



TÁTA NGANGA KIMBANDA ZELAWAPANZU
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

A QUIMBANDA É ANTICÓSMICA? UMA REFUTAÇÃO FILOSÓFICA, ANTROPOLÓGICA, SOCIOLÓGICA E HISTÓRICO-RELIGIOSA

PALAVRAS INICIAIS

Os ensaios publicados pela *Revista Nganga* constituem pesquisas interdisciplinares situadas nos campos da Ciência da Religião, da Sociologia da Religião, da Filosofia, da História das Religiões, da Etnografia, da Teologia comparada e da Antropologia simbólica. As investigações aqui reunidas fundamentam-se em documentação textual, análise histórica e crítica epistemológica, evitando deliberadamente os riscos do idealismo histórico e da chamada *mnemohistória* — i.e. das narrativas fundadas apenas na memória simbólica ou em construções ideológicas de origem. Quando alguém afirma, por exemplo, que *a Quimbanda começou quando o europeu pisou no Brasil*, incorre em uma proposição idealista, incapaz de ser verificada empiricamente. Trata-se, no máximo, de uma opinião — e, como ensinou Platão (427–347 a.E.C.) em diálogos como *A REPÚBLICA* e *TEETETO*, a *doxa* (opinião) é apenas o grau inferior do conhecimento, situada entre a ignorância e a ciência (*epistēmē*) e, portanto, desprovida de valor cognitivo quando não amparada por fatos tangíveis.

Ao contrário dessa especulação idealista, podemos afirmar com base documental que a Quimbanda, tal como a conhecemos hoje, emerge entre as décadas de 1940 e 1950, período em que aparecem seus primeiros registros literários, descrições etnográficas e sistematizações terminológicas. A história, nesse caso, não é uma projeção simbólica do passado, mas o exame crítico das fontes que dão corpo à tradição.

Vindo das profundezas empoeiradas de um porão da casa da sogra e de uma carreira magística fracassada, recebi estas palavras:

Falam em tronco tradicional de Quimbanda, mas esquecem que a «Quimbanda Nagô» em sua verdadeira raiz sempre foi anti-cósmica, pois os velhos quimbandeiros já eram anti-cosmo desde o princípio, cultuando diretamente a iconografia do Diabo cristão. O chamado diabolismo brasileiro sempre se praticou desta forma: com pactos, sangue, ossos e imagens do Inferno e culto às forças que a Igreja condenava.

É sintomático que certas opiniões sobre a Quimbanda continuem a nascer das profundezas poeirentas de porões simbólicos — tanto os de casas familiares quanto os da ignorância histórica. Afirmações como a de que *a Quimbanda Nagô sempre foi anticósmica* não apenas revelam a falta de rigor conceitual, mas também uma indigência filosófica e antropológica alarmante. É o tipo de declaração em que a ausência de formação nas ciências humanas é compensada por um imaginário folclórico e por uma leitura catequética dos símbolos.

Filosoficamente, a sentença é absurda porque confunde *cosmos* — termo que em Platão designa a ordem viva e harmônica do ser — com moralidade. Dizer que

uma tradição é *anticósmica* implica supor que ela nega o princípio de ordem universal, o que seria impossível dentro de qualquer sistema mágico funcional. Nenhuma prática que opere com correspondências simpáticas, ritmos, sacrifícios e hierarquias pode ser *anticósmica*, pois toda magia é, por definição, ação dentro do Cosmos. *Anticósmico* é o discurso desinformado que rejeita compreender o mundo como sistema de relações vivas — isto sim, uma recusa da razão e da filosofia.

Antropologicamente, a fala trai um vício colonial persistente: o de projetar sobre a experiência afro-diaspórica os delírios teológicos do cristianismo. O que o autor chama de *culto ao Diabo* é apenas a leitura catequética que o colonizador fez de deidades indígenas e africanas que escapavam à sua teologia. Nenhum *kimbanda tradicional* jamais cultuou o Diabo da teologia latina inquisitorial. As imagens de chifres, patas e tridentes foram ressignificadas pelo imaginário popular brasileiro como símbolos de poder liminar — e não de oposição a Deus. O *Diabo* da Quimbanda não é o diabo da catequese: é o Diabo de Goethe, de Milton, de Baudelaire — o *daimôn* da sabedoria, o iniciador, a centelha irônica da *Anima Mundi* em sua forma mais terrena.

Sociologicamente, o erro é ainda mais grave: confundir a *retórica da transgressão* com a estrutura real do campo religioso afro-brasileiro é ignorar tudo o que se escreveu desde Roger Bastide (1898–1974) e Pierre Verger (1902–1996). O que há na Quimbanda é uma *diabologia simbólica*, uma hermenêutica da margem: a apropriação criadora dos signos do inimigo para subverter a hierarquia colonial e revelar, no próprio *inferno*, a geometria do poder divino. Chamar isso de *diabolismo literal* é repetir o olhar do inquisidor com a empáfia do diletante.

Em suma, a citação é o equivalente contemporâneo do sermão paroquial disfarçado de comentário esotérico. O autor que a pronunciou demonstra não compreender nem a filosofia do *kosmos*, nem a antropologia das religiões afro-diaspóricas, nem a sociologia dos cultos urbanos brasileiros. Em vez de crítica, oferece catecismo; em vez de argumento, ressentimento. É o eco anêmico de um discurso morto, que sobrevive apenas nos porões do medo.

A designação *anticósmica* aplicada à Quimbanda constitui equívoco moderno, derivado de leituras gnósticas e patrísticas que confundem o Submundo com a negação do mundo. O termo nasce na literatura heresiológica cristã, onde *anticósmico* designava certas escolas gnósticas que viam o Cosmos como prisão da alma — mas não todo o gnosticismo. O gnosticismo é um campo plural: coexistem nele tradições estritamente dualistas (setianas e maniqueias) e outras, como as valentinianas e herméticas, que compreendem a descida do divino à matéria como processo de revelação e reintegração. É nesse eixo — o da teurgia encarnada — que se inscreve a Quimbanda.

A Quimbanda não renega o Cosmos: ela o atravessa. O rito é travessia teúrgica, não fuga soteriológica. O que no gnosticismo dualista representa queda, na feitiçaria crioula representa descida iniciática. O *kimbanda* mergulha no corpo da Terra, o Submundo, para manipular o fogo que o asceta teme.

A partir desse ponto, torna-se necessário ir além da refutação e adentrar a estrutura ontológica que a Quimbanda verdadeiramente representa. O erro contemporâneo — típico das vertentes de *terceira onda* — de chamá-la *anticósmica* não é apenas de linguagem: é de metafísica. Tal distorção nasce da incapacidade de compreender o que seja o *Cosmos* — não como ornamento teológico, mas como organismo vivo, pulsante, dotado de alma e inteligência, conforme definiu Platão no

TIMEU. Enquanto o gnóstico busca *conhecimento* para escapar, o *kimbanda* busca conhecimento para triunfar glorificado nas profundezas da Terra.

É sobre esse fundamento que o presente ensaio avança: examinando, com o rigor das ciências humanas e a clareza da filosofia das religiões, o equívoco histórico que transformou símbolos ctônicos em caricaturas demonológicas e práticas de integração cósmica em discursos de negação. A seguir, investigaremos como a Quimbanda, longe de ser uma teologia de exílio, constitui uma teurgia da imanência¹ — uma ciência de reconciliação entre o visível e o invisível, entre o Céu e a Terra, entre o Fogo e o Espírito.

O CONCEITO DE ANTICÓSMICO E O ERRO HERMENÊUTICO

O termo *anticósmico* surge, na história da filosofia e das religiões, como epíteto dado pelos teólogos cristãos às escolas gnósticas que, em sua leitura do mito cosmogônico, distinguem entre o Deus transcendente e o artífice do mundo material. Mas é um erro comum considerar todo o gnosticismo dualista. A tradição é plural: há sistemas que rejeitam o Cosmos como erro do demiurgo — e há outros, como os de Valentim e dos hermetistas alexandrinos, que veem na descida divina à matéria um ato de revelação e não de exílio.²

A Quimbanda se aproxima desses últimos. Sua teologia não busca separar espírito e corpo, mas reconciliá-los no fogo. Quando o *kimbanda* desce à *kalunga*, ele reencena a *katábasis* dos mistérios antigos, o movimento do espírito que se encarna para reanimar o mundo. Nessa ótica, a Quimbanda é uma *gnôsis ctônica*: conhecimento do divino através da matéria, e não contra ela.

Dizer que a Quimbanda é *anticósmica* é, portanto, uma contradição em termos. Nenhum sistema que opere com correspondências lunares, planetárias, rituais e sacrifícios pode ser *anticósmico*, porque toda magia é exercício da ordem cósmica. A Quimbanda cultua o Cosmos em sua forma noturna, sombria e ardente — a *alma do mundo* sob a máscara de um Diabo.

A *diabologia* na Quimbanda não é negação do divino, mas sua encarnação ctônica. O Diabo é o nome simbólico da *força vital* que sustenta o Cosmos, o arquétipo do *Anima Mundi* sob o signo do ferro, do sangue e do fogo. Sua iconografia — chifres, patas, tridentes etc. — é mapa metafísico, não moral. Nela, o tridente indica os três éteres da Natureza; os chifres, a consciência elevada; o fogo, a vida em transmutação. O Diabo da Quimbanda é, pois, o Cosmos em estado de ebulição.

A confusão moderna nasce de um erro hermenêutico: o de tomar a *demonologia simbólica* por diabolismo literal. A Quimbanda assume o Diabo porque reconhece nele o rosto visível da energia criadora. Essa apropriação, longe de ser *anticósmica*, é afirmativa: ao transformar o símbolo do inimigo em instrumento de poder, a Quimbanda reordena o universo sob sua própria lei.

¹ Em Platão (TIMEU, 30b), o Cosmos é *animal vivo dotado de alma*. Manipular os elementos é operar dentro desse organismo divino. A Quimbanda opera na imanência: em vez de transcender, intensifica. Como em Espinosa (1632–1677), *Deus sive Natura* é totalidade viva. O Maioral é a força una do mundo; Exu é seu movimento. A magia é ética da potência: agir é participar da criação. Ver Platão. TIMEU. Em DIALOGOS. Vol. III. Edipro, 2015. Ver também Baruch de Espinosa. ÉTICA. Editora 34, 2024.

² Hans Jonas. THE GNOSTIC RELIGION. Beacon Press, 1991, pp. 97–104. Ver também Kurt Rudolph. GNOSIS: THE NATURE AND HISTORY OF GNOSTICISM. Harper One, 1989, pp. 78–83.

A KATÁBASIS E A TEURGIA DA DESCIDA

O conceito de *katábasis* — a descida ritual ou iniciática — é uma das chaves da filosofia religiosa antiga e das práticas teúrgicas que uniram a magia greco-egípcia à metafísica platônica. Para Platão, especialmente no *FEDRO* e no *TIMEU*, a alma não desce por castigo, mas por necessidade cósmica: ela participa do ciclo universal de nascimento e retorno, movendo-se entre os planos como parte do organismo vivo do *kosmos*.³ Entre os gnósticos tardios, nem todos interpretaram essa descida como queda — apenas certas escolas dualistas, como as setianas e maniqueias, viram a matéria como exílio do espírito.⁴ Outras, de natureza monista, como a *gnōsis* valentiana e hermética, compreenderam-na como travessia iniciática do divino em direção à sua própria profundidade. É precisamente nesse eixo — e não no dualismo — que a Quimbanda se insere.

Na teurgia de Jâmblico (245–325 d.E.C.), a *katábasis* é o gesto fundamental do mago que *desce aos mundos inferiores para restaurar, pela matéria, a presença do Uno*.⁵ A descida é, portanto, via de integração, não de negação. A Quimbanda partilha dessa ontologia: o *kimbanda* não busca libertar-se do mundo, mas fundir-se a ele, absorvendo sua potência e reorganizando suas correntes. A *kalunga* — o Submundo — é a extensão natural dessa teurgia: nela, o iniciado penetra o corpo da Terra para despertar o fogo imanente, o mesmo fogo que Platão descreve como alma do Cosmos.

Nesse contexto, a *diabologia* da Quimbanda não é uma heresia, mas uma linguagem simbólica. O Diabo que preside o rito não é o adversário de Deus, mas a imagem personificada da Alma do Mundo (*Anima Mundi*), o princípio ctônico que sustenta a vida em seu aspecto ígneo e subterrâneo. Sua iconografia — chifres, patas, fogo e tridentes — constitui uma cosmografia metafísica: cada atributo é um diagrama da descida catabática. O tridente é o eixo dos três mundos ou éteres; as chamas, o poder vital do *moyo*; as patas, o vínculo com o princípio telúrico; os chifres, a

³ Platão. *TIMEU*. Em *DIALOGOS*. Vol. V. Edipro, 2014, 41d–42e.

⁴ Hans Jonas. *THE Gnostic Religion*. Beacon Press, 1991, pp. 97–104. Ver também Kurt Rudolph. *GNOSIS: THE NATURE AND HISTORY OF GNOSTICISM*. Harper One, 1989, pp. 78–83.

⁵ Para Jâmblico, a *teurgia* é uma via prática de união com o divino — não pela fuga da matéria, mas pelo uso da matéria como veículo do divino. Em contraste com o platonismo místico de Plotino (205–270 d.E.C.), que via a ascensão espiritual como libertação do corpo, Jâmblico ensina que o divino permeia todas as coisas; logo, a matéria também é teofânica. A descida (*katábasis*) do magista aos planos inferiores é, portanto, um ato teúrgico de reconciliação, uma forma de reintegrar o Uno (*To Hen*) em todas as camadas do ser.

Quando se diz que o mago *desce aos mundos inferiores*, isso não implica degradação espiritual, mas participação consciente na ordem cósmica. Ele desce não para cair, mas para operar — i.e. para restaurar, no nível da matéria, a harmonia perdida entre as partes do Cosmos. O gesto é o mesmo que, em termos alquímicos, se chamaria *solve et coagula*: dissolver (descendo) para recompor (ascendendo). Portanto, *katábasis* em Jâmblico é a movimentação vertical da consciência que reintegra o Uno no múltiplo, fazendo com que até o mundo sublunar (os elementos, os corpos e os *daimones ctônicos*) participe da luz divina.

Quando se afirma que a *katábasis* é o gesto fundamental do magista que *desce aos mundos inferiores para restaurar, pela matéria, a presença do Uno*, estabelece-se uma analogia direta entre o teurgo platônico e o *kimbanda* tradicional. Ambos executam o mesmo princípio: — o primeiro, descendo ritualmente para despertar o divino oculto na natureza; — o segundo, transpassando *kalunga* em direção ao Submundo para fazer o mesmo — reativar o fogo divino adormecido na matéria, que na Quimbanda se manifesta sob o arquétipo do Diabo (a *alma do mundo* em seu aspecto ígneo e ctônico). Assim, a *descida* é a liturgia da imanência.

Toda essa formulação é livremente inspirada na passagem de Jâmblico em *DE MYSTERIIS* (II:11): *Pois o teurgo não se separa dos deuses pela natureza do corpo, mas, participando da totalidade da ordem divina, eleva as coisas inferiores ao superior e traz o divino à matéria*. Emma C Clarke, John M. Dillon, e Jackson P. Hershbell (Eds.). *Society of Biblical Literature*, 2003, pp. 115.

Em outras palavras, isso é afirmar que a Quimbanda repete, à maneira afro-diaspórica, o mesmo princípio teúrgico que Jâmblico formulou no Séc. IV — o da descida operativa do espírito para divinizar o mundo, e não o da fuga ascética para negá-lo.

antena do espírito. Essa *diabologia* iconográfica não é empréstimo europeu, mas tradução simbólica de um mesmo arquétipo universal: o Espírito da Terra em sua forma ardente.⁶

COSMOLOGIA BANTO & A FILOSOFIA DA IMANÊNCIA

A cosmologia banto concebe o universo como campo de forças interligadas e dinâmicas, em que toda entidade — humana, espiritual, vegetal ou mineral — participa da mesma substância vital chamada *moyo*.⁷ Diferente da metafísica europeia, estruturada sobre a oposição entre matéria e espírito, a filosofia banto parte de um princípio monista: tudo é força, e o ser se define pelo grau de sua potência. Essa ontologia vitalista, conforme sistematizada por Placide Tempels (1906–1977) e desenvolvida por Alexis Kagame (1912–1981), é a matriz ontológica a partir da qual a Quimbanda compreende o mundo. Não existe criação separada do Criador: o mundo é corpo vivo do divino, e a alma humana é uma modulação do mesmo princípio que anima o ferro, o sangue e o fogo.⁸

O *moyo* é a substância que sustenta tanto o visível quanto o invisível. Sua vibração se expressa na *kalunga*, o oceano espiritual que separa e une simultaneamente o mundo dos vivos e o dos mortos. O *kimbanda*, ao manipular os elementos do sacrifício — farinhas, bebidas, sangue etc. —, age sobre a densidade desse *moyo*, acelerando a circulação da força. Assim, a operação mágica é um ato físico e teúrgico: transforma a energia vital bruta em consciência divina. A magia na Quimbanda é imanente porque não busca um *Deus fora do mundo*, mas desperta o Deus que dorme dentro da matéria.

Nesse ponto, a filosofia banto encontra a teurgia de Jâmblico: ambos ensinam que o divino permeia todas as coisas e pode ser despertado pela manipulação ritual da matéria.⁹ A diferença está na linguagem simbólica. Onde o platonismo teúrgico fala em *To Hen* (o Uno), a Quimbanda fala em Maioral; onde Jâmblico evoca os *daimones* intermediários, a Quimbanda chama os Exus; e onde o teurgo fala de descida, o *kimbanda* pratica o fundamento. São expressões diversas da mesma ontologia da presença.

É nesse contexto que o Diabo da Quimbanda assume sua função cósmica: ele é o nome simbólico da *alma do mundo* (*Anima Mundi*), a consciência ígnea que atravessa o *moyo*. Longe de ser um *espírito do mal*, o Diabo é a metáfora africana da força viva do Cosmos em seu aspecto subterrâneo e transformador. Ele é o fogo que anima o ferro e o sangue, o calor que move a Terra e as paixões. Sua iconografia — os chifres, as patas, o tridente — é o retrato simbólico do dinamismo vital, não de uma

⁶ C.f. Mircea Eliade. O MITO DO ETERNO RETORNO Martins Fontes, 1992, Cap. IV.

⁷ Placide Tempels. FILOSOFIA BANTO. Vozes, 2025, pp. 51–59. Ver também Alexis Kagame. LA PHILOSOPHIE BANTU-RWANDAISE DE L'ÊTRE. Harmattan, 2015, pp. 93–104.

⁸ A filosofia banto — tal como formulada por Placide Tempels e Alexis Kagame — define o ser como força (*ntu*), e o Cosmos como rede de interações dinâmicas. Nessa ontologia, o *baixo* e o *alto* são gradações de um mesmo poder. Descer à *kalunga* é atualizar a força ancestral, não rebelar-se contra Deus.

A ontologia banto, vitalista e relacional, não admite o dualismo gnóstico. Tempels afirma: *O ser é força; agir é fazer crescer ou diminuir a força*. Logo, o mal não é substância, mas desequilíbrio. O rito da Quimbanda visa restaurar a circulação da potência. O Submundo africano — *kalunga* — é espaço iniciático, não condenatório. A alma desce para purificar-se na terra ancestral. A Quimbanda, portanto, é cosmologia descendente: reafirma o Cosmos através da sombra, onde tudo renasce.

⁹ Gregory Shaw. THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus. Angelico Press, 1995, p. 54–67.

rebelião metafísica. Como observou Henry Corbin (1903-1978), *toda teofania é reversível: o anjo de um é o demônio de outro, dependendo do ponto de onde se olha*.¹⁰

Por isso, a *diabologia* na Quimbanda não deve ser lida como degeneração do cristianismo, mas como apropriação cosmológica: o símbolo que o colonizador demonizou é ressignificado como emblema de soberania espiritual. O Diabo, na Quimbanda, é o corpo mágico da Terra; o seu fogo, o sopro do *moyo* universal. Cultuá-lo é reconhecer a imanência do divino — é fazer da matéria o próprio altar da criação.

A Quimbanda é, portanto, uma filosofia da imanência radical. Seu altar não aponta para o alto, mas as profundezas da Terra. O céu, para Quimbanda, é a abóbada do Submundo. A divinização não se realiza pela ascese, mas pela fricção: a alma se ilumina ao descer e manipular o fogo oculto do mundo. Essa é a verdadeira metafísica da Quimbanda: um monismo ctônico em que a chama do inferno é a centelha divina.

A DIABOLOGIA SIMBÓLICA & A HERMENÊUTICA DO PODER

A Quimbanda, em sua teologia imagética e performativa, institui uma *diabologia simbólica*: um sistema de signos, gestos e metáforas em que o Diabo não é o inimigo do divino, mas a sua máscara criadora. Esse ponto é decisivo para qualquer interpretação rigorosa da feitiçaria afro-crioula. O Diabo na Quimbanda não é figura teológica no sentido cristão, nem pura metáfora estética — é o nome operativo do princípio da força vital quando ela se manifesta em estado de combustão.

A iconografia diabólica — chifres, patas, tridente, fogo — não provém de uma adoção acrítica do imaginário europeu, mas de um processo de ressignificação afro-crioula. Cada um desses símbolos foi reinterpretado pela Quimbanda a partir da ontologia banto e do sincretismo brasileiro com o *Ocultismo* francês do Séc. XIX, transformando o *diabo de catecismo* em diagrama teúrgico. O conjunto de seus símbolos compõe uma cosmografia visual em que o corpo do Diabo é o próprio corpo da Terra — a *Anima Mundi* personificada.

Essa operação semiótica é o que podemos chamar de *hermenêutica do poder*. O *kimbanda* não adora o Diabo porque o teme, mas porque o reconhece como símbolo da potência criadora que a religião colonial tentou reprimir. É o mesmo gesto que, na antiguidade mediterrânea, levou os egípcios a representarem Ptah sob forma de touro, ou os gregos a venerarem Pan, o *daimôn* dos campos, com chifres e patas de bode. A Quimbanda é a continuação dessa teurgia arcaica: o culto da força natural em sua forma bruta, não domesticada pela moral.

Ao assumir deliberadamente a figura do Diabo, a Quimbanda subverte o olhar catequético e realiza o que Mircea Eliade chamaria de *inversão hierática* — a revelação do sagrado no profano. Essa inversão¹¹ é pedagógica: mostra que não há abismo entre Deus e Diabo, luz e sombra, céu e inferno. Todos são faces de uma mesma força. A *diabologia* na Quimbanda é, portanto, uma teologia da totalidade, em que o inferno é o lado interno do paraíso.

A *demonologia simbólica* da Quimbanda articula-se, assim, como *gramática da potência*: uma linguagem em que o gesto, o sangue e a cor operam como verbos mágicos. O Diabo é o verbo encarnado da vontade criadora. Quando o *kimbanda* traça

¹⁰ Henry Corbin. *L'HOMME DE LUMIÈRE DANS LE SOUFISME IRANIEN*. Présence, 1971, p. 119.

¹¹ A inversão na Quimbanda, portanto, é método cosmogônico: inverter é revelar. Quando o tridente aponta para baixo, indica direção ao centro do mundo, não oposição ao alto.

um ponto riscado ou acende um fogo ritual, ele não invoca uma entidade *contra* Deus, mas convoca a divindade imanente que se manifesta sob a forma de fogo, ferro e desejo. A *diabologia* é, nesse sentido, uma metafísica estética: o modo pelo qual o espírito se reconhece na imagem de sua própria sombra.

Essa teologia da sombra confere à Quimbanda seu lugar singular dentro da história das religiões. Enquanto as tradições solares procuram eliminar o caos para preservar a ordem, a Quimbanda entende que é no Caos que o cosmos se refaz. O Diabo, figura máxima do Caos produtivo, é o arquétipo da transformação. Ele é o *rex infernalis* não porque governa um inferno, mas porque domina o princípio da mutação — é o Senhor do Movimento, o patrono da alquimia cósmica. Assim, a *diabologia* na Quimbanda não é uma negação do divino, mas sua reinterpretação operativa.

Por isso, falar em *anticósmico* no contexto da Quimbanda é filosoficamente impossível. O Diabo na Quimbanda é o próprio Cosmos em seu aspecto noturno. Ele é o fogo que corrói as formas para dar-lhes nova vida. Seu culto não é culto ao mal, mas ao poder de recriação; não é apologia da destruição, mas celebração do eterno retorno das formas. Se o cristão teme o inferno como fim, o *kimbanda* o saúda como ventre.

DIALÉTICA DO INFERNO: O DIABO COMO ALMA DO MUNDO

O inferno da Quimbanda não é lugar de condenação, mas oficina da criação. A palavra *inferno*, oriunda do latim *inferus* — *o que está embaixo* —, designa originalmente o domínio subterrâneo, a região inferior do Cosmos. Antes de ser moralizado pela teologia cristã, o inferno era o ventre da Terra: o lugar do calor e da transformação, onde o metal bruto se tornava ouro e o corpo retornava à vida sob outra forma. É nesse sentido que a Quimbanda compreende o inferno: não como abismo de punição, mas como matriz cósmica. O Diabo é o fogo dessa matriz, a energia que, ao destruir, renova.

Essa concepção encontra eco na tradição hermética e platônica. Para Henry Corbin, o inferno é o *mundo invertido* — não o contrário do céu, mas o seu reflexo interior. Toda luz projeta uma sombra, e é na sombra que a luz se reconhece. O *mundus imaginalis*, espaço intermédio entre o visível e o invisível, é precisamente esse plano infernal-angélico em que o divino se reflete em forma de fogo e desejo.¹² O Diabo da Quimbanda habita esse mundo intermédio: é o anjo em combustão, o mediador que sustenta o eixo entre a Terra e o Céu.

O mesmo princípio aparece, em outra linguagem, na poesia iniciática de Goethe (1749–1832). Em FAUSTO, Mefistófeles se define não como inimigo de Deus, mas como *parte daquela força que quer sempre o mal e faz sempre o bem*. Essa frase resume a dialética da Quimbanda: o Diabo é o princípio da transformação. Ele nega apenas para recriar; destrói apenas para gerar movimento. O inferno é o motor do Cosmos — sua forja interna, o coração ardente do mundo. Por isso, a *diabologia* da Quimbanda é *cosmogonia* em estado puro: nela, o *mal* não existe como substância, mas como ritmo da criação.¹³

Do ponto de vista filosófico, o inferno representa a interiorização máxima do divino — o ponto em que Deus se recolhe em si mesmo para gerar o mundo. Esse

¹² Henry Corbin, *op. cit.*

¹³ Johann W. Goethe. FAUSTO. Martin Claret, 2016, V. 1335–1340. C.f. Mircea Eliade. MEFISTÓFELES E O ANDRÓGINO. Martins Fontes, 1991, p. 47–58.

processo, conhecido nos textos herméticos e alquímicos como *regressus ad uterum mundi* (i.e. *retorno ao ventre do mundo*), expressa a ideia de que toda criação implica descida. O *kimbanda* repete esse movimento a cada rito: desce à *kalunga*, manipula o fogo, desperta o espírito, e de dentro da terra faz brotar novamente a luz. Ele não teme o inferno, porque sabe que o inferno é o útero do Cosmos.

Essa visão resolve a falsa oposição entre o *cósmico* e o *anticósmico*. A Quimbanda não é religião da fuga, mas ciência da reincidência: a alma desce para aprender a ser chama. O inferno é o espelho que devolve ao Criador a consciência de si. Por isso, o Diabo na Quimbanda é a Alma do Mundo, o centro ígneo do ser. Ele é o *corpo de Deus em sua face terrestre*, o sopro que anima o ferro, a palavra que vibra no osso, a luz que sangra no carvão.

Essa dialética do inferno dissolve toda teologia moral. O mal não é o oposto do bem, mas sua condição. O Diabo é o mediador do equilíbrio cósmico, o agente da transformação universal. Através dele, a Quimbanda afirma a eternidade da matéria e a infinitude da vida. No fogo do inferno — que é o mesmo fogo das estrelas —, o mundo se perpetua.

ONTOLOGIA DO FOGO

O fogo é o eixo ontológico da Quimbanda. Não apenas elemento físico, mas o símbolo supremo da consciência criadora: aquilo que arde em todas as coisas e as faz ser. No plano metafísico, o fogo é o primeiro movimento do ser sobre si mesmo — o ato da criação. Heráclito de Éfeso (540–480 a.E.C.) chamava-o de *arché*, o princípio originário que governa todas as mutações.¹⁴ Na teologia crioula da Quimbanda, o mesmo fogo aparece como *moyo* inflamado — a força vital em seu estado de incandescência, o espírito do mundo no momento em que se torna matéria.

Do ponto de vista filosófico, o fogo é o ponto de encontro entre espírito e corpo, entre invisível e visível. É o único elemento que transforma sem se corromper: consome e liberta, destrói e recria. Por isso é a imagem natural da divindade imanente. No hermetismo alexandrino, o fogo era o veículo da *mens divina*; nos hinos órficos, é o princípio pelo qual o Cosmos respira; em Jâmblico, é o símbolo do Uno que permeia todas as coisas; e em Corbin, é a substância da luz espiritual que habita o *mundus imaginalis*. Na Quimbanda, o fogo assume a forma do Diabo — não como metáfora do mal, mas como *centelha do ser*. O Diabo é o fogo que sabe que é fogo: a consciência do calor que sustenta o Cosmos.

Toda a operação da Quimbanda é uma pedagogia do fogo. O *kimbanda* não o adora — o manipula. Ele o acende sobre o altar, o alimenta com cachaça, pólvora e sangue, e o contempla como espelho da criação. Quando o fogo responde, não é o *diabo europeu* que se manifesta, mas o reflexo do próprio Cosmos em combustão. O altar é a miniatura do mundo: a farinha é terra, o vinho é sangue, o braseiro é sol, e o ferro é nervo da divindade. Cada centelha é uma sílaba do verbo criador.

Essa ontologia ígnea também define a própria estrutura da teurgia na Quimbanda. A criação não é um ato único, mas um processo contínuo de incineração e renascimento. Tudo o que vive deve queimar para existir. O sacrifício é a dramatização dessa lei cósmica: não se oferece algo para destruir, mas para libertar sua força

¹⁴ Heráclito de Éfeso. FRAGMENTOS. G. Colli (Tra.). Adelphi, 1980, fr. 30–31: *Este mundo, o mesmo para todos, não o fez nenhum deus nem homem, mas sempre foi, é e será fogo eterno, acendendo-se e apagando-se segundo medida.*

mágica. O sangue evapora e se torna verbo, o fumo sobe e se torna oração, o fogo consome e revela o invisível. Cada rito é uma pequena cosmogonia; cada chama, um fragmento do Sol queimando no fundo do Submundo.

No plano antropológico, o fogo é também o símbolo da consciência humana. A cultura banto o associa ao espírito ancestral e à força vital que protege a comunidade. No culto da Quimbanda, o fogo não é mero instrumento — é presença. Ele é o olhar do Maioral, o corpo luminoso do Diabo. É por meio dele que o *kimbanda* transforma a matéria em mensagem, a oferenda em teofania. Como na alquimia de Zósimo de Panópolis (300-350 d.E.C.), o fogo é o agente da *teurgia interior*: o que purifica o operador enquanto transmuta a substância.¹⁵

Teologicamente, o fogo é a própria definição de Deus em chave imanente: o princípio que, para existir, precisa arder dentro da criação. A Quimbanda reconhece esse princípio sob múltiplas formas: cada fogo aceso é um ato de lembrança: recordar que o universo ainda queima, que a criação não terminou.

Assim, o fogo é mais do que metáfora da transformação: é o corpo sensível da divindade. Ele une o cosmogônico ao demoníaco, o visível ao invisível, a morte à vida. No fogo, o Cosmos se conhece — e é por isso que o culto do fogo na Quimbanda é também um culto à consciência desperta do *kimbanda*. O Diabo é o nome desse fogo consciente, o deus que cria e devora, o espelho em que o universo contempla o seu próprio rosto incandescente.

O COSMOS ÍGNEO & O HOMEM DE FOGO

A ontologia do fogo conduz inevitavelmente a uma antropogonia. Se o Cosmos é fogo vivo, o homem é a sua centelha consciente. A Quimbanda entende o ser humano não como criatura separada, mas como extensão do mesmo princípio ígneo que sustenta o universo. O corpo é o braseiro da alma; o sangue, sua chama líquida. Nesse sentido, o homem é o ponto em que o fogo divino se torna autoconsciente: o *moyo* em estado de verbo.

No pensamento teosófico de Henry Corbin, o homem espiritual é o *l'homme de lumière*, o ser cuja interioridade é constituída por uma chama imaterial que reflete a *Anima Mundi*.¹⁶ A Quimbanda partilha dessa visão, mas a traduz em chave afro-diaspórica: o *kimbanda* é o *homem de fogo* (*muntu a moyo*), cuja consciência desperta através da manipulação ritual do fogo do Submundo. Ele manipula o fogo das profundezas da Terra para glorificar-se no Inferno. Sua iniciação é literal: aprender a suportar o calor da própria divindade.

Cada operação mágica — cada vela, braseiro ou charuto aceso — é exercício de alquimia interior. O *kimbanda* participa da obra cósmica pelo fogo que respira e pela fumaça que exala. Quando sopra sobre o carvão e o transforma em brasa, repete o gesto de Deus no Gênesis: insufla espírito na matéria. É por isso que a Quimbanda chama *fogo* aquilo que as religiões solares chamam *espírito*: porque, para ela, não há diferença entre ambos. Espírito é fogo que pensa.

Do ponto de vista filosófico, o homem é a miniatura do Cosmos ígneo. Heráclito já o pressentira ao afirmar que *as almas secas são as mais sábias* — ou seja, as almas

¹⁵ Tobias Churton. *THE FIRST ALCHEMISTS: THE SPIRITUAL AND PRACTICAL ORIGINS OF THE NOBLE AND HOLY ART*. Inner Traditions, 2023, pp, 234.

¹⁶ Henry Corbin, *op. cit.*

purificadas pelo fogo.¹⁷ No pensamento banto, a mesma ideia aparece na noção de *untu wa kalunga*: o homem equilibrado que aprendeu a caminhar entre os mundos como brasa que não se apaga.¹⁸ O *kimbanda* é esse *untu wa kalunga*: mediador entre o inferno e o céu, entre o visível e o invisível, entre o carvão e a estrela.

Assim, o corpo humano é o laboratório onde a criação continua. A chama que arde nas mãos do *kimbanda* é a mesma que vibra no coração das estrelas. Ele é, portanto, sacerdote e substância do fogo. Sua tarefa é manter o mundo aceso — impedir que a consciência do divino se apague na matéria. O *homem de fogo* é o guardião da memória ígnea do Cosmos.

Nessa perspectiva, o culto do Diabo na Quimbanda é também um culto ao homem em sua forma luminosa. O Diabo representa o fogo universal; o *kimbanda* é a sua consciência particularizada. O rito é o encontro de ambos: o fogo cósmico e o fogo humano se reconhecem e se alimentam mutuamente. Essa é a verdadeira *gnōsis* do Diabo — não o saber que foge do mundo, mas o saber que o inflama.

O Cosmos ígneo e o homem de fogo formam, portanto, uma mesma unidade. O Mundo é o corpo do Diabo, e o homem é a sua chama pensante. Em ambos, o destino é o mesmo: queimar eternamente sem consumir-se.

CONCLUSÃO

A Quimbanda não é *anticósmica*; é o próprio Cosmos em estado de combustão. Sua teologia é a da matéria viva, do fogo consciente e da descida criadora. O equívoco de chamá-la *anticósmica* nasce de uma visão moralizada da realidade, herdeira de teologias dualistas que separaram espírito e mundo, luz e sombra. A Quimbanda, ao contrário, dissolve essas dicotomias: nela, o inferno é o ventre do céu, e o Diabo é o corpo ígneo de Deus.

O *kimbanda* não busca fugir do mundo, mas incendiá-lo de sentido. Sua magia é uma *gnōsis* terrestre, uma alquimia que transforma o barro em brasa. Quando ele manipula o fogo no caldeirão, repete o gesto cosmogônico do princípio: faz nascer o mundo novamente, ali, entre as cinzas e o sangue. Cada rito é uma recapitulação do *fiat lux* — um *faça-se a luz* pronunciado do interior da Terra.

Essa liturgia da imanência revela o verdadeiro estatuto da Quimbanda como filosofia do fogo. O Diabo, longe de ser figura de oposição, é o nome da força que mantém o universo em movimento. Ele é o calor que une os corpos, o magnetismo que atrai os mundos, a inteligência subterrânea que permite à vida arder sem extinguir-se. É a força mágica que subjaz todas as encruzilhadas. Na linguagem hermética, é o *spiritus mundi*; na teologia banto, é o *moyo* em sua forma ardente; na tradição teúrgica, é o reflexo do Uno na matéria. Em qualquer dessas linguagens, o sentido é o mesmo: o Diabo é o princípio vital do Cosmos, e o Cosmos é o Corpo do Diabo.

Por isso, a Quimbanda é uma religião do mundo — não do além. É a ciência de permanecer, o ofício de transformar o peso da terra em ouro do espírito. É, como escreveu Heráclito, o *eterno fogo que acende e apaga conforme medida*.¹⁹ Seu inferno é o fogo da consciência, e sua salvação é o conhecimento desse fogo. A Quimbanda é

¹⁷ Heráclito de Éfeso, *op. cit.*, fr. 118: *Para as almas é morte tornarem-se água; para a água, morte tornar-se terra; da terra nasce a água, e da água nasce a alma.*

¹⁸ Placide Tempels, *op. cit.*

¹⁹ *Op. cit.*

a memória viva de que o divino arde no interior da matéria e que toda alma é uma faísca dessa chama infinita.

A *diabologia* na Quimbanda é, portanto, uma metafísica do calor: a alma do mundo reconhecendo-se em sua própria incandescência. O Cosmos é ardente porque o ser é desejo, e o desejo é fogo. Não há oposição entre luz e trevas, mas um mesmo movimento de combustão. O Diabo, enquanto arquétipo, é a síntese viva de todos os contrários: o mediador entre o alto e o baixo, entre o espírito e o corpo, entre o verbo e o sangue.

A Quimbanda é a celebração desse *Mistério sem Nome*. Nela, a magia é a filosofia em ato; o rito, a ontologia feita gesto; o fogo, a imagem sensível da eternidade. Por isso, dizer que a Quimbanda é *anticósmica* é negar o óbvio: que o Cosmos é o próprio altar da Quimbanda.

Em última instância, a Quimbanda ensina que o caminho da redenção não está na fuga para o céu, mas na aceitação da Terra como corpo divino. É na descida que a alma ascende; é no fogo que o ser encontra sua pureza. O Cosmos é a oferenda permanente — e o homem, seu sacerdote. A Quimbanda é a liturgia dessa oferenda: a ciência de manipular a força mágica que movimenta o Cosmos.

EPÍLOGO: ÀQUELE QUE FALOU SEM SABER

Eis o drama dos que opinam sobre mistérios que jamais tocaram: confundem fumaça de vela com metafísica, e ruído de tambor com teologia. Dizes que a *Quimbanda Nagô* é *anticósmica* e que *os velhos quimbandeiros cultuavam o Diabo cristão*. Mas teu erro é mais profundo que tua frase. Falas como quem olha o abismo por fora — e, por medo, o chama de erro.

Se tivesses lido Heráclito, saberias que o Cosmos é *fogo eterno*; se tivesses conhecido Jâmblico, entenderias que descer é também *ascender*; se tivesses se dado a oportunidade de escutar teu Mestre Iniciador, verias que o Diabo é apenas o nome do Sol no Submundo. Mas teus olhos, caolho, enxergam estradas todas...

A tua *anticosmia* é o produto de uma mente que nunca suportou o calor do mundo. Queres o Inferno, tu diz, mas não suportas fogo; queres o Diabo, mas recusa seus mistérios arcanos. E é por isso que tua fala soa oca: porque nenhum verbo pode conter o que não se viveu.

A Quimbanda não precisa se defender de ti. Ela é o próprio Cosmos — e o Cosmos não se explica aos que confundem teurgia com superstição, ou símbolo com pecado. O teu diabo é catecismo; o nosso, Cosmos. Entre o teu inferno e o nosso fogo, há um abismo que só o iniciado de verdade pode atravessar.

Dizias que a Quimbanda é *anticósmica*. Não, homem: *tu é que és anti-mundo*. Falas de um universo que temes, de um fogo que nunca te queimou. A Quimbanda, essa sim, continua — acendendo o que tu apagaste, dançando sobre as cinzas do teu pensamento.

Táta Nganga Kamuxinzela
Cova de Cipriano Feiticeiro

