

“DIABO VELHO, EU VOU CORTAR SEU CHIFRE”: ESTUDO COMPARADO DA ABORDAGEM DAS LEGISLAÇÕES BRASILEIRAS E SUL-AFRICANAS NO TOCANTE ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, MEDIÚNICAS E TRADICIONAIS

“OLD DEVIL, I’M GOING TO CUT YOUR HORN”: A COMPARATIVE STUDY OF THE APPROACH OF BRAZILIAN AND SOUTH AFRICAN LEGISLATIONS REGARDING RELIGIONS OF AFRICAN MATRIX, MEDIUMISTIC AND TRADITIONAL

Gabriel de Oliveira Soares¹

Júlia Rodrigues Tarragô²

¹ Mestrando em Direito na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

² Mestranda em Direito na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

RESUMO

A presente investigação realiza um estudo comparado entre as estratégias jurídicas do Brasil e da África do Sul no tratamento das religiões de matriz africana e dos cultos tradicionais, analisando como a “colonialidade do poder” e o “medo do feitiço” moldaram legislações repressivas e suas consequências contemporâneas. Utilizando o método hipotético-dedutivo e a revisão bibliográfica e documental, o artigo contrasta duas tecnologias de governo distintas: a gestão hierarquizada brasileira e a supressão ontológica sul-africana. No Brasil, desde o Código Penal de 1890 até a atualidade, o Estado operou não pela negação, mas pelo reconhecimento da eficácia da magia, buscando disciplinar e separar o “bom espiritismo” da “baixa magia”, o que resultou em uma liberdade vigiada que hoje convive com o racismo religioso e a violência neopentecostal. Em contrapartida, na África do Sul, o *Witchcraft Suppression Act* de 1957, herança do racionalismo britânico, criminalizou a própria crença na bruxaria (*witchcraft*), negando sua realidade ontológica. O estudo conclui que essa negação criou um vácuo jurídico que, ao impedir a mediação estatal de conflitos espirituais, fomenta a justiça vigilante e o linchamento de acusados de feitiçaria. Assim, demonstra-se que a “linha de cor” no direito internacional e comparado atua tanto pela via da assimilação hierárquica quanto pela exclusão epistêmica, perpetuando a insegurança ontológica das populações negras em ambos os lados do Atlântico.

PALAVRAS-CHAVE

Racismo religioso – Direito comparado – Teoria do feitiço – África do Sul – Brasil.

SUMÁRIO

Introdução. 1 Religiões de matriz africana no Brasil e religiões tradicionais na África do Sul: entre a hierarquia e a negação. 2 A discursividade normativa: da repressão higienista brasileira à negação ontológica sul-africana. 3 Demonização e materialidade da violência: o racismo religioso e a justiça vigilante. Conclusão. Referências.

REFERÊNCIA: SOARES, Gabriel de Oliveira; TARRAGÔ, Júlia Rodrigues. “Diabo velho, eu vou cortar seu chifre”: estudo comparado da abordagem das legislações brasileiras e sul-africanas no tocante às religiões de matriz africana, mediúnicas e tradicionais. *Res Severa Verum Gaudium*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 94-110, jun. 2026.

ABSTRACT

*This investigation conducts a comparative study between the legal strategies of Brazil and South Africa regarding African matrix religions and traditional cults, analyzing how the “coloniality of power” and the “fear of witchcraft” shaped repressive legislations and their contemporary consequences. Using the hypothetical-deductive method and bibliographic and documentary review, the article contrasts two distinct technologies of government: Brazilian hierarchized management and South African ontological suppression. In Brazil, from the 1890 Penal Code to the present, the State operated not by denial, but by recognizing the efficacy of magic, seeking to discipline and separate “good spiritism” from “low magic,” resulting in a guarded freedom that currently coexists with religious racism and neo-pentecostal violence. Conversely, in South Africa, the *Witchcraft Suppression Act* of 1957, a legacy of British rationalism, criminalized the very belief in witchcraft, denying its ontological reality. The study concludes that this denial created a legal vacuum which, by preventing state mediation of spiritual conflicts, fosters vigilante justice and the lynching of accused witches. Thus, it demonstrates that the “color line” in International and Comparative Law acts through both hierarchical assimilation and epistemic exclusion, perpetuating the ontological insecurity of Black populations on both sides of the Atlantic.*

KEYWORDS

Religious racism – Comparative law – Theory of witchcraft – South Africa – Brazil.

“Diabo velho eu vou cortar seu chifre vou cortar seu rabo e dar pra exú comer. Da sua língua vou fazer chicote pra bater nas costas de quem fala mal de mim.”

(Ponto de Quimbanda)

INTRODUÇÃO

A estrofe acima, entoada nos terreiros de Quimbanda e nas encruzilhadas do imaginário popular brasileiro, não deve ser lida apenas como um cântico ritualístico ou folclórico. Ela opera como uma sofisticada tecnologia de resistência anticolonial. Ao apropriar-se da figura do “diabo” (projeção cristã e europeia sobre as divindades africanas) e submetê-la à autoridade de Exu, o ponto cantado inverte a lógica de demonização, transformando o estigma em arma de defesa contra a maledicência e a perseguição. No entanto, a “língua que fala mal” transcendeu a disputa teológica e se institucionalizou nas estruturas do Estado moderno, convertendo o preconceito em norma e a diferença ontológica em crime.

O que se observa na contemporaneidade, tanto no Brasil quanto na África do Sul, não é um mero “choque de crenças” ou um resquício de tradições arcaicas, mas a operacionalização do direito como uma ferramenta de racismo religioso. Este fenômeno, longe de ser uma percepção subjetiva ou “senso comum”, reflete-se em dados alarmantes de violência física e simbólica. No Brasil, o *II Relatório sobre intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe* aponta um crescimento vertiginoso das violações contra povos de terreiro, impulsionadas por uma retórica que disputa não apenas a fé, mas o espaço público e político (Santos; Dias; Santos, 2023). Corroborando esse cenário de “guerra santa” territorializada, a pesquisa *Respeite o meu terreiro*, conduzida pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), em parceria com o Ilê Omolu Oxum, revelou que 78,4% das comunidades tradicionais consultadas já sofreram algum tipo de violência motivada por racismo religioso (Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde; Ilê Omolu Oxum, 2022).

Nesse contexto de violência, o ordenamento jurídico desempenha um papel ambíguo e central, oscilando entre a promessa liberal de liberdade de crença e a manutenção de uma “branquitude normativa” (Silva, 2023) que hierarquiza quais deuses são legítimos e quais são caso de polícia. A presente investigação propõe um estudo comparado entre as estratégias jurídicas do Brasil e da África do Sul no tratamento das práticas mágicas e religiosas de matriz africana, partindo da premissa de que o Estado moderno, em sua gênese colonial, constituiu-se através da “colonialidade do poder” (Quijano, 2005), classificando populações e saberes para melhor dominá-los. Como denuncia Karine de Souza Silva (2023, p. 13), o fenômeno jurídico não pode ser dissociado de sua função colonial histórica:

O Direito foi utilizado como um dos instrumentos destinados a produzir posicionalidade (branco inocente versus negro criminoso), invertendo a lógica do genocídio, blindando o primeiro de punibilidade e imputando ao corpo negro os atributos de selvageria. A inversão colonial tem sido operada pelo Direito Internacional [...] desde o início da empresa colonial, já que esse ramo surgiu para legalizar a escravidão, a colonização e o tráfico pretensamente justificados por meio da performatização da identidade racial negra como passível de controle devido à sua periculosidade.

Para compreender essas dinâmicas, utilizamos a lente teórica proposta pela antropóloga Yvonne Maggie (1992) em sua obra seminal *Medo do feitiço*. A autora sugere que a repressão estatal à magia não visa necessariamente extinguir a crença, mas administrá-la. No entanto, Brasil e África do Sul adotaram caminhos legislativos distintos para lidar com o “medo do feitiço”.

No Brasil, a trajetória legislativa (desde o Código Penal de 1890, que criminalizava o espiritismo e o curandeirismo, até a atualidade) operou uma lógica de reconhecimento hierarquizante. O Estado brasileiro, historicamente, não negou a eficácia do feitiço; ao contrário, perseguiu-o justamente por acreditar em sua periculosidade e eficiência, buscando separar e higienizar o campo religioso: aceitando o “bom espiritismo” (kardecista, branco) e criminalizando a “baixa magia” (negra, popular) (Maggie, 1992).

Em contrapartida, na África do Sul, a lógica colonial britânica, perpetuada pelo *Witchcraft Suppression Act* de 1957 (ainda vigente), optou pela via da negação ontológica e do racionalismo eurocêntrico. Ao criminalizar a própria acusação de feitiçaria e negar a existência da bruxaria, a legislação sul-africana criou um vácuo de justiça em comunidades onde a crença na magia é um fato social total. Paradoxalmente, essa tentativa de “civilizar” a lei gerou um efeito reverso: sentindo-se desprotegida pelo Estado contra ataques espirituais, a população recorre frequentemente à violência popular e ao linchamento de supostos feiticeiros (Harnischfeger, 2000; Hund, 2004).

Portanto, este artigo não se limita a descrever ritos, mas busca analisar como a discursividade normativa em ambos os países, seja pela via da administração da crença (Brasil) ou da sua supressão racionalista (África do Sul), acaba por perpetuar a vulnerabilidade das populações negras e de seus sistemas de saber. Através de um método hipotético-dedutivo e de revisão bibliográfica e documental, examina-se como o direito internacional e comparado pode revelar que a “linha de cor” (Du Bois, 2023) não divide apenas corpos, mas também epistemologias, transformando o “diabo velho” do colonizador em políticas de segurança pública que, ao fim e ao cabo, servem à manutenção de uma ordem excludente.

A presente investigação adota uma abordagem qualitativa, de natureza exploratória e descritiva, estruturada a partir do método de procedimento comparativo. Conforme lecionam Marconi e Lakatos (2003), o método comparativo permite, através da análise de semelhanças e divergências entre grupos ou sociedades, compreender o comportamento humano e as estruturas normativas em diferentes contextos. No caso em tela, a comparação se dá entre dois ordenamentos jurídicos do Sul Global (Brasil e África do Sul) que, embora partilhem de um passado colonial e escravocrata, desenvolveram tecnologias jurídicas distintas para o enfrentamento (ou supressão) das religiosidades de matriz africana.

Como método de abordagem, utiliza-se o hipotético-dedutivo. Parte-se da formulação de um problema (a persistência da violência contra comunidades tradicionais a despeito da laicidade estatal) e de uma hipótese central baseada na “teoria do feitiço” de Yvonne Maggie (1992): a de que o Estado não visa extinguir a crença na magia, mas administrá-la, gerando efeitos colaterais distintos quando opta pela via da hierarquização (Brasil) ou da negação ontológica (África do Sul).

Para a operacionalização da pesquisa, foram empregadas as técnicas de documentação indireta, abrangendo: (1) revisão da literatura especializada nas interfaces entre direito, antropologia e sociologia, com ênfase nas obras de Yvonne Maggie, Ashforth, Harnischfeger e Hund, bem como na teoria crítica racial que fundamenta a leitura do direito como instrumento de poder; e (2) análise dos diplomas legais históricos e vigentes, especificamente o Código Penal Brasileiro de 1890 e 1940 (art. 284) e o *Witchcraft Suppression Act* de 1957 da África do Sul. A análise documental estendeu-se aos relatórios de direitos humanos, notadamente o *II Relatório sobre intolerância religiosa* (Santos; Dias; Santos, 2023) e a pesquisa *Respeite o meu terreiro* (Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde; Ilê Omolu Oxum, 2022), que fornecem os dados empíricos necessários para afastar o senso comum e comprovar a materialidade da violência religiosa.

A interpretação dos dados foi conduzida sob a lente da análise de conteúdo qualitativa, buscando identificar, nos textos legais e nos relatos de violência, não apenas o conteúdo manifesto da norma, mas as “funções latentes” do sistema penal (Andrade, 2003) na manutenção de hierarquias raciais e na gestão da “inimizade” contra os povos de terreiro.

1 RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL E RELIGIÕES TRADICIONAIS NA ÁFRICA DO SUL: ENTRE A HIERARQUIA E A NEGAÇÃO

Para compreender a engenharia jurídica da repressão em ambos os países, é preliminarmente necessário situar o objeto sobre o qual a norma incide. Ou seja, é preciso entender como essas práticas mobilizam o imaginário social e desafiam a racionalidade moderna do Estado.

No cenário brasileiro, a diversidade de práticas religiosas de matriz africana é frequentemente capturada, no senso comum, pelo termo “macumba”.³ Embora pejorativo na boca dos detratores, o termo guarda em sua etimologia banto uma chave de leitura fundamental: no quicongo, *kumba* remete a “feiticeiro”, enquanto no umbundo e quimbundo, *mbanda* (raiz de Umbanda) designa a arte da cura e da medicina tradicional (Simas, 2021). Essa dualidade (o poder de curar e o poder de enfeitiçar) é o eixo central que o Estado brasileiro tentará, historicamente, disciplinar. Simas (2021) propõe uma ressignificação política do termo, afastando a carga pejorativa imposta pelo racismo religioso:

“Macumba” é uma palavra em disputa que, neste livro, adquire, portanto, caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. [...] Os kumbas são, também por isso, os encantadores das palavras, poetas do verbo. O terreiro de macumba seria, então, a terra dos velhos poetas do feitiço.

A historiografia oficial de uma das vertentes mais populares, a Umbanda, fixa seu nascimento em 1908, através do médium Zélio de Moraes e da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas (Sá Júnior, 2012). Contudo, essa narrativa fundadora opera um processo de “branqueamento” e “desafricanização” do culto. Ao se distanciar das práticas de “macumba” e aproximar-se do espiritismo kardecista e do catolicismo, a Umbanda nascente buscou legitimidade social rejeitando o que os intelectuais da época chamavam de “degradação banto”, em favor de uma suposta “pureza nagô” ou de uma evolução espiritual higienizada (Simas, 2021).

³ O uso do termo “Macumba” neste trabalho não é pejorativo, mas reivindicatório de uma identidade histórica. Etimologicamente, o termo é polissêmico. Conforme aponta Nei Lopes em seu Novo Dicionário Banto do Brasil, a palavra deriva do quicongo *kumba* (feiticeiro, encantador de palavras) e do quimbundo *ma-kumba* (fechaduras, indicando ritos de fechamento de corpo). Há ainda a acepção musical, referindo-se a instrumentos de percussão e ao próprio ajuntamento festivo. A redução do termo a sinônimo de “magia negra” é uma construção racista do século XX que se busca aqui desconstruir (Lopes, 2003; Simas, 2021).

Entretanto, a realidade das ruas e dos terreiros sempre foi mais porosa e “encruzilhada”. Para além da dicotomia Umbanda/Candomblé, o Brasil vivencia o que Simas (2021) denomina de “complexo das macumbas”: um ecossistema de encantarias, catimbós, pajelanças e batuques onde as fronteiras entre o sagrado e o profano, a cura e o feitiço, são fluidas. É nesse terreno que opera o “medo do feitiço” diagnosticado por Yvonne Maggie (1992). A autora demonstra que a sociedade brasileira, ao contrário de negar a eficácia da magia, a reconhece implicitamente. O medo que o despacho na esquina provoca no transeunte (e no legislador) é a prova da eficácia simbólica dessas religiões. A repressão estatal, portanto, não visa eliminar a crença, mas ordenar quem tem o direito legítimo de manipular o sagrado (o padre, o médico, o médium “bardo”) e quem deve ser criminalizado (o feiticeiro, o curandeiro popular, o macumbeiro).

Diferentemente do sincretismo brasileiro, onde a magia permeia o cotidiano urbano de forma muitas vezes lúdica ou difusa, na África do Sul as religiões tradicionais operam em um registro de “insegurança espiritual” profunda (Ashforth, 2005).

Apesar da predominância estatística do cristianismo, cerca de 5% da população se autodeclara praticante exclusiva de cultos tradicionais, mas a crença na intervenção dos ancestrais e na realidade da bruxaria atravessa transversalmente a sociedade (DataFirst, 2016). Na cosmologia local, especialmente na cultura Zulu, há uma distinção crucial entre o *Sangoma* (ou Isangoma) e o *Umthakathi* (bruxo/feiticeiro). O Sangoma é o curandeiro divinatório, chamado pelos ancestrais para diagnosticar as causas espirituais dos infortúnios e restabelecer o equilíbrio (Du Toit, 1971; Hooghoordel, 2021). Ele é uma figura de proteção social.

Por outro lado, a bruxaria (*witchcraft*) não é vista como uma religião, mas como uma força de malícia antissocial. Como explica Nyaundi (2011), na visão de mundo tradicional, o infortúnio (doença, morte, desemprego) raramente é acidental; ele é frequentemente atribuído à ação malévola de um bruxo manipulando forças ocultas. Nesse contexto, a bruxaria é uma realidade empírica para a comunidade, uma ameaça à vida que exige intervenção.

O problema jurídico central, apontado por Hund (2004), é que o Estado sul-africano, herdeiro da racionalidade colonial britânica e do *apartheid*, recusa-se a reconhecer a realidade ontológica dessa cosmologia. Para a lei ocidental, a bruxaria é “impossível” e, portanto, quem acusa alguém de bruxaria está cometendo um crime, e quem mata um suposto bruxo em legítima defesa (espiritual) é tratado como homicida comum.

Enquanto no Brasil o “medo do feitiço” gerou uma legislação que tentou separar o “bom espírita” do “mau macumbeiro” (hierarquização), na África do Sul a legislação optou

pela negação radical da existência do fenômeno, criando um abismo entre a justiça estatal e a justiça percebida pela comunidade, fomentando, paradoxalmente, a violência popular contra os acusados de feitiçaria (Harnischfeger, 2000).

2 A DISCURSIVIDADE NORMATIVA: DA REPRESSÃO HIGIENISTA BRASILEIRA À NEGAÇÃO ONTOLÓGICA SUL-AFRICANA

A análise comparada dos ordenamentos jurídicos revela que tanto o Brasil quanto a África do Sul utilizaram o direito penal como instrumento de gestão de populações e de saberes não brancos. Contudo, as tecnologias jurídicas empregadas diferem substancialmente em sua lógica interna: enquanto o Brasil transitou de uma proibição explícita para uma tutela higienista que busca separar a “religião” da “magia”, a África do Sul, sob a influência do racionalismo britânico e do regime do *apartheid*, optou por criminalizar a própria crença na eficácia da feitiçaria.

No Brasil, a proclamação da República e a consequente laicização do Estado não significaram, na prática, uma ampliação da liberdade religiosa para os povos de terreiro. Ao contrário, o Código Penal de 1890, o primeiro da República, operacionalizou o que Maggie (1992) identifica como uma estratégia de combate institucional. O legislador republicano, informado pelo positivismo e pelo higienismo, tipificou no Capítulo III (“Crimes contra a saúde pública”) condutas que visavam diretamente as práticas afro-brasileiras.

O artigo 157 daquele diploma legal punia com prisão celular quem praticasse “o espiritismo, a magia e seus sortilégios” ou usasse de “talismãs e cartomancias” para “fascinar e subjugar a credulidade pública” (Brasil, 1890). A norma não era meramente simbólica; ela inaugurou uma era de perseguição policial sistemática. Contudo, como demonstra a pesquisa etnográfica e documental realizada nos arquivos do Rio de Janeiro, a aplicação da lei revelava o viés racial e de classe do sistema de justiça.

Maggie (1992) expõe a contradição através dos casos emblemáticos do curandeiro cabo-verdiano Manoel Gomes e do espírita Pedro Leitão, ambos processados no início do século XX. Manoel, negro e analfabeto, em cujo auto de prisão foram listados “bodes, galinhas pretas, figas e búzios”, foi condenado como feitiçeiro. Já Pedro Leitão, que receitava “águas fluídicas” e operava dentro de uma estética kardecista mais afeita às elites brancas, foi absolvido pelo mesmo juiz (Maggie, 1992). O Estado brasileiro, portanto, não negava a eficácia da magia; ele a temia e buscava, através do processo penal, hierarquizar os saberes: o espiritismo “científico” (branco) era tolerado ou absolvido por “falta de provas” de dolo,

enquanto a “macumba” (negra) era reprimida como charlatanismo perigoso ou exercício ilegal da medicina. A repressão policial, portanto, não visava ao desencantamento do mundo, mas à sua administração hierárquica. Nas palavras de Maggie (1992, p. 23):

O Estado imiscuiu-se, dessa forma, nos assuntos da magia e interveio no combate aos feiticeiros regulando acusações, criando juízos especiais e pessoal especializado. À medida que os anos se passavam, instituições iam sendo criadas na polícia para regular o combate, identificar e punir os produtores de malefícios. [...] Houve uma repressão na origem, mas a crença venceu e conseguiu expandir-se.

Essa lógica migrou, com sutilezas, para o Código Penal de 1940, ainda vigente. Os artigos 282 (exercício ilegal da medicina), 283 (charlatanismo) e 284 (curandeirismo) mantiveram a possibilidade de criminalização das práticas de cura tradicionais (Brasil, 1940). Embora a Constituição de 1988 tenha consagrado a inviolabilidade de crença e o livre exercício dos cultos (art. 5º, VI), a tensão permanece na esfera infraconstitucional e na prática judiciária.

Recentemente, o Supremo Tribunal Federal (STF), ao julgar a constitucionalidade da Lei Estadual gaúcha n.º 12.131/2004, que permite o sacrifício ritual de animais, reafirmou a proteção aos cultos de matriz africana. No Recurso Extraordinário 494.601, a Corte fixou a tese de que é constitucional a lei que permite o sacrifício ritual, reconhecendo que a “estigmatização, fruto de um preconceito estrutural” contra essas religiões, merece atenção especial do Estado (Brasil, 2019). Diferente do silenciamento imposto em 1890, o Estado brasileiro contemporâneo é forçado, pela luta dos movimentos negros, a reconhecer a validade ontológica e jurídica dessas práticas, ainda que a violência extraoficial (o “racismo religioso”) continue a crescer, conforme apontam os dados do *II Relatório sobre intolerância religiosa* (Santos; Dias; Santos, 2023).

Se no Brasil o Estado tentou “sanitizar” a magia, na África do Sul a legislação colonial optou pela negação radical. O diploma central dessa política é o *Witchcraft Suppression Act* 3 de 1957, ainda em vigor.⁴ Esta lei não é uma invenção isolada do regime do *apartheid*, mas uma herança direta do *Witchcraft Act* de 1735 da Grã-Bretanha, que refletia o ceticismo iluminista europeu (Hund, 2004).

⁴ É imperativo notar o anacronismo colonial mantido pelo regime do *apartheid*. O *Witchcraft Suppression Act* de 1957 da África do Sul baseou-se fortemente no *Witchcraft Act* de 1735 da Grã-Bretanha. Contudo, na própria Inglaterra, essa legislação arcaica foi revogada e substituída pelo *Fraudulent Mediums Act* em 1951, seis anos antes de a África do Sul instituir sua versão. Ou seja, o governo sul-africano codificou uma racionalidade colonial britânica no momento exato em que a metrópole a abandonava, demonstrando o caráter conservador e repressivo do projeto jurídico do *apartheid* em negar qualquer validade às cosmologias africanas (Hund, 2004).

Para a racionalidade jurídica ocidental imposta na colônia, a bruxaria (*witchcraft*) é um crime impossível, pois a magia não existe fisicamente. Consequentemente, o ato de 1957 criminaliza não o “bruxo”, mas aquele que acusa outrem de bruxaria ou que se apresenta como caçador de bruxas (*witch-finder*). A Seção 1(a) do ato estabelece que qualquer pessoa que “impute a qualquer outra pessoa a causa, por meios sobrenaturais, de qualquer doença, lesão ou dano [...] será culpada de um delito” (África do Sul, 1957, tradução nossa).⁵

Essa legislação cria um abismo epistemológico e jurídico. Para a maioria da população sul-africana, especialmente em áreas rurais e entre os povos de cultura Bantu (como os Zulu e Xhosa), a bruxaria é uma realidade concreta, capaz de causar morte, infortúnio e desgraça (Ashforth, 2005). Ao punir quem denuncia a bruxaria e proibir a atuação dos sangomas (curandeiros divinatórios) na identificação de feiticeiros, o Estado retira da comunidade os mecanismos tradicionais de defesa contra o mal espiritual.

O resultado dessa “supressão” legal foi o efeito reverso: sentindo-se desprotegidas pelo Estado (que se recusa a julgar ataques espirituais por considerá-los inexistentes), as comunidades recorrem à justiça popular. Harnischfeger (2000) argumenta que a proibição de acusar feiticeiros é vista pela população como uma proteção estatal dada às forças do mal. Isso fomenta linchamentos e a queima de pessoas acusadas de bruxaria, uma violência que explodiu inclusive nos anos finais do *apartheid* e no início da democracia, como forma de “limpeza” social que o Estado se negava a fazer.

A Constituição da República da África do Sul de 1996, celebrada mundialmente por seu progressismo, garante em suas seções 15 e 31 a liberdade de crença e o direito de desfrutar da própria cultura (África do Sul, 1996). No entanto, há um conflito não resolvido entre esses direitos constitucionais e o *Witchcraft Suppression Act*. Como aponta Bennet (2011), o ato de 1957 carrega o DNA colonial que desqualifica a cosmologia africana como superstição primitiva.

Enquanto curandeiros tradicionais e organizações civis pressionam pela reforma da lei para que os tribunais reconheçam a feitiçaria como uma realidade capaz de gerar dano (Leff, 2022), o sistema jurídico sul-africano permanece em um impasse: reconhecer a feitiçaria exigiria uma ruptura com os paradigmas probatórios do direito ocidental; manter a negação perpetua a violência vigilante e a insegurança espiritual das comunidades. Como

⁵ “Any person who [...] imputes to any other person the causing, by supernatural means, of any disease in or injury or damage to any person or thing, or who names or indicates any other person as a wizard [...] shall be guilty of an offence and liable on conviction”. A escolha pela tradução de *wizard/witch* por “feiticeiro”, e não “bruxo”, visa a aproximar o conceito das dinâmicas antropológicas brasileiras, embora o termo original carregue a especificidade da *witchcraft* na antropologia anglo-saxã (África do Sul, 1957).

relata Raliglia (2022), casos recentes, como o assassinato da Sra. Jostina Sangweni em 2021, queimada viva sob acusação de bruxaria, demonstram que a lei atual falha em proteger as vítimas tanto da feitiçaria quanto das acusações infundadas, muitas vezes motivadas por estigmas contra idosos e portadores de demência.

3 DEMONIZAÇÃO E MATERIALIDADE DA VIOLÊNCIA: O RACISMO RELIGIOSO E A JUSTIÇA VIGILANTE

A análise comparada das legislações revela que tanto a estratégia brasileira de “liberdade vigiada” quanto a estratégia sul-africana de “supressão racionalista” falharam em garantir a segurança ontológica e física dos praticantes de cultos tradicionais e afro-diaspóricos. No entanto, as modalidades de violência engendradas por cada sistema diferem: no Brasil, observa-se o fenômeno do racismo religioso com participação, por omissão ou ação, de agentes estatais; na África do Sul, a negativa do Estado em reconhecer a feitiçaria fomenta a justiça vigilante e a caça às bruxas (*witch-hunts*).

Ao contrário do que o senso comum poderia sugerir, a violência contra terreiros no Brasil contemporâneo não é fruto de desavenças teológicas pontuais, mas de um projeto político-religioso de dominação territorial e simbólica. Dados recentes afastam qualquer dúvida sobre a materialidade desse conflito. O levantamento *Respeite o meu terreiro* (Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde; Ilê Omolu Oxum, 2022) revelou que 78,4% das comunidades de terreiro consultadas sofreram algum tipo de violência motivada por racismo religioso, sendo que quase a metade desses episódios (48,23%) ocorreu no curto intervalo entre 2020 e 2022.

A literatura especializada e os relatórios de direitos humanos indicam que a “guerra santa” declarada por setores do neopentecostalismo brasileiro transcende o proselitismo. Como aponta Simas (2021), obras como *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, de Edir Macedo, forneceram a base teológica para a demonização das divindades africanas, transformando o “outro” religioso em um inimigo a ser combatido fisicamente. Essa retórica se materializa tragicamente na aliança entre o fundamentalismo religioso e o crime organizado, exemplificada pelo surgimento do chamado “Complexo de Israel” no Rio de Janeiro. Nessas áreas, traficantes evangélicos proíbem rituais, expulsam sacerdotes e destroem terreiros, utilizando símbolos do Estado de Israel e a narrativa bíblica para legitimar o domínio territorial (Simas, 2021). A violência contra terreiros, muitas vezes tolerada pela

omissão estatal, reflete uma estrutura de poder onde a eliminação do “outro” religioso garante vantagens políticas e econômicas. Como adverte Silva (2023, p. 19):

[...] a negação ontológica do “outro” se transubstancia em vantagens materiais e simbólicas para os gestores do sistema, entre as quais a de legislar e de dificilmente serem imputados por crimes internacionais como o genocídio, já que eles são os formuladores das normas e, ao mesmo tempo, juízes.

O Estado brasileiro, embora constitucionalmente laico, frequentemente atua como cúmplice dessa violência através do racismo institucional. Um caso paradigmático, relatado por Westin (2023) e constante no *II Relatório sobre intolerância religiosa* (Santos; Dias; Santos, 2023), é o da Ialorixá Mãe Baiana, cujo terreiro no Distrito Federal foi incendiado em 2015. Segundo o relato, o agente do Estado (bombeiro) responsável pela perícia, ao identificar o local como um terreiro, atribuiu sumariamente a causa a um “curto-circuito” sem a devida investigação, enquanto a Polícia Civil recusou-se inicialmente a registrar a ocorrência. Além disso, agentes de saúde pública evitavam vistoriar o local por medo de “dar de cara com o capeta”.

Este episódio ilustra a tese de que, no Brasil, a legislação que pune a discriminação (Lei n. 7.716/89 e Lei n. 9.459/97) e a jurisprudência que autoriza o sacrifício ritual (STF, RE 494.601/RS) coexistem com uma prática administrativa e policial que reproduz a lógica colonial de suspeição e desproteção dos corpos negros e de seus sagrados.

Se no Brasil a violência é muitas vezes impulsionada por uma disputa de mercado religioso e tolerada pelo Estado, na África do Sul ela decorre diretamente da incapacidade do *Witchcraft Suppression Act* de 1957 em lidar com a realidade cosmológica da população. Ao negar a existência da bruxaria e criminalizar quem aponta o feiticeiro (*witch-finder*), a lei cria um vácuo de justiça.

Hund (2004) argumenta que, para a maioria da população sul-africana, a bruxaria é a causa primária de infortúnios, doenças e mortes. Quando o tribunal estatal se recusa a aceitar evidências de ataques espirituais por considerá-los impossíveis à luz da racionalidade ocidental, a comunidade sente-se desamparada e recorre à justiça popular para “limpar” o mal.

O resultado é uma epidemia de linchamentos e assassinatos brutais, frequentemente direcionados a grupos vulneráveis. Raliglia (2022) documenta o caso recente da Sra. Jostina Sangweni, agredida e queimada viva em Soweto, em 2021, sob a acusação de bruxaria.⁶

⁶ O caso da Sra. Jostina Sangweni é paradigmático da falência do modelo de supressão. Em abril de 2021, em Soweto, ela foi acusada de bruxaria, agredida e queimada viva por uma multidão. As investigações posteriores revelaram que ela sofria de demência e, desorientada, havia entrado no quintal de uma casa estranha, o que foi interpretado como ato de feitiçaria. A incapacidade do sistema jurídico em mediar crenças culturais e saúde mental transformou um sintoma clínico em sentença de morte popular (Raliglia, 2022).

Posteriormente, constatou-se que a vítima sofria de demência mental. Casos como esse demonstram que a lei de 1957, ao invés de “civilizar” a população (seu objetivo colonial original), acabou por retirar a mediação dos conflitos das mãos de especialistas tradicionais (como os sangomas, que poderiam distinguir doença de feitiço) e entregá-la à fúria da turba.

Enquanto curandeiros tradicionais e juristas debatem a revisão da lei para que os tribunais possam, de alguma forma, reconhecer a fenomenologia da bruxaria, permitindo uma defesa legal e evitando a justiça pelas próprias mãos (Leff, 2022), a “insegurança espiritual” diagnosticada por Ashforth (2005) continua a produzir vítimas fatais. O recurso às forças invisíveis e a violência interna operam como válvulas de escape em um ambiente de opressão colonial irrespirável. Fanon (2021, p. 39) descreveu com precisão essa dinâmica:

Sob o olhar divertido do colono, [os colonizados] premunir-se-ão contra eles mesmos com barreiras sobrenaturais, ora reavivando velhos mitos terríveis, ora atando-se fortemente com ritos meticulosos; [...] O que era outrora o fato religioso em sua simplicidade, uma certa comunicação do fiel com o sagrado, se transforma numa arma contra o desespero e a humilhação; os zars, as loas, os Santos descem neles, governam-lhes a violência.

Assim, a comparação revela um paradoxo cruel: a legislação brasileira, ao reconhecer (e hierarquizar) a magia, permite brechas de sobrevivência jurídica, mas falha na proteção policial efetiva contra o racismo religioso; a legislação sul-africana, ao negar a ontologia da magia, condena sua população a um ciclo de violência vigilante onde o Estado é visto como protetor dos feiticeiros.

CONCLUSÃO

A análise comparada entre as experiências brasileira e sul-africana permite concluir que a relação entre o Estado moderno e as cosmologias de matriz africana é marcada por uma tensão estrutural entre a racionalidade jurídica ocidental e a realidade ontológica vivida pelas comunidades. O “medo do feitiço”, categoria analítica central de Maggie (1992), opera como o motor oculto das legislações em ambos os lados do Atlântico, mas produziu tecnologias de governo distintas.

No Brasil, a eficácia do feitiço nunca foi verdadeiramente negada pelo aparelho repressivo. Ao criminalizar o curandeirismo e o charlatanismo, o legislador e o operador do direito brasileiros, historicamente, validaram a crença na capacidade de intervenção mágica, ainda que para puni-la. Essa estratégia gerou uma gestão hierarquizada: o Estado permitiu a sobrevivência e a institucionalização das práticas que se “branquearam” ou se adequaram à

ordem pública (como a Umbanda em seus momentos de federação), enquanto manteve sob suspeição e violência policial as práticas mais africanizadas ou “não codificadas”. O paradoxo brasileiro é que o reconhecimento da existência da magia pelo Estado permitiu brechas de negociação, mas não impediu o racismo religioso que hoje, inflamado pelo neopentecostalismo, ataca terreiros sob a omissão de uma polícia que, no fundo, também teme o “diabo velho”.

Na África do Sul, a herança do racionalismo britânico impôs uma supressão ontológica. O *Witchcraft Suppression Act* de 1957, ao negar a existência da bruxaria e punir a acusação, criou um abismo entre a legalidade estatal e a realidade social. Como alertam Hund (2004) e Harnischfeger (2000), ao retirar do sistema de justiça a possibilidade de mediar conflitos espirituais, deslegitimando inclusive os sangomas como peritos, o Estado lavou as mãos, entregando a população a uma “insegurança espiritual” que resulta em fogueiras e linchamentos.

Aqui reside o ponto nevrálgico da crítica jurídica. Martinez (2004) lembra, ao dialogar com a teoria habermasiana, que a legitimidade do direito em um Estado democrático não decorre apenas de sua imposição positiva (faticidade), mas de sua aceitação social (validade). Um ordenamento jurídico que ignora as crenças fundamentais de sua população, como a realidade da bruxaria na África do Sul ou a sacralidade dos terreiros no Brasil, perde sua validade social e torna-se apenas um instrumento de força.

Portanto, o desafio que se impõe não é apenas “tolerar” as religiões de matriz africana, mas descolonizar a episteme jurídica. No Brasil, isso exige que o sistema de justiça criminal deixe de atuar como braço de um projeto de higienização racial e passe a punir severamente o racismo religioso. Na África do Sul, exige uma reforma legislativa que, sem validar caças às bruxas, encontre mecanismos processuais para ouvir as demandas de proteção espiritual das comunidades, talvez integrando as autoridades tradicionais na mediação de conflitos, como sugerem os debates pós-*apartheid*.

Enquanto o direito insistir em ser uma ferramenta monológica que fala sobre os povos tradicionais, e não com eles, o “chicote da língua” continuará a bater. A superação desse cenário depende de o Estado reconhecer que a segurança jurídica não pode ser edificada sobre a insegurança ontológica dos povos negros.

REFERÊNCIAS

- ÁFRICA DO SUL. **Witchcraft Suppression Act 3 of 1957**. To provide for the suppression of the practice of witchcraft and similar practices. Disponível em: <https://www.justice.gov.za/legislation/acts/1957-003.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2023.
- ÁFRICA DO SUL. **The Constitution of The Republic of South Africa, 1996**. Disponível em: <https://www.justice.gov.za/constitution/SACConstitution-web-eng.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2023.
- ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **A ilusão da segurança jurídica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.
- ASHFORTH, Adam. **Witchcraft, violence, and democracy in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- BENNET, Tom. Witchcraft and the Constitution. In: BENNET, Tom (org.). **Traditional African Religions in South African Law**. Cape Town: UCT Press, 2011. p. 156-182.
- BRASIL. **Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o Código Penal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 2 jul. 2023.
- BRASIL. **Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 2 jul. 2023.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário 494.601/RS**. Recorrente: Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul. Recorrido: Governador do Estado do Rio Grande do Sul. Redator para o acórdão: Min. Edson Fachin. Brasília, 28 mar. 2019. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=751390246>. Acesso em: 8 jun. 2026.
- DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2023.
- DU TOIT, Brian Murray. Isangoma: an adaptive agent among urban Zulu. **Anthropological Quarterly**, Washington, D.C., v. 44, n. 2, p. 51-65, abr. 1971.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Letra Livre, 2021.
- HARNISCHFEGGER, Johan. Witchcraft and the State in South Africa. **Anthropos**, Sankt Augustin, v. 95, n. 1, p. 99-112, 2000.
- HOOGHORDEL, Gerda Jeanette. **Reeds in the wind of change: Zulu sangomas in transition**. 2021. 257 f. Tese (Doutorado) — University of Leiden, Leiden, 2021.
- HUND, John. African witchcraft and western law: psychological and cultural issues. **Journal of Contemporary Religion**, v. 19, n. 1, p. 23-40, 2004. Disponível em:

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1353790032000165122>. Acesso em: 2 jul. 2023.

LEFF, Damon. The Witchcraft Suppression Act. **The Wild Hunt**, Tallahassee, 15 set. 2022. Disponível em: <https://wildhunt.org/2022/09/the-witchcraft-suppression-act.html>. Acesso em: 2 jul. 2023.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARTINEZ, Vinício Carrilho. Habermas e a luta pelo reconhecimento: legitimidade e validação no Estado democrático de direito. In: MARTINS, Clélia Aparecida; POKER, José Geraldo (org.). **Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas**. São Paulo: Unifesp, 2004. p. 309.

NYAUNDI, Nehemiah. African traditional religion in a pluralistic Africa: a case of relevance, resilience and pragmatism. In: BENNET, Tom (org.). **Traditional African Religions in South African Law**. Cape Town: UCT Press, 2011. p. 1-18.

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

RALIGLIA, Konanani Happy. Politics of witchcraft and mental illness in the black communities. **AfricLaw**, Pretoria, 21 out. 2022. Disponível em: <https://africlaw.com/2022/10/21/politics-of-witchcraft-and-mental-illness-in-the-black-communities>. Acesso em: 2 jul. 2023.

REDE NACIONAL DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SAÚDE; ILÊ OMOLU OXUM. Respeite o meu terreiro: pesquisa sobre o racismo religioso contra os povos tradicionais de religiões de matriz africana. **Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://defensoria.rj.def.br/uploads/imagens/2e80ce9ffa1647a881eb7551f6846c0a.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2023.

SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 6, n. 11, p. 1-14, jan./jun. 2012.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos. **II Relatório sobre intolerância religiosa**: Brasil, América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: CEAP, 2023.

SILVA, Karine de Souza. “Meu mundo, minhas regras”: direito internacional, branquitude e o genocídio do povo negro brasileiro. **Revista de Direito Internacional**, Brasília, v. 20, n. 1, p. 11-34, 2023

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

STATISTICS SOUTH AFRICA. Community Survey 2016. **DataFirst**, Cape Town, 2017. Disponível em: <https://www.datafirst.uct.ac.za/dataportal/index.php/catalog/611>. Acesso em: 2 jul. 2023.

WESTIN, Ricardo. Racismo religioso cresce no país, prejudica negros e corrói democracia. **Senado Notícias**, Brasília, 17 mar. 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2023/03/racismo-religioso-cresce-no-pais-prejudica-negros-e-corroi-democracia>. Acesso em: 7 jul. 2023.