidar e prevenir levantes. Estratégias de controle social incluíam segregação espacial, censura, vigilância e destruição de símbolos culturais, consolidando hierarquias e submissão coletiva. A aparente normalidade social apresentada nos relatos coloniais funcionava como discurso de propaganda, dando a impressão de um sistema justo e isento de crueldades, enquanto ocultava a supressão de direitos humanos. Do ponto de vista semiótico, a transformação de palavras e rituais reforçava a dominação, moldando percepções e valores dos povos colonizados ao longo do tempo.

e a reafirmação do valor cultural e espiritual dos terreiros são exemplos dessa resistência ativa, que desafia os limites impostos pela mídia e pelo imaginário social hegemônico. Nesse processo, o racismo religioso apontado por Bento (2020) se revela não apenas nas práticas de intolerância explícita, mas também nas representações discursivas e midiáticas que, ao demonizar as tradições afro-brasileiras, legitimam sua marginalização histórica.

A LINGUAGEM DA EXCLUSÃO E SUBVERSÃO

E, é essa mesma linha de pensamento que se transfere para o conceito de “black magic”⁸, uma expressão que carrega em si o peso de uma condenação velada de exclusão. Quando a “magia” assume uma “cor racial”, a “marca racial” indica uma primeira associação com algo de maligno, uma prática que transcende a simples superstição para se tornar ameaça concreta contra interesses da elite branca escravocrata dominante. Essa leitura não pode ser neutra: ela reflete um julgamento moral e racializado, no qual tudo o que se afasta dos padrões eurocêntricos será imediatamente situado no campo do perigo e do abominável. O adjetivo “black”, nesse contexto, não apenas distingue uma prática espiritual, mas reforça a associação histórica entre negritude, primitivismo e maldade, sustentando o que Frantz Fanon (2008) identificou como a construção colonial da cor como marca de inferioridade.

Trata-se, mais uma vez, da imposição de um sistema de valores que define o “aceitável” e o “legítimo” a partir de parâmetros ocidentais e cristãos, relegando práticas de matriz africana e indígena ao estatuto de ameaça. A ironia pungente desse processo está em que, ao deslegitimar e demonizar essas tradições, os detentores do poder cultural e religioso não apenas consolidam a exclusão simbólica, mas reforçam sua própria hegemonia, apresentando-se como guardiões da racionalidade, da moral e da salvação.

No contexto contemporâneo, o estigma em torno das religiões de matriz africana ainda se manifesta em múltiplas formas de intolerância religiosa. Terreiros seguem sendo alvos de depredações, incêndios criminosos e perseguições institucionais;

8 A prática da chamada black magic, ou magia negra, historicamente foi interpretada pelo olhar europeu-colonial como uma ameaça à ordem religiosa e social. Sob essa perspectiva, eram incluídas práticas africanas, indígenas e sincréticas que fugiam da ortodoxia católica, como rituais de invocação de ancestrais, oferendas a orixás, uso de ervas, cantos e danças rituais, feitiçaria, adivinhação e comunicação com o mundo espiritual. Diferentemente da religiosidade cristã, essas práticas não dependiam de um espaço físico fixo e podiam ocorrer na natureza, em locais sagrados ou no âmbito familiar, deixando de ser restritas aos sacerdotes e clero formal.

Por desvincular a autoridade do ministro religioso como único responsável, essas práticas empoderavam aqueles que buscavam ajuda espiritual, permitindo-lhes participar ativamente dos rituais. Na maioria das vezes, quem recebia ajuda, sob orientação, passava a integrar a corrente espiritual, auxiliando outras pessoas a buscar cura ou alívio de suas dores, reforçando vínculos comunitários e a dimensão coletiva da religiosidade, em contraste com a hierarquia institucional cristã centralizada nas figuras de bispos, padres, pastores e outros ministros do clero, que detinham o monopólio da autoridade religiosa e do acesso aos sacramentos.

praticantes enfrentam violência física, ataques verbais e discriminação cotidiana em escolas, locais de trabalho e espaços públicos. A palavra “macumba”, por sua vez, continua sendo usada como insulto em programas de televisão, nas redes sociais, nos cultos religiosos de outras denominações e até mesmo em interações corriqueiras, vozes do passado colonial, funcionando como um marcador de estigma e inferiorização. Nesses contextos, a linguagem não apenas reflete preconceitos já existentes, mas atua como mecanismo ativo de reprodução da intolerância religiosa, reforçando uma hierarquia simbólica em que o cristianismo é colocado no centro da legitimidade espiritual, enquanto as tradições afro-brasileiras são empurradas para a periferia do aceitável.

No entanto, é importante destacar os movimentos de revalorização e reexistência dessas práticas. Muitos praticantes e estudiosos têm resgatado os significados originais da palavra “macumba”⁹, evidenciando seu caráter ancestral e espiritual. Entre irmãos de fé, o termo não assume o peso da discriminação, mas é pronunciado como expressão de reconhecimento do sagrado, em continuidade com o radical africano bantu cumbé. Essa ressignificação linguística e cultural integra um processo de resistência identitária, no qual a linguagem deixa de ser mero instrumento de exclusão para se tornar veículo de afirmação, orgulho e empoderamento coletivo.

Como afirma Lélia Gonzalez (1988), a cultura afro no Brasil resiste não apenas por meio da manifestação religiosa, mas também pela linguagem, música, do corpo e das memórias coletivas. Essa multiplicidade de expressões revela a força de uma tradição que, mesmo diante da violência simbólica e da colonialidade do saber (Quijano, 2000; Mignolo, 2005), recria-se continuamente, produzindo novas formas de existir e resistir.

Esse processo, como enfatiza Sueli Carneiro (2003), deve ser compreendido como reexistência: a capacidade de transformar o estigma em potência, e o *9 Maroneze e Nunes (2025) apresentam em seu artigo diferentes hipóteses etimológicas acerca da palavra macumba, explorando múltiplas possibilidades de compreensão do termo, mas não mencionam a trajetória caribenha do radical. Neste trabalho, adotamos a interpretação de que macumba se relaciona ao radical banto cumbé, cuja circulação pelo Caribe ocorreu em meio ao contato forçado entre culturas africanas, indígenas e espanholas, no contexto do tráfico atlântico de africanos escravizados, antes de sofrer novas ressignificações no Brasil. O radical cumbé encontra paralelos no termo macumba, de provável origem banto, que inicialmente designava um instrumento musical de percussão utilizado em rituais afro. Posteriormente, o vocábulo assumiu conotações diversas – desde a referência ao objeto musical até o rito religioso de origem africana, chegando a significados pejorativos atribuídos pelo olhar colonial. Já no século XIX, registros policiais e relatos de viajantes e intelectuais como Nina Rodrigues e João do Rio documentam o uso da palavra macumba para designar práticas rituais afro-brasileiras no Rio de Janeiro, frequentemente descritas de forma criminalizada e estigmatizada. Nesse processo de ressignificação, o acréscimo do prefixo “ma-” pode ter reforçado uma leitura negativa, associando os ritos africanos ao mal ou à demonização simbólica de suas práticas, em consonância com a lógica cristã de repressão às religiões de matriz africana. Considerando a diversidade de dialetos africanos e os processos de transformação sonora impostos pelas condições coloniais, é plausível admitir que termos como cumbé, cumbia e macumba compartilhem uma raiz comum, vinculada à ideia de dança, tambor e rito (Carneiro, 1964; Cascudo, 1984; Lopes, 2004; Rodrigues, 1935; Rio, 1904; Zapata Olivella, 1998).*

preconceito em afirmação de identidade. Stuart Hall (2016) também ressalta que a representação cultural não é passiva, mas um espaço ativo de disputa, onde a identidade se constrói na tensão entre exclusão e resistência. Assim, a análise da linguagem nos convida não apenas a revisar os discursos religiosos, mas a questionar as estruturas de poder que os sustentam, abrindo caminho para uma perspectiva decolonial, que reconheça a legitimidade das espiritualidades afro-brasileiras como parte constitutiva da identidade cultural e teológica do Brasil.

A linguagem é uma ferramenta poderosa que não apenas comunica, mas também constrói e destrói realidades. As palavras¹⁰ que usamos para nomear e categorizar pessoas, práticas e culturas não são neutras; elas carregam consigo significados que refletem dinâmicas de poder, preconceito e exclusão. Quando nomeamos algo ou alguém, não estamos apenas descrevendo uma realidade, mas também moldando a forma como essa realidade será percebida, sentida e tratada. Esse ato de nomear tem implicações espirituais e simbólicas: ao atribuir uma palavra, estamos exercendo uma forma de autoridade sobre aquilo que é nomeado.

Em muitas tradições, o poder da palavra vai além da linguagem comum — ela é vista como ferramenta de criação e transformação. Assim, ao rotular uma cultura como “primitiva”, por exemplo, não estamos apenas expressando uma ideia, mas invocando todo um sistema de inferiorização que repercute no imaginário coletivo e nas estruturas sociais. A linguagem, nesse sentido, não apenas comunica o mundo; ela o constitui e a interpreta em ressignificações nas quais determinadas vozes são legitimadas enquanto outras são silenciadas, e ao longo do tempo, deixa de designar seu sentido original para se tornar um rótulo de estigmatização e marginalização.

Ainda hoje, as práticas religiosas afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, os cultos se iniciam em clima de festas religiosas, pontos cantados e danças, são rituais diferentes do que estamos acostumados se professamos uma fé cristã, a musicalidade abre os portais espirituais para acontecer a manifestação e a comunhão com divindades, mestres, guias e ancestrais. Diferentes da liturgia cristã ocidental, centrada na palavra escrita e na racionalidade dogmática, as religiões afro-brasileiras valorizavam o corpo, a oralidade e a ancestralidade como caminhos legítimos de relação com o sagrado.

No entanto, em função da colonialidade do saber (Quijano, 2000; Mignolo, 2005) e da hegemonia cristã ocidental, essas práticas religiosas afro foram progressivamente demonizadas pela sociedade dominante, passando a ser associadas à irracionalidade, ao perigo e ao malefício. Esse processo não foi natural

10 A palavra, em muitas tradições espirituais, não é apenas veículo de comunicação, mas força criadora. Desde os mitos de criação em que o mundo é formado por um comando verbal — como no ‘faça-se’ do Gênesis — até práticas como mantras, rezas e encantamentos, a palavra é vista como instrumento capaz de transformar realidades, invocar presenças e exercer autoridade no plano invisível. No mito nórdico, por exemplo, Odin sacrifica-se na Árvore do Mundo para conquistar as runas, símbolos que guardam o poder da linguagem sagrada e da nomeação; sua sabedoria mostra que o domínio da palavra é também domínio do destino. Pela palavra, faz-se o verbo, e o verbo se converte em ação na vida concreta, ordenando o caos e gerando novos caminhos de existência. Como afirma o Evangelho de João: ‘No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus’ (Jo 1, 1).

ou espontâneo, mas faz parte de um projeto mais amplo de marginalização das culturas africanas e indígenas, no qual a desqualificação espiritual funciona como justificativa simbólica para o racismo e a subjugação de povos outrora escravizados e, no presente perseguidos pela fé independentemente da origem ou cor de pele mas por pertencer a uma espiritualidade diferente da cristã.

E, diante dessa realidade, cabe questionar: onde ficam as ‘Boas Novas do Evangelho¹¹’, que deveriam anunciar libertação, igualdade e justiça, mas foram historicamente instrumentalizadas para legitimar exclusões, violências e hierarquias sociais? A mensagem de amor e fraternidade foi distorcida em benefício de um projeto de poder que, em vez de acolher, condenou e marginalizou.

Assim, surge uma batalha espiritual de interesses de dominação com origens na estrutura social colonialista, em que a própria palavra do Evangelho foi instrumentalizada e distorcida para legitimar a perseguição e interesses próprios, convertendo-se em ferramenta de poder político, econômico e religioso. Nesse contexto, os cultos cristãos passaram a ser usados como arma simbólica para ridicularizar, excluir e temer as práticas religiosas de matriz africana, convertendo-as em estigma que compromete a legitimidade e a respeitabilidade dessas tradições e de outras consideradas pagãs ou inimigas do Evangelho.

É neste contexto histórico-social que se evidencia um contraponto crucial, capaz de expor a contradição entre discurso e prática.

Quando há o clamor por justiça divina dos excluídos contra aqueles que praticam o mal, esse grito é frequentemente reinterpretado pelas elites religiosas e políticas como obra do “demônio”¹², estratégia que desqualifica a resistência e mantém intactas as estruturas de poder. Tal leitura não é neutra: decorre da crença, internalizada pelos que ocupam o poder, de que sua autoridade lhes foi

11 Podemos pensar em duas possibilidades de Igreja ou de herança simbólica: a de Pedro e a de Paulo. A primeira, representada por Pedro, remete à comunidade que, em momentos de medo ou conveniência, nega conhecer Jesus Cristo ou relativiza seus milagres, reduzindo-os a eventos únicos de um passado distante, sem atualidade para o presente. A segunda, associada a Paulo, recorda a memória de perseguição e violência — pois ele próprio, antes da conversão, perseguia e consentia na morte de cristãos que não se ajustavam aos mandamentos da lei judaica. Essas heranças, ainda que simbólicas, deixam marcas profundas na forma como compreendemos as Boas Novas do Evangelho: ora como mensagem viva e transformadora, capaz de renovar continuamente a experiência de fé; ora como discurso institucional que pode trair sua essência ao limitar a ação do Espírito Santo e reproduzir perseguições em nome da ordem religiosa.

Reconhecer essas tensões históricas, evidencia como discernir que tipo de igreja estamos construindo hoje: uma que nega, exclui e limita a ação divina, ou uma que acolhe, anuncia e testemunha a plenitude da vida prometida por Cristo.

12 O termo “demônio” possui múltiplas interpretações conforme o contexto religioso, cultural ou simbólico. Nas tradições abraâmicas, é geralmente entendido como um ser espiritual maligno, muitas vezes identificado como anjo caído ou força rebelde contrária à ordem divina. Em algumas correntes espiritualistas, o demônio pode ser compreendido como o espírito desencarnado de um indivíduo que, em vida, dedicou-se persistentemente ao mal, prejudicando seus semelhantes, e que, após a morte, continua a agir de forma nociva no plano espiritual. Além disso, em um sentido simbólico ou psicológico, a figura do demônio representa impulsos destrutivos, vícios, traumas ou conteúdos reprimidos que desafiam o equilíbrio interior.

concedida diretamente por Deus. Essa concepção teológica de poder os autoriza a se autolegitimar, naturalizando a ideia de que estão acima das críticas e podem agir de forma arbitrária, mesmo quando praticam violações, injustiças e abusos. Ao abandonar o espírito das Boas Novas¹³, essas elites agem em sentido contrário à mensagem evangélica, movendo-se em direção ao egoísmo e à manutenção de privilégios — uma postura que, paradoxalmente, as aproxima da concepção do “Diabo” no imaginário cristão: aquele que divide, afasta do amor e se opõe ao bem comum.

No entanto, nas tradições afro-brasileiras, as giras de macumba ou de quimbanda não se configuram como espaços de mera vingança, mas como espaços de clamar por justiça divina e de restabelecer o equilíbrio rompido e, também, de buscar por cura física ou espiritual.

São lugares em que se busca a reparação de excessos, como traições, violências, violações de direitos e até crimes hediondos — estupros, assassinatos e maldades cometidas por aqueles que, paradoxalmente, ocupam posições de liderança política, econômica ou religiosa. Nessa busca por justiça, estabelece-se também um balanço entre a responsabilidade de quem praticou o mal e a necessidade de restabelecer o bem, um equilíbrio que ultrapassa o âmbito religioso e incide sobre a vida comunitária e social como um todo.

Como observa Bastide (1971), os ritos afro-brasileiros funcionam como mecanismos de recomposição da ordem simbólica, regulando tensões e conflitos sociais; e, conforme analisa Prandi (2001), a justiça espiritual dos Orixás e entidades não se restringe ao campo do sagrado, mas repercute nas relações humanas, garantindo a coesão e a continuidade em níveis comunitário, familiar e individual.

A lógica não é de vingança gratuita, mas de restauração do equilíbrio ético e espiritual, em que a mão de Deus (ou dos Orixás, Exus¹⁴ e entidades espirituais)

13 As figuras de Pedro e Paulo, mais do que personagens isolados, revelam dilemas históricos e sociais da Igreja primitiva: medo e negação de um lado, perseguição e violência do outro. Essas tensões continuam a ecoar na forma como compreendemos as Boas Novas, ora como anúncio libertador, ora como discurso controlado por estruturas de poder.

14 Exu é uma entidade fundamental das religiões de matriz africana, especialmente no candomblé e na umbanda, originado da tradição iorubá. Atua como mensageiro entre os seres humanos e o mundo espiritual, sendo o regente da comunicação, dos caminhos, das trocas, das decisões e dos movimentos. Em termos simbólicos, Exu se assemelha a Hermes, da mitologia grega: ambos são mediadores entre mundos, senhores das encruzilhadas, da palavra e da astúcia, com natureza ambígua e transitória.

Exu foi historicamente demonizado por visões coloniais e cristianizadas que o associaram ao mal, devido à sua postura irreverente, sua relação com os limites e sua recusa em se encaixar em categorias fixas. No entanto, na cosmologia iorubá, Exu é indispensável: representa o princípio da ação e da causalidade, aquele que torna possível o movimento entre o desejo e a realização, entre o ritual e a resposta divina. Nada se inicia sem Exu.

Nas religiões afro espalhadas pelo Atlântico, Exu assume nomes e formas variadas. No vodú haitiano, é equivalente a Legba, o guardião dos portais espirituais e tradutor entre humanos e lwa (espíritos). Na santería cubana (Regla de Ocha), é conhecido como Eleguá, protetor das portas e dono dos caminhos. No batuque gaúcho, manifesta-se como Bará, com atributos semelhantes ao Exu do candomblé, porém com particularidades litúrgicas locais. Já na quimbanda — tradição afro-brasileira autônoma — Exu é cultuado como espírito, e não como

pesa, pela punição sobrenatural e velada, recaindo sobre quem pecou e abusou de seu poder. O que para a teologia cristã colonial se tornou “obra do diabo”¹⁵, para

orixá, com nomes diversos como Exu Tranca-Ruas, Exu Marabô, Exu Caveira, entre outros, ligados à justiça espiritual, à proteção e à resolução de demandas terrenas.

Na umbanda, Exu aparece como entidade de trabalho (não como orixá), geralmente associada a espíritos de grande sabedoria e força moral, que atuam na chamada “linha da esquerda”, promovendo equilíbrio, justiça e proteção. Assim, longe de ser figura maligna, Exu é força de inteligência, guardiã, ação e mediação — responsável por garantir a fluidez da vida a coerência entre intenção e consequência, e a abertura de caminhos no mundo físico e espiritual. Exu desempenha também o papel de executor da justiça cósmica, assegurando que os pactos, promessas e obrigações estabelecidas nas relações espirituais e sociais sejam cumpridos. Quem desrespeita os compromissos, age com má-fé ou atenta contra a comunidade, pode enfrentar as consequências mediadas por Exu, que faz valer o princípio da reciprocidade: o que se planta, colhe-se.

Essa função punitiva está ligada ao fato de Exu ser guardião das encruzilhadas — espaço simbólico do destino e das escolhas. Ele não pune por capricho, mas revela ao indivíduo o peso de suas próprias decisões. Nesse sentido, Exu atua como executor do equilíbrio ético, colocando limites à maldade, à traição e às violações.

É importante distinguir a concepção de Exu das noções de guardiães espirituais de outras tradições. Diferente do anjo da guarda no cristianismo, que protege individualmente por ordem divina, ou dos bodhisattvas no budismo, que auxiliam compassivamente os praticantes, Exu não atua apenas como protetor, mas como mediador cósmico que abre e fecha caminhos, regulando escolhas e consequências. Também se diferencia das figuras negativas — como demônios nas tradições abraâmicas ou maras no budismo —, pois sua função não é de tentador ou inimigo espiritual, mas de guardião das encruzilhadas, capaz tanto de recompensar quanto de punir, assegurando o equilíbrio da força vital e a responsabilidade ética de cada pessoa e comunidade.

15 O Diabo é tradicionalmente compreendido como a entidade suprema do mal e o principal opositor da divindade e da ordem moral. No cristianismo, é identificado com Lúcifer, o anjo que teria se rebelado contra Deus por orgulho, sendo lançado do céu para tornar-se o líder das forças malignas. O termo “diabo” vem do grego diábolos, que significa “acusador” ou “caluniador”, refletindo sua função de questionar, desafiar e desestabilizar a harmonia divina. Mais do que apenas figura de perversidade, o diabo simboliza o Opositor — aquele que tensiona o bem, incita a escolha e revela as fraquezas da alma humana.

Por ser rebelde, compreende-se que o diabo segue seus próprios impulsos e interesses, descolado de qualquer princípio superior que não seja a sua vontade. Ele é, por isso, imprevisível: testa os limites humanos por meios sutis ou extremos, muitas vezes agindo com astúcia, outras vezes com pura arbitrariedade. Sob outro viés, há forças espirituais malignas que não agem apenas como oposição ao bem, mas como entidades que sentem prazer em provocar sofrimento — espalhando o mal de forma aleatória, por perversidade, sadismo ou desejo de corrupção.

Em tradições espiritualistas, o diabo é interpretado como a manifestação simbólica de energias densas — orgulho, crueldade, manipulação, desejo de dominação — que podem se manifestar em espíritos desencarnados ou em estados mentais e emocionais destrutivos. Na psicologia analítica, representa a sombra: o lado oculto da psique, formado por impulsos reprimidos que, quando negados ou ignorados, emergem de forma descontrolada, sabotando a consciência. Em diferentes cosmologias, figuras equivalentes (como Ahriman no zoroastrismo ou Mara no budismo) cumprem o papel de provadores da alma, colocando obstáculos e dilemas que exigem discernimento ético, autoconhecimento e firmeza espiritual. Esses testes aparecem como tentações materiais — poder, status, prazer fácil — ou como desafios morais, como a oportunidade de agir com crueldade, omissão ou traição. Exemplos clássicos incluem a tentação de Jesus no deserto, em que o diabo propõe glória e domínio em troca de submissão, e o sofrimento de Jó, cuja integridade é testada diante da perda e da

a cosmologia afro-brasileira se configura como manifestação da Justiça Sagrada, que não se limita a perdoar e absolver o opressor, mas exige reparação, correção, responsabilidade e transformação. Essa diferença de perspectivas evidencia e revela como as relações de poder moldaram discursos: de um lado, o privilégio de quem se apresenta como líder ungido por Deus¹⁶ e, de outro, a resistência daqueles que invocam a força do sagrado para denunciar injustiças e reequilibrar a ordem da vida pela intervenção justa da espiritualidade.

A ILUSÃO DA RACIONALIDADE

E, então, chegamos à palavra superstição: um verdadeiro eufemismo, tão educada, tão científica, tão orgulhosa de si mesma. Um rótulo elegante, quase asséptico, que dá a sensação de que você está protegido da ignorância. Afinal, chamar algo de ‘superstição’ soa controlado, inofensivo, até charmoso em certos círculos acadêmicos. Já macumba, com seus atabaques, oferendas e ancestralidade, será imediatamente jogada ao campo das narrativas racistas, símbolo do primitivo, do ameaçador, do que deve ser temido e silenciado. Pouco importa que tais tradições carreguem séculos de sabedoria, cosmologias complexas e uma teologia própria. Para o olhar arrogante da modernidade ocidental, o que pulsa ali não é vida, mas o interdito da irracionalidade, feitiçaria, curandeirismo e blasfêmia.

Todavia, é aqui que percebemos a engrenagem: as palavras são etiquetas de poder. Não descrevem inocentemente, mas delimitam territórios: quem pode falar, quem deve calar; quem é visto como portador de saber, quem é reduzido a caricatura exótica. Superstição é o rótulo permitido — a criança curiosa que pode brincar no jardim da razão. Já macumba é o signo maldito — a entidade perigosa que precisa ser domesticada ou expulsa. Esse duplo padrão linguístico revela a violência do discurso: ao mesmo tempo que se concede indulgência ao que parece

dor. Em todas essas narrativas, o mal não atua apenas como destruição externa, mas como convite à queda interior.

Essa atuação também se manifesta em escala coletiva: guerras, injustiças estruturais, regimes opressores e ideologias que desumanizam o outro podem ser vistos como expressões do mal sistêmico — um “diabo social” que age por meio de instituições corrompidas e dinâmicas de poder destrutivas. Em algumas visões filosóficas e espirituais, o diabo não é apenas inimigo a ser vencido, mas elemento necessário da narrativa do livre-arbítrio: sem oposição, não há escolha; sem desafio, não há evolução. A figura do diabo permanece ativa na cultura contemporânea, reformulada em filmes, literatura, música e discursos políticos — ora como símbolo do poder corrompido, ora como metáfora das tensões humanas entre instinto, razão e espiritualidade. Mais do que um ser externo, ele continua a representar a luta entre luz e sombra dentro da própria condição humana.

16 O sagrado marginalizado: onde está Deus diante dos falsos ungidos? — Mais do que problema teológico, social ou político, trata-se de uma questão espiritual complexa. A retórica do “líder ungido por Deus” pode gerar tanto um sentido de empoderamento espiritual quanto uma ilusão de poder absoluto. Sob esse discurso, o religioso acredita estar protegido de qualquer julgamento, legitimando a ideia de que “tudo lhe é permitido” por ocupar um lugar sagrado. Essa concepção, porém, ao invés de refletir a essência do Evangelho, aproxima-se do autoritarismo e do abuso, na medida em que transforma a unção em justificativa para práticas de dominação, intimidação e exclusão (Foucault, 1996; BOURDIEU, 1999).

inofensivo, condena-se à marginalidade tudo aquilo que desafia a ordem pseudo-eurocêntrica.

Esse imaginário não é apenas sustentado pela academia e pela religião, mas também alimentado pela indústria cultural. Os filmes de terror colaboram ativamente para a construção de uma visão deturpada, em que transforma terreiros ou locais sagrados em espaços de maldade e vingança, marcados por encantamentos sombrios e sacrifícios de animais. Nessas narrativas, os atabaques não são instrumentos de comunhão, mas de ameaça; o canto não abre portais para a espiritualidade, mas para evocar demônios cinematográficos dotados de poderes destruidores. A tela de cinema reforça, assim, o mesmo tribunal simbólico: transforma práticas ancestrais em espetáculo de horror, e alimenta a fantasia coletiva de que no coração de médiuns ou sacerdotes de tradições afro ou indígenas mora um perigo satânico que realiza maldades.

Por trás dessas imagens e narrativas, há a construção de signos que carregam em si múltiplos significados, ressignificados estrategicamente por aqueles que detêm os meios de comunicação em suas profissões e pelas ordens religiosas em seus púlpitos. O que poderia ser signo de cura, ancestralidade e comunhão passa a ser ressignificado como signo de ameaça, pecado ou atraso. A disputa, portanto, não é apenas espiritual ou cultural, mas semiótica: quem controla o signo controla o imaginário, e quem controla o imaginário legitima sua autoridade sobre os corpos e as almas.

A analogia entre macumba e superstição revela mais do que uma coincidência lexical: ela denuncia um sistema simbólico em que as práticas espirituais afro-brasileiras são marcadas pela deslegitimação. Quando macumba é colocada no mesmo campo semântico que superstição, nega-se à primeira a condição de religião, atribuindo-lhe um caráter de ignorância popular — um ruído folclórico no projeto civilizatório.

Esse julgamento da “racionalidade” é mais do que uma simples categorização de sistemas de fé. Ele é fruto de um processo histórico-cultural e político que impõe um modelo único de conhecimento — o ocidental, cristão, cientificista — em detrimento das epistemologias africanas e ameríndias. Trata-se, como nomeia Boaventura de Sousa Santos (2010), de um verdadeiro epistemicídio: o apagamento sistemático de saberes, práticas e cosmologias que não se alinham ao cânone dominante.

O que se entende como “racional” e “lógico” foi a base ideológica de uma estrutura utilizada na construção social e colonial, sustentada por instituições como a escola, o Estado e os meios de comunicação. Essa construção foi apresentada como universal e neutra, mas atua como ferramenta de dominação cultural e espiritual, suprimindo a pluralidade de formas de compreender o mundo. A racionalidade, nesse contexto, deixa de ser uma virtude para tornar-se um critério de exclusão e discriminação social.

Como mostra Viveiros de Castro (2002), em muitas tradições indígenas e afro-brasileiras, o conhecimento espiritual não está separado da experiência vivida — não se trata de fé cega, mas de uma racionalidade própria, intimamente conectada com

o corpo, a ancestralidade e o território de origem. Reduzir tais práticas à categoria de “superstição” é, portanto, não apenas um erro de julgamento, mas um ato de apagamento cultural.

Reconhecer esse mecanismo discursivo de dominação ideológica tem sido crucial para descolonizar o pensamento cristalizado, traduzidos em signos de cunho racista. Assim, é necessário desestabilizar os critérios que definem o que é um saber legítimo, e abrir espaço para formas de conhecimento que foram historicamente silenciadas. Ressignificar palavras como macumba e recusar o uso banal de superstição implica também questionar os próprios alicerces da racionalidade moderna. É nesse gesto que reside a possibilidade de resistência: na recusa em aceitar como ‘natural’ aquilo que foi historicamente construído para excluir os diferentes, legitimar a escravidão e perpetuar a marginalização das culturas afro e indígenas.

Na mesma linha, é importante pensar a expressão “black magic”. Muito embora em inglês a palavra “black” tenha sentido cromático, não se pode ignorar os efeitos raciais dessa associação com a ideia de “magia do mal”. Gloria Anzaldúa (2000) discute como a linguagem carrega em si traços coloniais que associam o escuro, o preto e o não ocidental ao negativo, ao oculto e ao perigoso. O termo “black magic” muitas vezes não tem origem em práticas africanas especificamente, mas é usado para nomear qualquer forma de magia que transgredir os valores cristãos ocidentais. No entanto, ao emparelhar o “negro” ao mal, reforça-se um imaginário racializado que produz o medo do Outro.

Portanto, assim como “macumba”, o termo “black magic” não é apenas uma designação neutra de algo oculto ou esotérico, mas uma construção discursiva que expressa uma história de exclusão, domínio e resistência. Retomar essas palavras em seus contextos de origem, compreender sua historicidade e complexidade, será um passo essencial para combater as violências simbólicas ainda tão presentes na sociedade contemporânea.

A linguagem não apenas expressa o mundo, ela o produz. Por meio da repetição de discursos em diferentes instâncias sociais — mídia, religião, escola, senso comum — certos significados se cristalizam e moldam percepções coletivas. A associação entre práticas espirituais não hegemônicas e ideias de perigo, irracionalidade ou maldade, evidencia um exemplo contundente dessa construção discursiva. O uso reiterado de termos como macumba, bruxaria, feitiçaria ou magia negra em contextos de desgraça pessoal ou infortúnio — como doenças, separações, acidentes ou fracassos — ajuda a consolidar uma narrativa onde forças ocultas e “malignas” seriam as culpadas. Essa lógica opera como um mecanismo explicativo compensatório diante do desconhecido ou do não compreendido, atribuindo sentido a eventos caóticos por meio de um raciocínio mágico, mas dirigido contra o “outro religioso”. Assim, práticas afro-brasileiras tornam-se bode expiatório de um imaginário social pautado pela ignorância, pelo medo e pela herança colonial (Eliade, 1992; Bauman, 1999).

O resultado disso tudo foi de um discurso que, ao longo do tempo, naturaliza a discriminação, reforçando fronteiras entre o “aceitável” e o “perigoso”. Macumba

torna-se, nesse contexto, um símbolo do interdito, do antagônico ao sagrado dominante — algo a ser evitado, combatido ou até eliminado. Práticas como o Candomblé e a Umbanda, que envolvem saberes ancestrais, organização em comunidade e cosmologias complexas, são empurradas para os bastidores da sociedade, tratadas com desprezo ou medo. Esse processo de desqualificação foi sustentado por uma estrutura semântica que não apenas inferioriza, mas demoniza o que se opõe ao modelo de religiosidade cristã ocidental.

O conceito de black magic, por sua vez, reforça essa lógica simbólica que associa o “negro” ao mal. Não se trata apenas de uma expressão linguística, mas de uma categoria carregada de colonialidade racial e epistemológica. Ela não apenas exclui saberes ancestrais — sobretudo africanos e ameríndios —, mas os acusa, os criminaliza e os converte em ameaça. Como afirma Frantz Fanon (2008), essa relação entre cor, cultura e mal faz parte constitutiva do racismo moderno, enraizada na ideia de que o “preto” foi representado como figura do maligno, rebelado contra a ordem divina e destinado à destruição da humanidade. Essa narrativa racista não apenas demoniza a cor negra, mas legitima a hierarquia entre aqueles vistos como ‘filhos de Deus’ e aqueles marcados como inimigos da criação¹⁷.

Esse julgamento é reforçado por setores fundamentalistas da teologia cristã, que associam sistematicamente práticas de matriz africana à ação do demônio. O dualismo moral entre “Deus” e “Diabo” é mobilizado para estabelecer uma linha divisória entre a fé legítima e as religiões do “erro” ou “falsa”. Ao mesmo tempo em que as religiões eurocêntricas são associadas à luz, à salvação e à moralidade, as tradições afrodescendentes são jogadas para o polo da escuridão, da perdição e da perversão (Bento, 2020; Bourdieu, 1999).

Por outro viés, podemos compreender o “preto” ou a “escuridão” como símbolo da ausência de luz — uma metáfora espiritual que nada tem a ver com a cor da pele, mas que se refere à essência da alma. A confusão entre esse campo simbólico e o fenótipo humano foi justamente o que permitiu à modernidade colonial transformar metáforas em estigmas raciais, reduzindo o ser negro à condição de representação do mal.

Místicos ou médiuns, ao entrarem em estado meditativo ou em oração, frequentemente relatam a percepção de luzes, clarões ou até mesmo labaredas que parecem surgir no ambiente. De modo semelhante, os primeiros cristãos narravam que Jesus Cristo era envolto por uma aura luminosa, sinal da presença divina. Esses relatos evidenciam uma tradição simbólica em que a luz se manifesta como epifania do sagrado, associada à vida, à revelação e à energia vital do Sol.

17 Sereias, tradicionalmente descritas como seres que seduziam e levavam marinheiros à morte, podem ser reinterpretadas sob uma perspectiva decolonial: quem eram, afinal, esses marinheiros senão colonizadores vindos da Europa em busca de riquezas por meio da violência? Nessa ótica, as sereias deixam de ser apenas figuras de perdição e passam a ser vistas como guardiãs míticas que tentavam conter a chegada dos invasores aos territórios dos povos originários. Em contraste, nas tradições africanas, figuras aquáticas como Yemanjá são reverenciadas como mães protetoras, ligadas à fertilidade, à vida e ao acolhimento. Esse paralelo evidencia como o imaginário europeu associou o feminino aquático ao perigo, enquanto as cosmologias africanas o elevaram como fonte de cuidado, poder e ancestralidade.

Contudo, nem todas as correntes do cristianismo se alinham à postura excludente que marcou determinadas teologias conservadoras e fundamentalistas. Ao contrário, surgiram ao longo da história perspectivas críticas e inclusivas — como a teologia da libertação ou a teologia negra — que se colocaram ao lado dos oprimidos e buscaram resgatar o sentido original das Boas Novas como anúncio de vida, dignidade e justiça.

A Teologia da Libertação e suas vertentes inter-religiosas propõem o diálogo e a superação do racismo religioso. Teólogos como Leonardo Boff (1986), Ivone Gebara (1997), Frei Betto (2000) e James Cone (1985) defendem uma espiritualidade plural, enraizada na justiça social, que reconhece a sacralidade presente nas culturas tradicionais, nos terreiros, nas florestas e na Natureza.

Portanto, quando repetimos, mesmo que inconscientemente, expressões como “isso foi macumba” ou “alguém fez um trabalho” para explicar algo ruim, estamos colaborando com um sistema simbólico que desumaniza e oprime. Questionar esses usos linguísticos, compreender suas origens e impactos, é parte de uma luta maior contra o epistemicídio (Santos, 2010) e pela valorização de uma espiritualidade diversa, viva e profundamente enraizada nos saberes dos povos que historicamente foram silenciados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das palavras macumba, “black magic” e superstição revela que a linguagem é muito mais do que um instrumento de comunicação: ela é um campo de disputa simbólica, onde se constroem hierarquias, preconceitos e exclusões. Esses termos, ao longo do tempo, foram ressignificados por vozes hegemônicas que os transformaram em rótulos de estigmatização, associando práticas culturais legítimas ao irracional, ao maléfico ou ao demoníaco. Nesse processo, como mostrou Bourdieu (1999), a violência simbólica atua para consolidar fronteiras entre o “aceitável” e o “perigoso”, naturalizando a discriminação e legitimando perseguições.

No entanto, esse mesmo campo da linguagem também abriga resistência. A reapropriação da palavra macumba por seus praticantes e comunidades abre uma brecha de subversão, onde o que era estigma se transforma em orgulho, e o que era demonizado passa a ser afirmado como sabedoria ancestral e espiritualidade legítima. É nesse sentido que Sueli Carneiro (2003) fala em reexistência: não apenas resistir ao apagamento, mas reconstruir sentidos e identidades.

Contudo, é preciso reconhecer que, enquanto a reapropriação resgata dignidade, o uso pejorativo e repetido desses termos pelos discursos dominantes os transforma em palavras carregadas de ódio, utilizadas para marcar o outro como inimigo, inferior ou perigoso. Ao reproduzir de forma acrítica esses discursos, perpetuamos visões de mundo estreitas, intolerantes e excludentes. Daí a necessidade de cultivar reservas críticas diante das palavras que usamos: não se trata apenas de linguagem, mas de vidas, culturas e espiritualidades que carregam histórias de resistência e exclusão.

Assim, pensar criticamente o uso das palavras porta em si um gesto político e ético. Ao recusar a lógica do preconceito linguístico e da colonialidade do saber, deixamos de ser reprodutores automáticos de discursos e nos tornamos agentes de uma contra-narrativa capaz de abrir espaço para uma sociedade que reconheça e valorize a pluralidade espiritual e cultural.

No fundo, a discussão sobre macumba, “black magic” e superstição vai além deste trabalho, por ser muito mais complexa do que um simples jogo de palavras. Trata-se de uma luta simbólica, uma luta espiritual do sobrenatural, do oculto aos olhos profanos, em que a religião, a espiritualidade de diversos reinos de Deus, interação na cultura e na história, onde se entrelaçam de forma a manter determinadas práticas e crenças; e, onde outras ficam de fora do alcance, do reconhecimento e do respeito como parte complementar das maneiras de se viver.

Em vez de questionarmos o caráter dessas práticas, deveríamos, talvez, nos perguntar por que temos tanto medo do que não se encaixa em nossos modelos rígidos de entendimento. Talvez, ao olharmos com mais cuidado para as palavras que usamos, possamos perceber o quão estamos imersos nas estruturas de poder que, por sua vez, constroem realidades que são, muitas vezes, mais um reflexo da ignorância, egocentrismos, desejos e ilusões do que da verdade última¹⁸.

O que antes era tratado como superstição, irracionalidade ou malefício passa, assim, a ser afirmado como prática espiritual legítima, portadora de sabedoria ancestral e de uma visão de mundo que sustenta comunidades inteiras. O processo de ressignificação, nesse sentido, não transforma apenas palavras, mas realidades. Ele abre caminho para que as tradições de matriz africana ou dos povos originários ocupem o lugar de reconhecimento e respeito que lhes foi historicamente negado, convertendo a opressão e o estigma em identidade espiritual.

Portanto, a expressão ‘fizeram uma macumba para mim’ muitas vezes não passa de um alibi conveniente. Em vez de reconhecer as próprias escolhas, o indivíduo prefere atribuir seus fracassos a uma força externa, como se sua vida estivesse sempre nas mãos de outros. Mas a verdade incômoda é que não é preciso ninguém ‘fazer algo contra nós’ quando somos nós mesmos que cultivamos maus hábitos, negligência, egoísmo e perversidade. Esse cultivo interno cedo ou tarde transborda: corrói vínculos afetivos, destrói lares, fragiliza a vida espiritual e abala comunidades inteiras. Ao transferir a culpa para fora, não só se foge da responsabilidade pessoal, como também se ignora que os efeitos de nossas ações recaem sobre quem está mais próximo — familiares, amigos, filhos. A justiça, nesse

18 As expressões “verdade”, “verdade suprema” e “verdade última” carregam sentidos distintos. Enquanto verdade pode admitir múltiplas interpretações e perspectivas situadas, verdade suprema remete ao plano religioso e teológico, vinculando-se a uma instância divina ou absoluta, inquestionável. Já verdade última refere-se ao fundamento da realidade, aquilo que permanece quando as ilusões ou aparências são desfeitas — como no budismo ou na escatologia cristã. Em chave crítica, contudo, é necessário perceber que tais categorias foram historicamente usadas de modo colonial, impondo uma verdade única de matriz eurocêntrica e cristã, ao passo que uma leitura decolonial propõe reconhecer a coexistência de múltiplas verdades situadas, plurais e dialogais, próprias das cosmologias africanas, indígenas e populares.

sentido, não é um raio que vem de fora para nos punir, mas o retorno inevitável daquilo que semeamos dentro de nós. A verdadeira macumba, nesse caso, é a que cada um faz contra si mesmo e contra os que ama, quando decide viver à sombra da maldade e não à luz da responsabilidade.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. 2. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2000.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Racismo religioso e Estado laico**. Estudos Afro-Asiáticos, v. 42, n. 1, p. 45–60, 2020.
- BETTO, Frei. **O que é a teologia da libertação**. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação: um balanço vinte anos depois**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Revista Estudos Feministas, v. 11, n. 1, p. 499–506, 2003.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Prefácio: Conceição Evaristo. Apresentação: Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena**. In: _____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CONE, James H. **Black theology and black power**. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- DEL PRIORE, Mary Luci. **Religião e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Ática, 1994.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 10. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- GEBARA, Ivone. **Romper o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GONÇALVES, Marco Aurélio Luz. **Orixás da metrópole**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2019.
- GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Estudos Feministas, n. 1, 1988.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2016.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MARONEZE, Bruno Oliveira; NUNES, Marcelo Ferreira. **Etimologia e história da palavra “macumba”**. Revista GTLex, Uberlândia, v. 10, mar. 2025. DOI: 10.14393/Lex-v10a2025-3.
- MIGNOLO, Walter. **A ideia de América Latina**. São Paulo: UNESP, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201–246.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Garnier, 1904.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul: justiça contra o epistemicídio**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SODRÉ, Muniz. **A narração do fato: notas para uma teoria do jornalismo**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura**. Bogotá: Plaza & Janés, 1998.