



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA  
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

## MAGIA SALOMÔNICA ÁRABE: DA GRÉCIA A QUIMBANDA

### INTRODUÇÃO: UM MAPA DA TRADIÇÃO SALOMÔNICA

O presente ensaio se propõe a funcionar como um mapa. Mapa não apenas no sentido figurado de orientação intelectual, mas como uma cartografia espiritual, filosófica e histórica daquilo que chamamos de *tradição salomônica* e, o mais importante para nós, como essa tradição influenciou a Quimbanda no Brasil. Assim como antigos grimórios descreviam rotas para convocar espíritos e acessar saberes ocultos, o texto que segue busca traçar as linhas que conectam a magia atribuída a Salomão — o rei-profeta da tradição bíblica e corânica — às práticas afro-brasileiras que hoje reconhecemos como Quimbanda, nas vertentes *Malê* e *Mussurumin*. Ao longo das seções abaixo, cada uma desenvolvida de modo a demonstrar o conhecimento por meio de uma síntese que serve tanto ao leitor iniciante quanto ao estudante experiente, o estudo será conduzido de Alexandria a Bagdá, de Córdoba a Tombuctu, e finalmente das encruzilhadas da Bahia e do Rio Grande do Sul ao corpo vivo da Quimbanda.

A tradição salomônica é marcada por três eixos fundamentais: i. o poder sobre os espíritos; ii. o uso de selos,<sup>1</sup> pantáculos e nomes divinos; iii. o conhecimento astrológico e alquímico. Esses elementos foram reinterpretados em diferentes culturas — judaica, cristã, islâmica, africana — e cada uma os adaptou ao seu próprio universo simbólico. Salomão aparece como aquele que controla os *djinn* no ALCORÃO, que subjuga demônios no TESTAMENTO DE SALOMÃO, e que inspira a multiplicação de grimórios medievais. Essa maleabilidade explica sua sobrevivência em tradições tão diversas quanto a cabalá prática, o hermetismo renascentista e moderno, a magia árabe e a feitiçaria afro-diaspórica.<sup>2</sup>

O objetivo aqui é mostrar que essa tradição não apenas chegou ao Brasil como foi *fundadora da identidade mágica* da Quimbanda. A *Quimbanda Malê*, ligada à memória e revolta dos muçulmanos escravizados e as técnicas salomônicas de

<sup>1</sup> Neste ensaio a palavra *selos* no contexto da magia salomônica árabe se refere a assinatura de espíritos.

<sup>2</sup> A figura de Salomão como mestre dos espíritos é polissêmica e atravessa várias tradições religiosas e mágicas. No ALCORÃO, Sulaymân é descrito como profeta dotado de poderes concedidos por Deus: governava os ventos, dominava os *djinn* e compreendia a linguagem dos animais (*Sura* 27:15–44; *Sura* 34:12–14). No TESTAMENTO DE SALOMÃO (Sécs. II–IV d.E.C.), texto apócrifo escrito em grego, o rei recebe de Deus um anel mágico com o qual subjuga demônios e os obriga a trabalhar na construção do Templo de Jerusalém. Na Idade Média, essa imagem foi amplamente retomada em grimórios cristãos e judaicos, como o CLAVICULA SALOMONIS e o SEFER RAZIEL HA-MALAKH, que apresentavam Salomão como arquétipo do mago-teurgo capaz de controlar inteligências astrais e forças demoníacas. Essa plasticidade simbólica explica a sobrevivência da figura salomônica em tradições tão diversas quanto a cabalá judaica, o hermetismo renascentista, a magia árabe (PICATRIX) e, por meio da diáspora africana, a feitiçaria afro-diaspórica, na qual o nome de Salomão passou a representar a *ideia* do domínio sobre espíritos perigosos. Ver Michael A. Morgan. SEFER HA-RAZIM: THE BOOK OF MYSTERIES. Society of Biblical Literature, 1983, pp. 45–47. Ver também Joseph H. Peterson. THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING. Weiser, 2001, pp. 12–15.

imprecação de espíritos, e a *Quimbanda Mussurumin*, que floresceu no sul do Brasil com influência do batuque gaúcho, são expressões vivas dessa herança. Ao afirmar que a Quimbanda é *Ocultismo* brasileiro, afirmamos também que ela é parte da longa história da magia salomônica, recriada em contexto crioulo, como será demonstrado.

A trajetória da magia salomônica — do TESTAMENTO DE SALOMÃO, passando pela filosofia do médio platonismo as técnicas teúrgicas da *telestikē*, pela magia talismânica árabe do PICATRIX e pelas *bolsas de mandinga* da África islamizada, até os patuás do Brasil colonial — revela um fio contínuo de transmissão, tradução e recriação. Cada cultura reinterpreto símbolos comuns — nomes sagrados, selos, pantáculos, imagens, recipientes e corpos — de acordo com suas próprias cosmologias, preservando sempre a lógica fundamental das *correspondências* simpáticas e da animação ou corporificação de forças espirituais no reino da geração.

Nesse horizonte, a Quimbanda emerge como *Ocultismo* brasileiro, expressão crioula da tradição salomônica global. Formalizada em linhas como *Malê* e *Mussurumin* após 1950, mas enraizada em memórias históricas da diáspora,<sup>3</sup> ela conjuga feitiçaria africana, islamismo mágico, cabala prática, grimórios europeus e espiritismo kardecista em um sistema original. Em Exu, a Quimbanda realiza a filosofia do *corpo-imagem*: o *kimbanda* torna-se a própria *imagem deificada* e inscreve-se definitivamente na história universal do esoterismo como espaço de *renascimento* e *reencantamento* da magia.

Neste ensaio avançamos em profundidade ao mapear a genealogia salomônica em sua longa duração, mostrando como os mesmos símbolos e técnicas se traduziram de um contexto a outro, até se enraizarem nas práticas crioulas afro-brasileiras.

Do ponto de vista hermenêutico, este ensaio contribui para o entendimento da chamada *nova síntese da magia*.<sup>4</sup> Ele demonstra como a Quimbanda, ao articular tradição salomônica, cabala prática, feitiçaria ibérica, catolicismo popular, espiritismo kardecista e cosmologias africanas, não é um resíduo folclórico, mas uma das expressões mais ricas e criativas do esoterismo moderno. Ao lado do hermetismo renascentista e da magia cerimonial europeia, a Quimbanda é parte desse movimento contínuo de recomposição mágica global.

Este trabalho também se coloca como contribuição às Ciências da Religião no Brasil, oferecendo ferramentas conceituais e históricas para pensar a Quimbanda não como *superstição* ou *macumba marginal*, mas como tradição esotérica integral, dotada de filosofia, teurgia e sistema ritual próprios. A abordagem comparativa com o esoterismo europeu e islâmico amplia os horizontes acadêmicos, inserindo a Quimbanda no debate internacional sobre as religiões e o esoterismo contemporâneo.

É preciso dizer que escrevi este manuscrito como roteiro para um livro que ainda pretendo escrever. Cada seção que compõe este ensaio deve ser lida como um capítulo em preparação para essa obra maior, dedicada a explorar em detalhe as conexões históricas, filosóficas e rituais da tradição salomônica até a Quimbanda. Este é, portanto, um trabalho em processo: um mapa que, ao mesmo tempo em que orienta o presente, indica os caminhos para estudos mais aprofundados no futuro.

Cada seção deste ensaio aprofundará os principais momentos dessa tradição: desde os textos gregos até os tratados árabes, passando pela África islâmica e pela

---

<sup>3</sup> I.e. o *primeiro momento* da Quimbanda no Brasil. Ver Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA. Clube de Autores, 2022.

<sup>4</sup> Ver Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA. Clube de Autores, 2024.

diáspora atlântica. Ao fim, ficará claro que a Quimbanda não é resíduo folclórico, mas parte do mesmo horizonte intelectual e espiritual que produziu o hermetismo renascentista, a magia cerimonial europeia e a teurgia islâmica.

Por fim, resta dizer que estou ciente de que meus ensaios *conversam* ou *atendem* um público bem restrito. Mas estou em paz com isso. Meu método é transmitir a *sabedoria oculta* ou os *fundamentos da magia* nas entrelinhas de textos como este: uma cartografia filosófico-histórica da tradição salomônica, do TESTAMENTO DE SALOMÃO à *Quimbanda Malê* e *Mussurumin*, incluindo PICATRIX, Avicena,<sup>5</sup> Al-Kindī,<sup>6</sup> Maslama al-Qurṭubī,<sup>7</sup> Ibn Khaldūn<sup>8</sup> e a herança afro-islâmica das *bolsas de mandinga*, patuás e fundamentos de Exu.

É o resultado de uma pesquisa de longa duração; reconstrói a genealogia da tradição salomônica desde o TESTAMENTO DE SALOMÃO e o hermetismo greco-egípcio até o Islã medieval, passando por al-Kindī, Avicena e Maslama al-Qurṭubī. Mostra a fusão com a cosmologia africana e afro-brasileira, e demonstra como essa tradição se corporifica nas *bolsas de mandinga*, nos patuás e nos assentamentos de Exu, afirmando a Quimbanda, principalmente em suas vertentes *Malê* e *Mussurumin*, como herdeiras da magia salomônica árabe em solo brasileiro.

## SEÇÃO . I .

### O TESTAMENTO DE SALOMÃO & AS ORIGENS GREGAS

O TESTAMENTO DE SALOMÃO, texto datado entre os Sécs. II e IV d.E.C., é a primeira obra que apresenta Salomão como mago e exorcista. O anel mágico<sup>9</sup> concedido por Deus ao rei permitia controlar demônios e obrigá-los a trabalhar na construção do Templo de Jerusalém. O texto, preservado em grego, circulou entre comunidades judaicas e cristãs, servindo como manual de exorcismo e convocação de demônios. Ele introduz a ideia central de que a autoridade sobre os espíritos é conferida pelo uso

---

<sup>5</sup> Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā (Avicena) — nascido em Afshana, próximo a Bucara (atual Uzbequistão), em 980, e falecido em Hamadā (Irã) em 1037. Médico, filósofo e cientista persa, autor do KITĀB AL-SHIFĀ’ (*O Livro da Cura*) e do AL-QĀNŪN FĪ AL-ṬIBB (*O Cânone da Medicina*), foi uma das principais figuras do aristotelismo islâmico e do médio platonismo árabe.

<sup>6</sup> Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī (Al-Kindī) — nascido em Kufa (Irã) por volta de 801 e falecido em Bagdá cerca de 873. Conhecido como *faylasūf al-‘arab* (*o filósofo dos árabes*), foi pioneiro na introdução do pensamento grego no Islã e autor do DE RADIIS, tratado fundamental sobre a teoria dos raios e a base filosófica da magia talismânica.

<sup>7</sup> Maslama ibn Qāsim al-Qurṭubī — nascido em Córdoba (al-Andalus) em torno de 950 e falecido em 964. Filósofo e astrólogo andalusino associado ao esoterismo *bāṭinī* (xiita), autor do GHĀYAT AL-HAKĪM (*O Objetivo do Sábio*), conhecido no Ocidente como PICATRIX, enciclopédia de magia astral e natural.

<sup>8</sup> ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn — nascido em Túnis em 1332 e falecido no Cairo em 1406. Historiador, jurista e filósofo árabe, autor da MUQADDIMAH (*Introdução à História*), obra fundadora da historiografia e da sociologia islâmica, na qual também desenvolveu reflexões críticas sobre as *ciências ocultas* e a magia (*sihr*).

<sup>9</sup> O anel de Salomão (*annulus Salomonis*) é um dos símbolos mais persistentes da tradição mágica judaico-cristã e islâmica. No TESTAMENTO DE SALOMÃO, o anel é descrito como instrumento concedido por Deus ao rei para subjugar e interrogar demônios, obrigando-os a trabalhar na construção do Templo. No cristianismo bizantino e medieval, o anel foi reinterpretado como *arma contra os demônios*, sendo mencionado em coleções de homilias e orações de exorcismo. Nas tradições islâmicas, o anel (frequentemente associado a um selo com o Nome de Deus) é citado como chave do poder de Sulaymān sobre os *djinn* e sobre a natureza, reforçando sua autoridade como profeta e mago legítimo. Alegria Iafate em THE LONG LIFE OF MAGICAL OBJECTS: A STUDY IN THE SOLOMONIC TRADITION (Pennsylvania State University Press, 2019, pp. 42-43), demonstra como o anel foi objeto de continuada reelaboração simbólica, desde amuletos bizantinos até grimórios renascentistas, tornando-se modelo para a criação de pantáculos e talismãs com nomes divinos. Assim, o anel de Salomão representa a síntese entre autoridade religiosa e poder mágico, legitimando o domínio humano sobre forças demoníacas e astrais.

de *nomes divinos* e *selos sagrados*, i.e. pela autoridade conferida pelo Nome divino inscrito em seu anel.<sup>10</sup>

A importância desse texto não está apenas em sua narrativa, mas em sua função pedagógica: ele apresenta uma *cosmologia demonológica*, com hierarquias, funções e poderes atribuídos a cada espírito do texto. O operador é instruído a interrogar e dominar os demônios, espelhando o modelo que seria replicado na *Goécia de Salomão* medieval. Ao articular nomes de anjos, fórmulas mágicas e práticas astrais, o TESTAMENTO DE SALOMÃO estabeleceu o padrão do que viria a ser conhecido como *tradição* ou *magia salomônica* no Ocidente.<sup>11</sup>

Do ponto de vista filosófico, o TESTAMENTO DE SALOMÃO representa uma fusão entre o judaísmo helenístico e o platonismo (médio, místico e teúrgico),<sup>12</sup> pois descreve o Cosmos como um sistema ordenado em que forças espirituais podem ser catalogadas e manipuladas. É uma obra devocional, mas também manual técnico de magia, o que explica sua difusão em comunidades judaicas da diáspora<sup>13</sup> e entre cristãos bizantinos.<sup>14</sup>

O anel de Salomão, descrito como instrumento que porta o selo divino, tornou-se símbolo central dessa tradição. A autoridade não vinha apenas da fé, mas da inscrição material de um nome sagrado. Esse detalhe ecoa em séculos posteriores, quando grimórios europeus e árabes insistem no uso de pantáculos, quadraturas mágicas e símbolos astrológicos, alquímicos etc., como meios de *fixar* e *vincular* o

---

<sup>10</sup> Dennis Duling. TESTAMENT OF SOLOMON: RETROSPECT AND PROSPECT. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 1988, pp. 87–112.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> O termo *médio platonismo* designa o período de transição entre o platonismo acadêmico e o que a historiografia moderna convencionou chamar de *neoplatonismo* — designação que evito por seu anacronismo. Prefiro, em seu lugar, *médio platonismo*, compreendendo o intervalo entre o Séc. I a.E.C. e o Séc. III d.E.C., e incluindo pensadores como Eudoro de Alexandria (fl. c. 25 a.E.C.), Plutarco de Queroneia (c. 46–120), Albino de Esmirna (fl. c. 150), Apuleio de Madaura (c. 125–180) e Numênio de Apameia (fl. c. 160–180). Esses autores procuraram integrar a metafísica de Platão com o pitagorismo e o aristotelismo, formulando uma teologia hierárquica na qual o Cosmos é visto como emanção do Uno e a alma, situada entre o inteligível e o sensível, ascende pela contemplação e pela purificação. Para o período posterior, que amplia a dimensão ritual e soteriológica dessa tradição, adoto a expressão *platonismo teúrgico*, referindo-me à escola inaugurada por Jâmblico de Cálcis (c. 245–325) e desenvolvida por Proclo de Constantinopla (412–485), na qual a *theourgia* — ação divina — torna-se o meio de deificação da alma. Já o termo *platonismo místico* designa a vertente contemplativa e extática do mesmo *continuum* filosófico, representada por Plotino (204–270), Porfírio de Tiro (234–305) e pelos autores do corpus atribuído ao Pseudo-Dionísio Areopagita (fl. c. 500). Esses pensadores enfatizaram a *henosis* (união) e a *via apophasica* (teologia negativa) como caminhos para a reintegração da alma no Uno, estabelecendo as bases da mística cristã e do esoterismo tardo-antigo. Assim, ao invés do neologismo *neoplatonismo*, que simplifica uma tradição multiforme, prefiro distinguir entre *médio platonismo*, *platonismo teúrgico* e *platonismo místico*, categorias que descrevem com maior precisão a continuidade espiritual, filosófica e ritual dessa corrente.

<sup>13</sup> As comunidades judaicas da diáspora, espalhadas pelo Mediterrâneo, Oriente Médio e Europa desde a Antiguidade, desempenharam papel central na preservação e transmissão de tradições mágico-esotéricas atribuídas a Salomão. Na Babilônia, já entre os Sécs. IV e VI, amuletos de terracota conhecidos como *tigelas de encantamento* traziam inscrições em aramaico, hebraico e siríaco, invocando nomes angélicos e divinos para proteção contra demônios, modelo que ecoa nos textos do SEFER HA-RAZIM do Séc. IV e mais tarde no SEFER RAZIEL HA-MALAKH no Séc. XIII. No período medieval, judeus da Península Ibérica, vivendo sob domínios cristãos e islâmicos, atuaram como tradutores e transmissores de literatura mágica: o PICATRIX, originalmente árabe, circulou em traduções latinas via centros judaicos de Toledo; o CLAVICULA SALOMONIS foi preservado e reinterpretado em manuscritos hebraicos; e a Cabalá prática consolidou o uso de selos, pantáculos e nomes divinos de matriz salomônica. Essas comunidades, vivendo entre culturas, foram mediadoras privilegiadas da tradição salomônica, contribuindo para sua maleabilidade e difusão tanto no esoterismo europeu quanto em práticas afro-diaspóricas, onde símbolos cabalísticos e salmos se mesclaram a patuás e bolsas de *mandinga*. Ver Michael A. Morgan. SEFER HA-RAZIM: THE BOOK OF MYSTERIES. Society of Biblical Literature, 1983, pp. 45–47. Ver também Moshe Idel. KABBALAH: NEW PERSPECTIVES. Yale University Press, 1988, pp. 189–191. Ver também Joseph H. Peterson. THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING. Weiser, 2001, *Introdução*.

<sup>14</sup> Dennis Duling. TESTAMENT OF SOLOMON: RETROSPECT AND PROSPECT. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 1988, pp. 87–112.

espírito convocado. O TESTAMENTO DE SALOMÃO, portanto, inaugura o modelo de uma magia *assinada e selada*.

A riqueza do texto está também em sua demonologia detalhada: cada espírito apresenta seu nome, sua função, sua morada e os meios pelos quais pode ser compelido. Esse catálogo antecipa tanto os manuais árabes de *djinns* quanto os grimórios latinos de goécia, mostrando uma preocupação quase científica de classificar e organizar o invisível. A tradição salomônica, desde cedo, foi não apenas litúrgica, mas também enciclopédica.<sup>15</sup>

Essa classificação permitiu que o TESTAMENTO DE SALOMÃO fosse usado como manual prático. Para comunidades judaicas e cristãs, sua leitura não era apenas narrativa mítica, mas chave para exorcismos e diagnósticos espirituais. Daí sua sobrevivência em manuscritos, mesmo quando outras literaturas apócrifas do período desapareceram. Ele atendia a uma necessidade real: como lidar com forças espirituais consideradas perigosas.<sup>16</sup>

Ao mesmo tempo, o TESTAMENTO DE SALOMÃO apresenta Salomão como figura liminar: rei e profeta, mas também mago que se comunica com demônios e aprende com eles segredos ocultos de magia. Essa ambiguidade ecoa nas figuras posteriores de Cipriano e Fausto, ambos santos-feiticeiros ou magos diabólicos. A influência do TESTAMENTO DE SALOMÃO é, assim, tanto teológica quanto literária, inaugurando o arquétipo do sábio que domina o mal servindo-se dele.

Essa tradição se mostrou fundamental para a diáspora africana. A ideia de que se pode interrogar, conjurar e controlar espíritos por meio de palavras, selos e pactos foi atualizada na diáspora africana nas Américas. Mas o princípio se manterá o mesmo: *nomear e inscrever é dominar*, uma *marca d'água impressa* na identidade mágica brasileira.<sup>17</sup> O TESTAMENTO DE SALOMÃO, portanto, não é apenas texto do

---

<sup>15</sup> Ver Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA. Clube de Aurores, 2024, para um estudo sobre a formação das listas demonológicas.

<sup>16</sup> A cosmologia religiosa do Mediterrâneo tardo-helenístico em que o TESTAMENTO DE SALOMÃO foi redigido era profundamente marcada por uma visão demonológica do Cosmos, herdada das tradições mesopotâmicas e semíticas anteriores. Desde os sumérios e babilônios — com seus *utukku*, *lamassu* e *lilû*, espíritos intermediários associados à doença, à esterilidade e à possessão — até o judaísmo do Segundo Templo, o mundo era concebido como um campo de forças espirituais em constante conflito, permeando corpo, mente e natureza. Essa concepção foi assimilada por autores helenizados e judeus alexandrinos, para quem os *daimones* eram potências cósmicas que podiam tanto proteger quanto causar males, conforme o equilíbrio moral e ritual do indivíduo. No contexto romano e bizantino primitivo, a multiplicação de tratados de exorcismo, listas angélicas e coleções de nomes divinos reflete a crença de que a saúde, a fertilidade e o destino humano dependiam da interação correta com esses espíritos invisíveis. O TESTAMENTO DE SALOMÃO responde precisamente a essa necessidade: oferece um *mapa mágico-espiritual do universo demonológico*, classificando os espíritos, descrevendo seus efeitos e prescrevendo fórmulas para neutralizá-los ou submetê-los, transformando o medo difuso do invisível em técnica religiosa. Por isso sua longevidade: ao conjugar teologia, magia e medicina mágica, ele forneceu ao homem mediterrâneo uma gramática prática para lidar com um mundo povoado de demônios. Ver Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA. Clube de Autores, 2024.

<sup>17</sup> A noção de *identidade mágica brasileira* designa o núcleo simbólico-operativo resultante da fusão entre culturas mágico-religiosas africanas, ameríndias e europeias no espaço colonial e pós-colonial do Brasil. Esse caldeirão, ativo desde o Séc. XVI, culminou, a partir da década de 1950, na síntese de um sistema mágico autônomo: a Quimbanda, compreendida como a forma mais refinada do *Ocultismo* brasileiro. Essa identidade nasce da fusão viva entre os arcanos da magia salomônica, a filosofia fáustica do pacto diabólico e a tradição cipriânica da feitiçaria ibérica, formando uma tríade que estrutura a prática de *goécia* brasileira.

*Toda Quimbanda é salomônica*, pois herda do TESTAMENTO DE SALOMÃO — via influxos afro-islâmicos e ibéricos — e dos grimórios azuis franco-italianos (como o GRIMORIUM VERUM) a fórmula do domínio espiritual pelo verbo, pelo selo e pelo pacto: poder de convocar, ordenar e selar criaturas espirituais sob autoridade mágica. *Toda Quimbanda é fáustica*, porque nela o pacto com o Diabo não é alegoria moral, mas método iniciático de deificação da alma: expressão de um impulso gnóstico que transforma a submissão religiosa em soberania espiritual — o *kimbanda* torna-se um «Fausto» brasileiro que pactua para conhecer, dominar e deificar.

Por fim, *toda Quimbanda é cipriânica*, pois dá continuidade à tradição mágica de Cipriano Feiticeiro, herói da *goécia* viva. A Quimbanda opera com a fórmula cipriânica do espírito tutelar: o operador, instruído pelo

Mediterrâneo antigo, mas raiz remota da lógica ritual que influenciou a estrutura da Quimbanda moderna.

Para a história da Quimbanda, esse texto é fundamental porque estabelece o modelo de uma magia teúrgica e demonológica: a capacidade de comandar espíritos por meio de selos e palavras. Não se trata apenas de expulsar criaturas espirituais, mas de convocá-las, interrogá-las e convertê-las em espíritos tutelares — exatamente o mesmo procedimento encontrado no TESTAMENTO DE SALOMÃO.

A transmissão desse princípio pode ser seguida em uma cadeia histórica contínua: do TESTAMENTO DE SALOMÃO, que inaugura o método de inscrever e selar espíritos; à tradição árabe, que o reelabora no vocabulário de *djinn*, pantáculos e talismãs; à África islâmica, onde os *malês* e *mandingas* o traduzem em *bolsas de mandinga* com inscrições corânicas e nomes sagrados; e, finalmente, ao Brasil, onde os mesmos elementos reaparecem nos patuás afro-brasileiros, combinando orações bíblicas, sinais cabalísticos e *materia magica*.<sup>18</sup>

Na Quimbanda, esse saber é atualizado quando o *kimbanda* assenta seu Exu tutelar, fixando em objetos materiais o nome, o ponto e o selo que permitem canalizar sua potência. Assim, o Exu de Quimbanda funciona como o equivalente funcional do *diabo pessoal* de Salomão — um espírito perigoso que, por meio do pacto e da palavra ritual, é transformado em aliado tutelar.

Por isso se pode afirmar que a Quimbanda é uma tradição *salomônica crioula*: herdeira direta da arte de comandar os espíritos pela escrita sagrada e pela palavra mágica, transmitida de geração em geração através de camadas sucessivas — judaica, helenística, árabe, africana e ibérica — até se enraizar como *Ocultismo* brasileiro. O elo entre Salomão e a Quimbanda não é apenas simbólico, mas estrutural: ambas compartilham o mesmo *modus operandi* de inscrever, conjurar e dominar as forças invisíveis.

Em outras palavras, a *influência salomônica* manifesta-se no *modus operandi* do tratamento com espíritos perigosos. No TESTAMENTO DE SALOMÃO, o rei não apenas identifica e cataloga criaturas demoníacas, como também as conjura sob juramento, obrigando-as a declarar seus nomes, funções e poderes, e impondo-lhes tarefas úteis

---

Diabo, recebe poder para conjurar e governar legiões e, após a morte, deifica-se — um Exu. A tradição cipriânica é o elo entre a teurgia hermética e a necromancia brasileira. A tríade *salomônica*, *fáustica* e *cipriânica* não é metáfora, mas três colunas operativas da Quimbanda: o salomônico fornece técnica e autoridade; o fáustico, o espírito de transgressão e soberania; o cipriânico, a via da *gnōsis* necromântica e da imortalidade da alma. Nisso a *identidade mágica brasileira* revela seu sentido mais profundo: a Quimbanda integra verbo, selo e sangue — o verbo que comanda, o selo que fixa e o sangue que vivifica —, constituindo uma *goécia* brasileira (ou *goêteia crioula*), uma filosofia demonológica viva enraizada na terra e no espírito do Brasil. Ver Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA. Clube de Autores, 2022. Ver também Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA. Clube de Autores 2024. Ver também Fernando Liguori. WANGA: O SEGREDO DO DIABO. Clube de Autores 2024.

<sup>18</sup> A expressão latina *materia magica* foi amplamente utilizada na tradição da magia cerimonial europeia, especialmente a partir dos grimórios medievais e renascentistas, para designar o conjunto de substâncias naturais e artificiais dotadas de *virtudes ocultas* — ervas, metais, pedras, ossos, perfumes, sangue, pós, óleos e resinas — utilizadas como veículos das forças espirituais. Em obras como o CLAVICULA SALOMONIS, o PICATRIX e o HEPTAMERON, esses materiais são escolhidos segundo suas correspondências astrológicas e planetárias, atuando como condensadores fluídicos das influências cósmicas invocadas nos rituais. A *materia magica* é, portanto, o corpo visível da operação mágica: o meio pelo qual o invisível se torna tangível e manipulável.

Na Quimbanda, esse princípio é integralmente preservado e reconfigurado sob o nome de *fundamento* — termo que designa o conjunto de elementos materiais (ervas, pós, metais, pedras, terras, bebidas, sangue etc.) que, consagrados ritualmente, tornam-se receptáculos telésticos da força do Exu ou da Pombagira. Assim como a *materia magica* dos grimórios salomônicos, os fundamentos dos patuás e assentamentos da Quimbanda funcionam como suportes corporais da presença espiritual: condensam, fixam e irradiam o poder do espírito invocado. Em outras palavras, o que a magia cerimonial europeia chamava de *materia magica*, a Quimbanda nomeia *fundamento* — a substância viva em que o verbo e o espírito se encarnam.

(na construção do Templo, por exemplo). Essa prática de enfrentamento direto, baseada na autoridade do conjurador e no uso de selos, nomes divinos e pactos, foi perpetuada nos grimórios medievais, principalmente da tradição cipriânica-ibérica, e nas tradições mágicas árabes. O *kimbanda*, ao lidar com os Exus-Diabos da Quimbanda, repete esse modelo salomônico: convoca espíritos que, em princípio, são hostis e perigosos, estabelece com elas uma relação de poder — por meio de sacrifícios, pactos e assentamentos — e os transforma em espíritos tuteladores. O Exu, nesse sentido, funciona como o *diabo pessoal* descrito pelo sacerdote Muloji ou como o espírito-assistente Ornias do TESTAMENTO DE SALOMÃO, canalizando a potência ctônica para fins mágicos específicos. Emular Salomão significa, aqui, não exorcizar para expulsar, mas conjurar para integrar a força demoníaca ao sistema ritual da Quimbanda.<sup>19</sup>

## SEÇÃO . II .

### O HERMETISMO & A TRADIÇÃO DA MAGIA

Paralelamente ao TESTAMENTO DE SALOMÃO, o hermetismo<sup>20</sup> greco-egípcio floresceu entre os Sécs. I e III d.E.C., com textos como o CORPUS HERMETICUM e o ASCLEPIUS. Neles, o mago aparece como sacerdote-filósofo que, por meio de rituais, sacrifícios, orientações astrais e práticas alquímicas, alcança a união com o Deus. Essa tradição forneceu um enquadramento teórico para práticas salomônicas, ao afirmar que o homem é microcosmo do universo e pode manipular suas forças cosmológicas magicamente.<sup>21</sup>

Frances Yates (1899-1981)<sup>22</sup> formulou o paradigma do *renascimento hermético*, ao demonstrar como esse hermetismo ressurgiu na Renascença europeia, mas

---

<sup>19</sup> Ver Joseph H. Peterson. THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING. Weiser, 2001, pp. 42–45. Ver também Muloji. KIWANDA: RAÍZES PERDIDAS DA KIMBANDA MALEI. Edição do Autor, 2023, pp. 58.

<sup>20</sup> Retomando a definição padrão da *Revista Nganga*: hermetismo trata-se do *corpo literário* conhecido como HERMÉTICA; o *hermeticismo* classifica um corpo ou conjunto de formulações teoréticas ou sistemas mágico-religiosos, esotéricos ou exotéricos, baseados na HERMÉTICA ao longo da história. Neste sentido, o que se conveniu chamar de *hermetismo renascentista* deveria, no entanto, se chamar *hermeticismo renascentista*. De igual modo, a *Ordem Hermética da Aurora Dourada* deveria se chamar *Ordem Hermeticista da Aurora Dourada*. Ver *Revista Nganga* No. 13.

<sup>21</sup> Brian Copenhaver (trd.). CORPUS HERMETICUM. Cambridge University Press, 1992, pp. 10–13.

<sup>22</sup> A historiadora inglesa Frances Amelia Yates, vinculada ao Warburg Institute de Londres, foi responsável por revitalizar os estudos sobre o hermetismo e sua influência na cultura ocidental. Em sua obra clássica *GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION* de 1964, Yates argumentou que o redescobrimiento do CORPUS HERMETICUM no Séc. XV, traduzido por Marsílio Ficino (1433-1499) a pedido de Cosimo de Medici (1389-1464), forneceu à Renascença uma nova filosofia da natureza, marcada pela magia astral, pela teurgia e pela valorização do homem como microcosmo. Embora Yates tenha focado no contexto renascentista europeu, é importante observar que o hermetismo circulava desde a Antiguidade tardia em traduções árabes e siríacas, tendo sido integrado em obras como o *PICATRIX* e nos escritos de pensadores muçulmanos como al-Kindī (801-873) e Avicena (980-1037). Assim, pode-se afirmar que o ressurgimento do hermetismo na Renascença foi precedido pela sua recepção e reelaboração nos círculos mágicos árabes medievais, os quais serviram de ponte entre a Antiguidade e a Europa moderna.

O chamado *paradigma de Yates* exerceu influência decisiva nos estudos modernos de esoterismo. Sua tese de que o hermetismo representava a *prisca theologia* da Renascença — uma tradição primordial de sabedoria unindo magia, astrologia, alquimia e teurgia — tornou-se ponto de referência obrigatório para historiadores da filosofia e da ciência. Ao enfatizar a importância de Ficino, Pico della Mirandola (1463–1494) e Giordano Bruno (1548–1600) como portadores de um *renascimento hermético*, Yates apresentou a magia como força motriz na formação da ciência moderna, associando o hermetismo à revolução copernicana e ao imaginário cosmológico de Bruno. Seu paradigma permitiu situar a tradição salomônica e hermética não como superstição marginal, mas como eixo de uma nova visão de natureza animada e interconectada.

sua recepção começou muito antes, nos próprios círculos mágicos árabes. O hermetismo ofereceu à magia salomônica uma dimensão filosófica que a distinguiu da simples feitiçaria: a ideia de que manipular símbolos e astros é uma forma de participar da própria obra divina.<sup>23</sup>

Para os árabes, Hermes Trismegisto foi identificado a Idrīs, profeta islâmico. Essa fusão entre hermetismo, filosofia grega e tradições islâmicas forneceu o ambiente intelectual em que textos como o PICATRIX puderam surgir, fundindo astrologia, alquimia e invocação a espíritos. A hermenêutica hermética serviu como matriz para a teoria mágica árabe, que mais tarde penetraria na África e, pela diáspora, no Brasil.<sup>24</sup>

O hermetismo renascentista, ao ser redescoberto em Florença por Marsílio Ficino (1433–1499),<sup>25</sup> tradutor do CORPUS HERMETICUM, deu à magia uma roupagem teológica: o homem, criado à imagem do Cosmos, é capaz de ascender (*anábase*) espiritualmente pela contemplação e pelo uso de ritual de forças mágicas e correspondências astrais. Essa visão foi decisiva para legitimar a magia como *prisca theologia*, i.e. como revelação primordial, que incluía Moisés, Zoroastro, Orfeu e Salomão como parte de uma mesma cadeia de sábios.

Entretanto, antes do Renascimento, esse material já circulava no mundo islâmico. Textos herméticos foram traduzidos para o árabe nos Sécs. VIII–X em Bagdá, e posteriormente reelaborados em al-Andalus, criando a ponte que uniu Hermes Trismegisto a Salomão. Alquimia, astrologia e teurgia foram assim transmitidas à Europa via árabe-latina, especialmente em Toledo, a rota da seda da magia, onde judeus, cristãos e muçulmanos colaboravam na tradução de manuscritos.<sup>26</sup>

---

Entretanto, a partir da década de 1990, o *paradigma de Yates* foi criticado e superado por novas abordagens. Autores como Brian Copenhaver (n. 1942), Anthony Grafton (n. 1950), Wouter J. Hanegraaff (n. 1961) e Antoine Faivre (1934–2021) mostraram que o CORPUS HERMETICUM é, na realidade, produto da Antiguidade tardia e não do Egito faraônico, relativizando a ideia de uma *sabedoria primordial* perdida. Além disso, estudos recentes enfatizam a pluralidade das tradições esotéricas e suas interações com a religião, a filosofia e a ciência, em vez de um único *renascimento hermético* linear. Hanegraaff, em especial, cunhou a noção de *conhecimento rejeitado* para explicar o destino cultural dessas correntes, enquanto Faivre sistematizou os *caracteres estruturais do esoterismo ocidental* como campo de estudo. Assim, se Yates inaugurou o campo com uma tese poderosa, foi justamente a crítica a seu paradigma que consolidou os estudos do esoterismo como disciplina acadêmica autônoma. Ver Frances Yates. *GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION*. University of Chicago Press, 1991. Ver também Garth Fowden. *THE EGYPTIAN HERMES: A HISTORICAL APPROACH TO THE LATE PAGAN MIND*. Princeton University Press, 1986. Veja também Antoine Faivre. *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*. SUNY Press, 1994, pp. 10–15. Ver também Wouter J. Hanegraaff. *ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE*. Cambridge University Press, 2012, pp. 1–7.

<sup>23</sup> Frances Yates. *GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION*. University of Chicago Press, 1991, pp. 25–30.

<sup>24</sup> Garth Fowden. *THE EGYPTIAN HERMES: A HISTORICAL APPROACH TO THE LATE PAGAN MIND*. Princeton University Press, 1986, pp. 78–82. Ver também Muloji. *KIWANDA: RAÍZES PERDIDAS DA KIMBANDA MALEI*. Edição do Autor, 2023.

<sup>25</sup> O filósofo e sacerdote florentino Marsilio Ficino foi encarregado por Cosimo de Medici de traduzir para o latim o CORPUS HERMETICUM, um conjunto de tratados gregos atribuídos a Hermes Trismegisto e redescobertos em Bizâncio no Séc. XV. A pedido de Cosimo, que desejava ter acesso imediato a esses textos antes mesmo de concluída a tradução completa de Platão, Ficino verteu para o latim em 1463 a coletânea hermética, publicando-a em 1471 sob o título *PIMANDER*. Essa tradução foi decisiva para o renascimento do hermetismo na Renascença, ao apresentar o hermetismo como uma *prisca theologia*, ou seja, uma sabedoria primordial revelada por Deus à humanidade, transmitida por uma cadeia de sábios que incluía Zoroastro, Orfeu, Pitágoras, Moisés e o próprio Salomão. A filosofia mágica hermética, ao afirmar o homem como microcosmo capaz de interagir com o macrocosmo, ofereceu um quadro teórico no qual a tradição salomônica — centrada em selos, correspondências mágicas e convocação de espíritos — pôde ser reinterpretada como ciência espiritual legítima, distinguindo-se da simples feitiçaria. Esse gesto fundacional de Ficino, patrocinado pelos Medici, abriu o caminho para autores como Pico della Mirandola e Giordano Bruno, que integraram elementos hermético-salomônicos em suas cosmologias e práticas mágicas.

<sup>26</sup> A cidade de Toledo, reconquistada pelos cristãos em 1085, tornou-se entre os Sécs. XII e XIII o mais importante centro de tradução do Mediterrâneo, funcionando como uma verdadeira *rota da seda* da magia e da ciência. Ali, em condições únicas de convivência cultural, sábios judeus, muçulmanos e cristãos trabalharam lado a lado na tradução de obras árabes e hebraicas para o latim, tornando acessível ao Ocidente uma vasta literatura de

Essa recepção árabe do hermetismo não foi apenas erudita, mas prática. O *PICATRIX* integra claramente o léxico hermético: talismãs, imagens, astros e inteligências celestes formam um sistema em que o mago participa da criação divina manipulando signos cósmicos. Nesse quadro, a tradição salomônica ganha densidade filosófica, pois a convocação de anjos, *djinnns* ou demônios deixa de ser mero ato de controle e passa a ser entendida como integração do mago a um projeto cósmico de deificação da alma.

Essa herança hermética, filtrada pelos árabes, explica a continuidade das ideias de microcosmo e correspondências simpáticas nas tradições afro-diaspóricas. Ao chegar ao Brasil, por meio tanto dos grimórios ibéricos quanto da cultura afro-islâmica dos *malês* e *mandingas*, essas categorias foram traduzidas na linguagem crioula: o corpo do iniciado como encruzilhada,<sup>27</sup> o assentamento como cosmos reduzido, e Exu como mediador entre o visível e o invisível. Assim, a filosofia hermética encontrou eco na teologia banto-*yorùbá*, gerando uma síntese única no *Ocultismo* brasileiro.

## SEÇÃO . I I I .

### SALOMÃO NO JUDAÍSMO & CRISTIANISMO TARDIO

No judaísmo rabínico, Salomão foi lembrado como mestre de exorcismos. O *SEFER HA-RAZIM* e o *SEFER RAZIEL HA-MALAKH* preservam fórmulas mágicas atribuídas a ele, com listas de anjos e selos astrais. Esses textos, escritos entre os Sécs. IV e XIII, circularam em hebraico e árabe, mostrando como o nome de Salomão serviu de passaporte para integrar tradições diversas.<sup>28</sup>

---

astrologia, alquimia, medicina e filosofia. Foi em Toledo que textos como o *PICATRIX*, o *LIBER RAZIELIS* e tratados de al-Kindī e Avicena foram vertidos e disseminados entre estudiosos europeus. Essa *rota da seda intelectual* permitiu que a tradição hermético-salomônica viajassem da Antiguidade tardia, através da mediação árabe, até o coração da Europa medieval, onde seria absorvida pelos grimórios e pela filosofia renascentista. Ver Charles Burnett. *ARABIC INTO LATIN IN THE MIDDLE AGES: THE TRANSLATORS AND THEIR INTELLECTUAL AND SOCIAL CONTEXT*. Routledge, 2009, pp. 15–20. Ver também María Rosa Menocal. *THE ORNAMENT OF THE WORLD: HOW MUSLIMS, JEWS, AND CHRISTIANS CREATED A CULTURE OF TOLERANCE IN MEDIEVAL SPAIN*. Little, Brown and Co., 2002, pp. 96–101. Ver também Lynn Thorndike. *A HISTORY OF MAGIC AND EXPERIMENTAL SCIENCE*. Vol. I. Anson Street Press, 2025, pp. 3–10.

<sup>27</sup> Na Quimbanda, encontramos esse princípio na ideia de que o corpo do iniciado é *microcosmo da encruzilhada*: o adepto é possuído por Exu e nele convergem todas as forças de seus ancestrais, conforme a cosmovisão banto. Esse paralelismo ecoa a concepção hermética de que o homem é síntese do Cosmos, ponto de contato entre céu e terra.

Na cosmologia banto, que forma o pano de fundo estrutural da Quimbanda, sobretudo entre povos do tronco congo-angolano, o homem é concebido como *encruzilhada viva* onde se encontram forças ancestrais e cósmicas. O conceito de *muntu* (pessoa) não se refere apenas ao indivíduo isolado, mas ao ser como portador da vitalidade (*ntú*) que o conecta à linhagem dos antepassados (*bakulu*) e ao poder dos vivos (*bantu*). A encruzilhada (*dikulu dia nza*) é símbolo dessa condição: espaço de intersecção onde céu, terra e mundo subterrâneo se comunicam. O corpo humano, portanto, é ponto de convergência de forças ancestrais herdadas. Na Quimbanda, essa concepção se manifesta na possessão por Exu: o iniciado torna-se a encruzilhada dos ancestrais, canalizando não apenas sua própria força vital, mas também as energias da sua linhagem espiritual. Assim, a noção hermética do homem como microcosmo encontra paralelo direto na cosmologia banto, em que o ser humano é mediador vivo entre os mundos.

<sup>28</sup> Michael A. Morgan. *SEFER HA-RAZIM: THE BOOK OF MYSTERIES*. Society of Biblical Literature, 1983, pp. 45–47. O *SEFER HA-RAZIM*, provavelmente compilado na Palestina entre os Sécs. IV e V d.E.C., é um manual judaico de magia angélica que descreve sete céus povoados por anjos, com instruções para evocá-los e utilizá-los em curas, divinações e exorcismos. Já o *SEFER RAZIEL HA-MALAKH*, difundido a partir do Séc. XIII mas baseado em materiais anteriores, apresenta Salomão como depositário de um livro entregue pelo anjo Raziel a Adão, contendo os segredos da criação, fórmulas mágicas, selos astrais e invocações. Ambos os textos circularam não apenas em hebraico, mas também em traduções e adaptações em árabe, evidenciando a interação entre cultura judaica e islâmica. Neles, a figura de Salomão legitima práticas de conjuração e exorcismo, funcionando como passaporte

No cristianismo bizantino e medieval, Salomão foi igualmente reverenciado como patrono de exorcistas.<sup>29</sup> Homilias e coleções de orações mencionavam o anel de Salomão como arma espiritual contra os demônios. Com o tempo, esse motivo simbólico foi absorvido pelos grimórios latinos, como o *LIBER RAZIELIS* e o *CLAVICULA SALOMONIS*, nos quais o anel deixou de ser apenas metáfora devocional e foi transformado em equipamento real, gravado com nomes divinos e selos, passando a ser utilizado como instrumento mágico de conjuração e domínio dos espíritos.<sup>30</sup>

Essa literatura criou um vocabulário ritual que combinava invocação de anjos, uso de nomes divinos e manipulação de selos astrais. Esse mesmo repertório ritual — baseado em invocações, nomes divinos e selos astrais — foi preservado nos manuscritos ibéricos por meio de centros de tradução como Toledo e Sevilha, onde cristãos, judeus e muçulmanos colaboraram na transmissão do saber mágico. Em paralelo, a África islâmica já havia recebido esse legado diretamente através da expansão muçulmana no Sahel e na África Ocidental, onde foi reinterpretado em amuletos e nas célebres bolsas de *mandinga*. Assim, quando a diáspora atlântica ocorreu, tanto a vertente ibérica quanto a africana — duas faces da tradição salomônica — convergiram no Brasil, encontrando-se na formação crioula da Quimbanda moderna. Os elementos de inscrição, selo e nome sagrado constituem a ponte entre o Salomão bíblico e os Exus da *Quimbanda Mussurumin* e *Malê*.<sup>31</sup>

A circulação dessas obras no Mediterrâneo medieval criou uma rede comum de símbolos e práticas. O *CLAVICULA SALOMONIS*, por exemplo, sistematizou ritos de conjuração e pantáculos derivados de fontes judaicas e árabes, oferecendo ao mago cristão uma gramática ritual próxima àquela usada por cabalistas e sufis. Essa maleabilidade do repertório salomônico é a chave para sua longevidade: mais do que um corpo fixo de fórmulas, a tradição salomônica deve ser entendida como um método flexível de relação com o invisível, continuamente adaptado a diferentes contextos. Essa maleabilidade explica sua longevidade e seu poder de difusão: cabalistas judeus reelaboraram suas conjurações como parte da prática mística; sufis muçulmanos integraram selos e nomes divinos em suas práticas devocionais e mágicas; e

---

simbólico que permite a integração de tradições judaicas, herméticas e árabes em um mesmo horizonte mágico-religioso. Veja bibliografia citada nas notas anteriores.

<sup>29</sup> No cristianismo bizantino, Salomão foi visto como modelo de rei sábio e taumaturgo, cuja autoridade espiritual se estendia ao domínio sobre espíritos impuros. Homilias e coleções hagiográficas preservadas entre os Sécs. VI e IX associam o anel de Salomão (*annulus Salomonis*) ao poder de expulsar demônios, tradição que foi transmitida também ao Ocidente latino. Nos rituais de exorcismo da Igreja bizantina, fórmulas atribuídas a Salomão eram invocadas como garantias da vitória sobre forças malignas. Na Idade Média latina, essa imagem foi reforçada em grimórios como o *LIBER RAZIELIS* (compilado em Toledo no Séc. XIII) e o *CLAVICULA SALOMONIS* (Sécs. XIV–XV), que apresentavam Salomão como arquétipo do mago-exorcista. Assim, tanto no Oriente quanto no Ocidente cristão, a figura de Salomão funcionou como patrono simbólico dos exorcistas, legitimando suas práticas com base em uma autoridade bíblica reconhecida. Ver Henry Ansgar Kelly. *THE DEVIL, DEMONOLOGY, AND WITCHCRAFT*. Doubleday & Company, 1974, pp. 52–54. Ver também Joseph H. Peterson. *THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING*. Weiser, 2001, pp. 24–32.

<sup>30</sup> Joseph H. Peterson. *THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING*. Weiser, 2001, pp. 12–15.

<sup>31</sup> Na tradição salomônica, o poder mágico é inseparável do *nome sagrado* e do *selo* que o representa. No *TESTAMENTO DE SALOMÃO*, o rei obtém autoridade sobre os demônios ao escrever seus nomes, conhecer suas funções e vinculá-los pelo selo gravado em seu anel. Na literatura judaica medieval, como o *SEFER RAZIEL HA-MALAKH* e o *SEFER HA-RAZIM*, encontramos listas de nomes divinos e angelológicos que, quando inscritos em pergaminho ou pantáculos, permitiam controlar astros e espíritos. Essa lógica também permeia a magia árabe, visível no *PICATRIX* e no *SHAMS AL-MA'ARIF*, onde a escrita de caracteres, quadraturas numéricas e invocações é indispensável para animar talismãs e comunicar-se com os *djinn*. No Brasil, esse mesmo princípio sobreviveu nos patuás e *bolsas de mandinga*, com inscrições corânicas ou cabalísticas, reinterpretados como objetos de poder afro-crioulo. Esse mistério também se encontra nos pontos riscados e seus símbolos, portais de comunicação com diversos espíritos, encantados ou almas. Assim, quando na Quimbanda Exus são assentados por meio de nomes escritos, selos e sinais cabalísticos, o *kimbanda* emula o mesmo *modus operandi salomônico*: fixar e canalizar a força espiritual perigosa por meio da inscrição sagrada, transformando-a em poder controlado no ritual.

grimórios, como o CLAVICULA SALOMONIS e o LIBER RAZIELIS, sistematizaram esses elementos em método operativo. Vemos assim que a tradição salomônica não sobreviveu por inércia, mas porque funcionava como uma rede intercultural de técnicas espirituais que podiam ser apropriadas, traduzidas e ressignificadas sucessivamente.

No contexto ibérico, essa tradição se mesclou à devoção popular e à literatura mágica ligada a São Cipriano. Já desde o Séc. XVII, circulavam em Portugal e Espanha manuscritos atribuídos ao santo-feiticeiro, que reuniam orações, exorcismos e fórmulas salomônicas, transmitidos tanto em ambientes letrados quanto em práticas populares de feitiçaria. Esses materiais foram posteriormente cristalizados em impressos do Séc. XIX, dando origem às diversas edições de O LIVRO DE SÃO CIPRIANO. Herdeiro direto da tradição salomônica e cabalística, o CIPRIANO aparece, portanto, como uma síntese híbrida: revestido de linguagem devocional cristã, mas estruturado pelo mesmo repertório de selos, nomes divinos e pantáculos que encontramos nos grimórios medievais e renascentistas. Foi por esse canal que a tradição salomônica penetrou nas práticas de feitiçaria lusitana e, em seguida, nas brasileiras, servindo de elo entre o Mediterrâneo e o Atlântico.<sup>32</sup>

Na tradição fáustica, o GRIMORIUM VERUM (Séc. XVIII) é exemplo paradigmático da vertente fáustico-cipriânica: um grimório caracterizado por pactos de sangue, hierarquias demoníacas e instruções práticas para a submissão de espíritos. Ele radicaliza o motivo do *diabo pessoal* já presente no TESTAMENTO DE SALOMÃO, em que Ornias se torna espírito tutelar do rei, e antecipa a figura moderna do mago pactuado. O FAUSTO de Goethe (1749–1832), assim como o CIPRIANO ibérico, encarna esse mesmo arquétipo do conjurador que transforma sua relação com o Diabo em caminho de acesso ao saber oculto. Assim, entre Salomão, Cipriano, Fausto e o GRIMORIUM VERUM, delinea-se uma tradição contínua em que o pacto com espíritos demoníacos é o núcleo da prática mágica.

Quando essa tradição ibérica fáustica-cipriânica chegou ao Atlântico, encontrou-se com outra vertente igualmente salomônica: a africana, trazida pelos escravizados muçulmanos, especialmente *malês* e *mandingas*. Esses já praticavam formas de magia árabe-salomônica por meio de *bolsas de mandinga*, patuás e orações corânicas inscritas. O processo, portanto, não foi um simples *encontro*, mas uma verdadeira fusão no espaço atlântico. Dessa síntese de duas correntes convergentes — a ibérica (grimórios, CIPRIANO, VERUM) e a africana (*mandinga*, patuás, práticas islâmicas) — nasceu a Quimbanda crioula, expressão original do *Ocultismo* brasileiro, que

---

<sup>32</sup> A tradição salomônica não chegou ao Brasil apenas por via africana ou árabe, mas também pelo canal ibérico, mediado pela literatura mágica popular que combinava elementos salomônicos, cabalísticos e demonológicos. Entre os Sécs. XVI e XVIII, textos como o CLAVICULA SALOMONIS e o LIBER RAZIELIS circularam amplamente na Península Ibérica, muitas vezes traduzidos ou adaptados em português e castelhano, sendo absorvidos em coletâneas de feitiçaria popular. Nesse processo, a figura de São Cipriano — o santo-feiticeiro convertido, associado à tradição de pactos diabólicos — tornou-se uma das encarnações ibéricas da magia salomônica, transmitida através do célebre O LIVRO DE SÃO CIPRIANO. Paralelamente, a recepção da lenda de Fausto, que pactua com Mefistófeles em moldes muito semelhantes ao TESTAMENTO DE SALOMÃO (onde Ornias se torna o *diabo pessoal* de Salomão), acrescentou uma camada fáustica à feitiçaria ibérica. Essa vertente encontrou expressão paradigmática em grimórios como o GRIMORIUM VERUM (publicado no Séc. XVIII, mas baseado em tradições anteriores), cuja estrutura de pactos, selos e hierarquias demoníacas tipifica a fusão entre modelos salomônicos, fáusticos e cipriânicos. Essas três correntes mágico-culturais — a salomônica, a cipriânica e a fáustica — foram transportadas ao Brasil no período colonial, compondo um *substrato salomônico-ibérico* que, ao encontrar-se com as culturas africanas e indígenas, ajudou a estruturar a Quimbanda como expressão crioula do *Ocultismo* moderno no Sul global. Ver José Leitão. THE BOOK OF ST. CYPRIAN: THE SORCERER'S TREASURE. Hadean Press, 2014. Ver também José Leitão. CLEARING THE WATERS: A MONOGRAPH ON SAINT CYPRIAN DIVINATION FROM THE 17TH TO THE 19TH CENTURY. Hadean Press, 2022. Ver Fernando Liguori. DAEMONIUM: CURSO DE FILOSOFIA OCULTA. Clube de Autores, 2019. Ver também Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA. Clube de Autores, 2022. Ver também E. M. Butler. RITUAL MAGIC. Pennsylvania University Press, 2002.

reatualiza o mesmo repertório salomônico de pactos, selos e nomes sagrados em chave afro-diaspórica.

Assim, a tradição salomônica não se restringe ao Oriente Médio, mas foi amplamente mediterrânica e, depois, atlântica. Sua difusão acompanhou a própria expansão das religiões abraâmicas, sendo continuamente reinterpretada por diferentes comunidades.

## SEÇÃO . I V . A CONSOLIDAÇÃO ISLÂMICA DE SULAYMÂN

No Islã, Salomão (Sulaymân) é reconhecido como profeta e rei dotado de poderes extraordinários, concedidos por Allah. O ALCORÃO descreve-o como soberano dos ventos, capaz de compreender a linguagem dos pássaros e senhor dos *jinn* (espíritos invisíveis). Essa imagem encontra-se particularmente desenvolvida na *Sura* 27:15–44, que narra o episódio da Rainha de Sabá, e na *Sura* 34:12–14, que relata o domínio de Sulaymân sobre as forças da natureza.

A associação de Sulaymân ao controle dos *jinn* legitima no Islã medieval a relação entre profecia e a *ciência dos segredos* (*ilm al-ghayb*). Os tratados de magia islâmica (*sihr*) frequentemente evocam o anel de Sulaymân (*khâtam Sulaymân*) como fonte da autoridade espiritual que lhe permitia subjugar criaturas invisíveis. Essa narrativa funcionou como ponto de articulação entre teologia, exorcismo e práticas mágicas.<sup>33</sup>

A literatura islâmica medieval multiplicou histórias sobre Sulaymân como patrono de magos e exorcistas. Em crônicas e coleções de *hadith*,<sup>34</sup> ele aparece como guardião de um *livro de segredos* transmitido por anjos, contendo fórmulas e nomes divinos que lhe davam acesso ao mundo espiritual. Essa tradição ecoa a ideia do SEFER RAZIEL HA-MALAKH judaico, mas foi islamizada no contexto árabe.<sup>35</sup>

Um dos principais herdeiros dessa tradição é o místico sufi Aḥmad al-Būnī (m. 1225), autor do célebre SHAMS AL-MA‘ĀRIF AL-KUBRĀ (*O Sol do Conhecimento*). Al-Būnī sistematizou práticas de evocação de anjos e *jinn* através de quadraturas mágicas,

---

<sup>33</sup> Henry Ansgar Kelly. THE DEVIL, DEMONOLOGY, AND WITCHCRAFT. Doubleday & Company, 1974, pp. 52–54.

<sup>34</sup> As crônicas (*ta’rikh*) e as coleções de *hadith* (tradições proféticas) foram dois dos principais gêneros literários da civilização islâmica medieval. As crônicas históricas, como as de al-Ṭabarī (839–923) em sua TA’RĪKH AL-RUSUL WA-L-MULŪK (*História dos Profetas e Reis*), frequentemente inseriam narrativas lendárias sobre figuras bíblicas, incluindo Sulaymân, associando-o ao governo sobre os *jinn* e ao domínio de forças cósmicas. Já as coleções de *hadith* — ditos e feitos atribuídos ao Profeta Muḥammad —, preservadas por compiladores como al-Bukhārī (810–870) e Muslim ibn al-Ḥajjāj (821–875), abordavam a existência dos *jinn*, sua interação com os humanos e a legitimidade do recurso a orações e fórmulas reveladas para proteção contra eles. Embora não dediquem seções específicas a Sulaymân, a tradição islâmica transmitida por esses textos reforçou a ideia de que o profeta-rei era paradigma de controle espiritual, integrando narrativas populares, exegéticas e mágicas.

Além das crônicas históricas e das coleções canônicas de *hadith*, os comentários corânicos clássicos (*tafsīr*) também desempenharam papel fundamental na construção do imaginário islâmico sobre Sulaymân e os *jinn*. Um dos mais influentes foi o de al-Tha’labī (m. 1035), autor do QIṢAṢ AL-ANBIYĀ’ (*Histórias dos Profetas*), que ampliou passagens corânicas com narrativas lendárias, detalhando, por exemplo, como Sulaymân recebia notícias trazidas pelo vento, controlava legiões de *jinn* trabalhadores e possuía um trono feito de cobre e pedras preciosas. Essas tradições exegéticas, ao circular em versões populares e manuscritos amplamente copiados, aproximaram Sulaymân da figura de um mago-rei, consolidando sua imagem como *patrono das ciências ocultas*. Esse processo foi crucial para a legitimação da literatura mágica árabe — do PICATRIX ao SHAMS AL-MA‘ĀRIF —, pois permitiu que práticas de invocação, selos e talismãs fossem associadas à autoridade de um profeta bíblico e corânico. Ver Gabriel Said Reynolds. THE QUR’ĀN AND ITS BIBLICAL SUBTEXT. Routledge, 2012, pp. 144–146.

<sup>35</sup> Peter Schäfer. THE JEWISH JESUS. Princeton University Press, 2014, pp. 144–146.

selos cabalísticos e invocações corânicas, sempre referindo-se a Sulaymân como modelo do mago-profeta que domina o invisível.<sup>36</sup>

Essa literatura contribuiu para o desenvolvimento de uma magia salomônica árabe, na qual não apenas os nomes divinos, mas também os selos e pantáculos eram considerados chaves para o controle espiritual. A presença de Sulaymân no Islã tornou-se o paradigma para justificar práticas mágicas sem que fossem vistas como apostasias diretas, pois estavam associadas à autoridade profética.<sup>37</sup>

Contudo, a posição do Islã em relação à magia sempre foi paradoxal. O ALCORÃO condena explicitamente os praticantes de feitiçaria (*sāḥir*), como no episódio de Harut e Marut (*Sura* 2:102). Ao mesmo tempo, reconhece a existência de poderes invisíveis e admite a possibilidade de controlá-los sob o nome de Allah. Esse duplo movimento — condenação doutrinária e prática difusa — explica a ambivalência que marcou tanto o Islã<sup>38</sup> quanto as tradições afro-brasileiras.

O imaginário popular africano apropriou essa ambiguidade. Entre povos islamizados do Sahel e da África Ocidental, como os *mandingas* e os *haussás*, Sulaymân tornou-se sinônimo de poder mágico. Seus atributos eram traduzidos em amuletos e bolsas contendo orações, inscrições corânicas e selos mágicos, conhecidos como *bolsas de mandinga*. Essas bolsas funcionavam como continuação prática da magia salomônica árabe.<sup>39</sup>

Ao lado das bolsas, difundiram-se também narrativas que associavam os muçulmanos em geral à posse de segredos ocultos. Na África, chamar alguém de *malê* ou *mandinga* significava reconhecê-lo como detentor de sabedoria mágica e religiosa. Esse rótulo foi carregado para o Brasil, onde *malê* e *muslim* tornaram-se termos quase equivalentes.<sup>40</sup>

A diáspora atlântica levou esse imaginário às Américas. Escravizados muçulmanos foram reconhecidos não apenas como religiosos distintos, mas como feiticeiros poderosos, cujos patuás e orações eram temidos e respeitados. Esse prestígio mágico derivava diretamente da associação de Sulaymân com o domínio sobre os espíritos, e foi incorporado na identidade religiosa afro-brasileira.<sup>41</sup>

No Brasil, esse legado contribuiu para a formação da Quimbanda, principalmente em suas vertentes *Malê* e *Mussurumin*, que conservam a memória da tradição islâmica. Exus associados a essas vertentes são considerados como herdeiros da autoridade de Sulaymân, capazes de manipular forças espirituais por meio de pactos, selos e oferendas. A lógica é a mesma encontrada no TESTAMENTO DE SALOMÃO e no SHAMS AL-MA'ARIF: convocar e conjurar criaturas invisíveis para colocá-las a serviço do operador.

A oscilação entre condenação oficial e prática popular dentro do Islã foi herdada no Brasil. Da mesma forma que juristas muçulmanos denunciavam o *siḥr* mas recorriam a orações salomônicas, padres e inquisidores condenavam as *bolsas de*

---

<sup>36</sup> Aḥmad al-Būnī. SHAMS AL-MA'ARIF: THE SUN OF KNOWLEDGE. Revelori Press, 2021. Ver também Aḥmad al-Būnī. SHAMS AL-MA'ARIF: TALISMANS AND MAGIC SQUARES. Ed. Tra. Johann Voldemont, 2025. Ver também Edgar Francis IV. ISLAMIC SYMBOLS AND SUFI RITUALS. ABJAD Books, 2017.

<sup>37</sup> Charles Burnett. *The Three Divisions of Arabic Magic*. Em Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki e Farouk Yahya (Eds.). ISLAMICATE OCCULT SCIENCES IN THEORY AND PRACTICE. Brill, 2021, pp. 44–47.

<sup>38</sup> Fazlur Rahman. ISLAM. University of Chicago Press, 2024, pp. 124–127.

<sup>39</sup> Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*. USP, 2008, pp. 93–95.

<sup>40</sup> João José Reis. REBELIÃO ESCRAVA NO BRASIL: A HISTÓRIA DO LEVANTE DOS MALÊS EM 1835. Companhia das Letras, 2003, pp. 150–152.

<sup>41</sup> Julieta de Andrade. CULTURA CRIOLA E LANC-PATUÁ NO NORTE DO BRASIL. Fundação Bonfiglioli, 1984, pp. 15–18.

*mandinga* enquanto a população continuava a utilizá-las. Essa duplicidade explica a persistência das práticas mágicas tanto no Mediterrâneo quanto no Atlântico.<sup>42</sup>

A tradição islâmica de Sulaymān, portanto, consolidou-se como um tronco fundamental da magia salomônica. Do ALCORÃO às *bolsas de mandinga*, do SHAMS AL-MA'ĀRIF à *Quimbanda Mussurumin*, vemos um fio ininterrupto de transmissão. Esse fio revela como a figura de Salomão ultrapassou fronteiras religiosas, sendo reinterpretada sucessivamente por judeus, muçulmanos, cristãos e afro-diaspóricos. No Brasil, essa herança salomônica árabe-islamizada tornou-se elemento essencial do *Ocultismo* crioulo da Quimbanda, em que Exu encarna o mesmo papel de mediador e guardião que Sulaymān desempenhava entre homens e espíritos.

## SEÇÃO . V .

### AL-KINDĪ & A FILOSOFIA DO RAIOS

Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (801–873), conhecido na tradição latina como Alkindus e chamado de *o filósofo dos árabes*, nasceu em Kufa e viveu em Bagdá, onde foi ativo na Casa da Sabedoria (*Bayt al-Hikma*), centro de tradução e síntese cultural do califado abássida. Formado em filosofia aristotélica, matemática, astronomia e música, destacou-se como pensador sistemático, empenhado em conciliar a filosofia grega com a revelação islâmica.<sup>43</sup>

Entre suas obras mais influentes encontra-se o tratado *DE RADIIS* (*Sobre os Raios*), preservado em tradução latina e atribuído a ele. Neste texto, al-Kindī propõe que todos os corpos emitem raios, que se propagam em linha reta e podem ser refletidos, refratados ou concentrados, influenciando outros corpos. Esses raios não são apenas físicos, mas também espirituais, de modo que todo o Cosmos participa de uma rede de emanções e influências.<sup>44</sup>

Essa teoria dos raios foi aplicada diretamente à magia talismânica. Para al-Kindī, os astros emitem raios que carregam suas virtudes; quando um talismã é confeccionado em correspondência com a posição celeste correta, ele se torna condensor dessas influências. O poder do talismã não reside em superstição, mas em uma explicação *naturalista* das forças cósmicas. Assim, a teoria deu base filosófica para práticas mágicas que antes eram vistas como marginais.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Ver José Leitão. *THE BOOK OF ST. CYPRIAN: THE SORCERER'S TREASURE*. Hadean Press, 2014. Ver também Ver José Leitão. *CLEARING THE WATERS: A MONOGRAPH ON SAINT CYPRIAN DIVINATION FROM THE 17TH TO THE 19TH CENTURY*. Hadean Press, 2022.

<sup>43</sup> Peter Adamson. *AL-KINDĪ*. Oxford University Press, 2006, pp. 3–12.

<sup>44</sup> Ibidem, pp. 115–120. A teoria dos *raios* em al-Kindī, segundo a qual todo corpo emite emanções que afetam os demais, dialoga estreitamente com a noção de *sympátheia* em Plotino, para quem o Cosmos é um organismo vivo articulado por correspondências entre todas as suas partes (ENÉADAS IV.4.40). Essa mesma lógica foi reconhecida por Antoine Faivre como o primeiro elemento constitutivo da forma de pensamento da ESOTÉRICA, i.e. a *lei das correspondências*, fundamento do que ele denominou *esoterismo ocidental*. Assim, o *DE RADIIS* pode ser lido como um elo histórico entre a metafísica do platonismo místico e teúrgico, e a sistematização moderna do esoterismo. Ver Antoine Faivre. *THEOSOPHY, IMAGINATION, TRADITION. STUDIES IN WESTERN ESOTERICISM*. State University of New York Press, 2000. Ver também Antoine Faivre. *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*. State University of New York Press, 1994. Ver também Wouter J. Hanegraaff. *ESOTERICISM IN THE WESTERN CULTURE: COUNTER-NORMATIVITY AND REJECTED KNOWLEDGE*. Boomsbury, 2025.

<sup>45</sup> David Pingree. *Al-Kindī on Judicial Astrology*. Em *ARABIC SCIENCES AND PHILOSOPHY*, Vol. 3. Cambridge University Press, 1973, pp. 77–117. As práticas mágicas que receberam fundamentação teórica a partir do *DE RADIIS* já eram, em seu tempo, alvo de suspeita e rejeição. No mundo islâmico medieval, apesar da valorização da astronomia e da matemática, práticas como a magia talismânica, a astrologia judiciária e a necromancia eram frequentemente condenadas pelos teólogos, sendo associadas à superstição ou à idolatria (cf. Pingree *op. cit.*). O mesmo se observa na cristandade latina, onde a escolástica distinguiu entre astrologia natural e astrologia judiciária, sendo

Esse enquadramento racional permitiu reinterpretar a tradição salomônica. O anel de Salomão, com seus selos, não teria poder apenas porque inscrito com nomes divinos, mas porque funcionaria como dispositivo que condensa e direciona raios astrais. Assim, práticas de evocação e controle de espíritos puderam ser explicadas em chave filosófico-natural, legitimando a magia como parte da filosofia peripatética e do platonismo místico e teúrgico.<sup>46</sup>

A recepção latina de al-Kindī foi ampla. O *DE RADIIIS* circulou em traduções feitas em Toledo no Séc. XII, sendo citado por autores como Roger Bacon (1219–1292) e Guilherme de Auvergne (1180–1249). Nessas obras, a teoria dos raios justificava tanto a eficácia de talismãs quanto de exorcismos, fundindo explicações filosóficas e teológicas. O pensamento de al-Kindī, portanto, foi uma das bases para a legitimação da tradição salomônica na Europa medieval.<sup>47</sup>

Ao mesmo tempo, essa teoria foi absorvida pelos árabes em textos como o *PI-CATRIX*, que descreve minuciosamente a confecção de imagens e talismãs segundo a emissão de raios astrais. Nesse contexto, a filosofia dos raios de al-Kindī tornou-se a ponte entre a cosmologia hermética e a prática mágica árabe, articulando filosofia e teurgia em um mesmo horizonte.

Essa concepção irradiatória ecoou também no sufismo, onde a ideia de luz espiritual (*nūr*) foi associada a emanções divinas que perpassam toda a criação. Embora distinta em terminologia, a filosofia dos raios dialogava com concepções místicas de transmissão da luz, reforçando a ideia de um Cosmos vivo e permeado por fluxos sutis.<sup>48</sup>

Quando essas ideias penetraram na África islâmica, foram traduzidas em práticas concretas, como a produção de *bolsas de mandinga*. Nessas bolsas, inscrições corânicas e símbolos cabalísticos eram vistos como pontos de condensação de forças, exatamente como os talismãs descritos por al-Kindī. A filosofia irradiatória foi assim africanizada e tornada parte de uma cultura popular de proteção e poder.<sup>49</sup>

A diáspora atlântica levou essa lógica para o Brasil. Os patuás afro-brasileiros incorporaram não apenas rezas católicas e fragmentos bíblicos, mas também a ideia islâmica de que a escrita e os sinais possuem irradiação espiritual. Assim, cada elemento do patuá atua como um *raio* condensado em papel, pano e couro, prolongando no Atlântico afro-diaspórico o modelo de al-Kindī.<sup>50</sup>

Na Quimbanda, esse princípio encontra-se presente na estrutura do assentamento. O *okutá* de Exu — pedra consagrada<sup>51</sup> — é visto como condensador fluídico

---

esta última condenada como superstição e heresia (cf. Thorndike *op. cit.*). A magia, ainda que praticada em cortes e universidades, foi majoritariamente relegada à margem das instituições legítimas de saber.

Essa marginalização não é exclusiva do contexto medieval. Em múltiplas culturas, o feiticeiro ocupa lugar ambíguo, ao mesmo tempo procurado e temido. Entre os *yorúbás*, o *ajé* (feiticeiro) é reconhecido por seu poder, mas visto como figura perigosa; entre os bantos, o *ndoki* é respeitado e temido como aquele que manipula forças ocultas. No Brasil, a Quimbanda herdou esse estigma. Desde sua formação, seus praticantes são perseguidos pela *inquisição social*, criminalizados e marginalizados, vistos como agentes de feitiçaria perigosa, enquanto, paradoxalmente, também são procurados por autoridades, elites e populares em busca de cura, proteção ou vingança. Universalmente, portanto, o feiticeiro nunca foi bem-visto: sua posição é a de quem opera nas fronteiras, desafiando as normas dominantes, mas por isso mesmo preserva a chama de um saber que não se deixou domesticar.

<sup>46</sup> CHARLES BURNETT. *ARABIC INTO LATIN IN THE MIDDLE AGES*. Routledge, 2009, pp. 45–49.

<sup>47</sup> Lynn Thorndike. *A HISTORY OF MAGIC AND EXPERIMENTAL SCIENCE*. Vol. I. Anson Street Press, 2025, pp. 235–240.

<sup>48</sup> Annemarie Schimmel. *MYSTICAL DIMENSIONS OF ISLAM*. University of North Carolina Press, 2011, pp. 61–63.

<sup>49</sup> Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*. USP, 2008, pp. 93–95.

<sup>50</sup> Julieta de Andrade. *CULTURA CRIOLA E LANC-PATUÁ NO NORTE DO BRASIL*. Fundação Bonfiglioli, 1984, pp. 43–47.

<sup>51</sup> O *okutá* é a pedra consagrada que constitui o núcleo material de um assentamento de Exu, sendo considerado na tradição afro-brasileira como *morada da divindade*. O termo provém do *yorúbá okuta* (pedra), e designa não uma pedra qualquer, mas aquela que, após rituais específicos de consagração, passa a ser o ponto de fixação da energia espiritual da divindade. A pedra recebe sacrifícios, libações e oferendas, tornando-se condensador

de forças espirituais ancestrais, irradiando poder ou virtudes mágicas sobre o adepto e a comunidade. A filosofia do raio de al-Kindī ajuda a explicar academicamente essa concepção: o objeto não é passivo, mas ativo, emanando fluxos espirituais tal como os astros irradiam seus raios.

Essa ponte mostra que, embora separados por séculos e continentes, a filosofia árabe e a prática afro-brasileira compartilham de uma mesma lógica: não há separação entre corpo e espírito, mas um fluxo contínuo de força mágica. Assim como para al-Kindī todo corpo irradia raios, para a Quimbanda cada elemento ritual — pedra, sangue, bebida, fumo — é fonte de emanações de fluxos mágicos que podem ser direcionados e manipulados.

A teoria dos raios de al-Kindī foi decisiva para estruturar uma visão cosmológica capaz de legitimar a magia em termos filosóficos. Sua recepção, primeiro no Islã e depois no Ocidente latino, pavimentou o caminho para a fusão de tradição salomônica, hermetismo árabe e práticas africanas. Ao chegar ao Brasil, esse saber irradiatório foi criouliizado, integrando-se na Quimbanda como uma magia de fluxos — continuidade viva da filosofia de Bagdá nas encruzilhadas afro-brasileiras.<sup>52</sup>

## SEÇÃO . VI .

### AVICENA & AS TIPOLOGIAS DAS AÇÕES MÁGICAS

Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā, conhecido no Ocidente como Avicena (980–1037), nasceu em Afshana, próximo a Bucara (atual Uzbequistão), e morreu em Hamadā (Irã). Foi médico, filósofo e cientista, autor de mais de 200 tratados, dos quais se destacam o KITĀB AL-SHIFĀ’ (*O Livro da Cura*) e o AL-QĀNŪN FĪ AL-ṬIBB (*O Cânone da Medicina*). Considerado herdeiro de Aristóteles, do platonismo místico e teúrgico, e da tradição islâmica, Avicena desempenhou papel central na sistematização da filosofia e das ciências naturais no Islã medieval.<sup>53</sup>

Entre seus escritos menores, a RISĀLA FĪ AL-FĪ’L WA-L-INFI’ĀL (*Epístola sobre a ação e a paixão*) apresenta uma tipologia das interações naturais. Avicena classificou todos os fenômenos em quatro categorias: psíquico sobre psíquico, psíquico sobre corpo, corpo sobre psíquico e corpo sobre corpo.<sup>54</sup> Essa divisão pretendia explicar

---

fluídico das forças mágicas (*āṣe*) que conectam o visível e o invisível. Na Quimbanda, o *okutá* de Exu é compreendido como *pedra viva*, irradiando poder espiritual e funcionando como eixo material de comunicação entre o adepto e a divindade. Assim, o *okutá* desempenha função análoga à de um talismã salomônico na tradição árabe: ambos são objetos materiais investidos de inscrições mágicas, sacrifícios ou nomes sagrados que concentram e emanam forças invisíveis.

<sup>52</sup> A filosofia dos raios de al-Kindī, segundo a qual todos os corpos emitem influências que se propagam e afetam outros corpos, pode ser frutiferamente comparada à noção banto de força vital (*moyo*). Na metafísica africana descrita por Placide Tempels (1906–1977) em *A FILOSOFIA BANTU* (Vozes, 2025, pp. 45–50), todo ser — mineral, vegetal, animal ou humano — é portador de uma energia vital que se irradia em fluxos dinâmicos. Para Tempels, a realidade é tecida por forças em interação, não por substâncias isoladas, e a eficácia ritual depende da capacidade de concentrar e redirecionar essas forças.

Essa correspondência estrutural mostra como tradições distintas convergiram em um mesmo paradigma irradiatório: em Bagdá, al-Kindī explicava talismãs como condensadores fluídicos de raios astrais; na África Central, sacerdotes banto concebiam pedras, ossos e objetos rituais como veículos de *moyo*. Ambas as cosmologias sustentam que o mundo invisível é acessível por meio da manipulação material de forças que emanam força mágica continuamente. Ao chegar ao Brasil, esse encontro conceitual se cristalizou na Quimbanda, onde o *okutá* de Exu funciona como condensador fluídico de forças mágicas, exatamente como um talismã árabe canaliza raios astrais.

<sup>53</sup> Dimitri Gutas. *AVICENNA AND THE ARISTOTELIAN TRADITION*. Brill, 2014, pp. 15–19.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 33–39.

tanto fenômenos psicológicos quanto físicos, oferecendo uma visão integrada do Cosmos.

A primeira categoria, *psíquico sobre psíquico*, refere-se à ação de uma alma sobre outra. Para Avicena, isso explica fenômenos como telepatia, sonhos e visões proféticas, nos quais uma mente pode impressionar outra sem contato físico. Essa noção deu fundamento filosófico às práticas de magia mental<sup>55</sup> ou espiritual, como encantamentos e bênçãos, que mais tarde se tornaria a psicurgia<sup>56</sup> do *Ocultismo* francês.<sup>57</sup>

A segunda categoria, *psíquico sobre corpo*, descreve como a alma influencia diretamente o organismo. Isso inclui tanto processos naturais, como o crescimento do corpo humano, quanto experiências extraordinárias, como curas pela fé ou enfermidades provocadas por influência espiritual. Esse modelo legitimava a possibilidade de uma mente afetar a matéria — chave para explicar fenômenos de possessão, êxtase, cura mágica ou magnética, consagrações diversas, mas também bençãos ou maldições.<sup>58</sup>

A terceira categoria, *corpo sobre psíquico*, trata da influência que elementos materiais exercem sobre o espírito. Para Avicena, a beleza de um rosto, o perfume de uma flor ou o impacto de um veneno podem afetar as emoções e até a alma. Esse princípio explica o uso de fumigações, perfumes, animais e substâncias naturais diversas em rituais mágicos, bem como a eficácia simpática de imagens, talismãs ou qualquer fetiche carregado magicamente, mas também os sons e as cores.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Jean Michot. *Cultes, magie et intellection*. Em L'HOMME ET SON UNIVERS AU MOYEN ÂGE. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 220–222.

<sup>56</sup> Interessante que a noção de Avicena de *psíquico sobre psíquico* — a ação de uma alma sobre outra — encontrou eco na tradição ocultista europeia, sobretudo no *Ocultismo* francês do fim do Séc. XIX, que desenvolveu a ideia de *magia mental* ou *psicurgia*. Autores como Éliphas Lévi (1810–1875), descreveram a magia como *ciência das influências* exercidas pela vontade e pela imaginação sobre outros seres. Para Lévi, o magista governa espíritos e homens não apenas por ritos externos, mas pela força interior da vontade concentrada. Mais tarde, ocultistas como Papus (Gérard Encausse, 1865–1916), sistematizaram essa concepção sob o termo psicurgia (*psychurgie*), entendida como arte de operar diretamente sobre a alma por meio de correntes sutis de pensamento, oração ou magnetismo. Essa psicurgia, que unia *magnetismo animal* de Franz Anton Mesmer (1734–1815) à tradição cabalística, pode ser vista como herdeira dessa categoria de Avicena: um modelo de interação espiritual racionalizado e reinterpretado no quadro moderno do *Ocultismo* francês.

<sup>57</sup> Essa psicurgia formulada no *Ocultismo* francês, imediatamente foi incorporada de modo orgânico às ordens iniciáticas contemporâneas. A Ordem Martinista, fundada por Papus em 1891, descrevia a psicurgia como a capacidade do iniciado de projetar sua vontade e seu pensamento para atuar diretamente sobre a alma de outro ser, constituindo uma *cirurgia espiritual* destinada tanto à cura quanto ao comando. Já a Ordem Hermética da Aurora Dourada, fundada em 1888 por William Wynn Westcott (1848–1925), Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854–1918) e William Robert Woodman (1828–1891) integrava práticas de psicurgia em seus rituais de visualização astral e projeção da vontade dirigida, influenciada tanto por Lévi quanto pela tradição cabalística de Papus. Ver Israel Regardie. *THE GOLDEN DAWN: THE ORIGINAL ACCOUNT OF THE TEACHINGS, RITES AND CEREMONIES*. Llewellyn Publications, 1989, Vol. 1, pp. 112–118.

A psicurgia, portanto, pode ser considerada como herdeira moderna da categoria de Avicena de *psíquico sobre psíquico*, i.e. a ação de uma mente sobre outra, agora reinterpretada em termos de *magnetismo animal*, imaginação ativa e vontade mágica dirigida. Essa linha de transmissão — Avicena-esoterismo árabe-Lévi-Papus-Martinismo-Aurora Dourada — demonstra como um conceito filosófico medieval pode ser continuamente atualizado e ressignificado, chegando a moldar a prática ritual do *esoterismo ocidental* contemporâneo.

<sup>58</sup> Jean Michot. *Cultes, magie et intellection*. Em L'HOMME ET SON UNIVERS AU MOYEN ÂGE. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 225–226. O princípio de *psíquico sobre corpo*, em que a alma atua diretamente sobre o organismo, encontra expressão em fontes diversas, da Antiguidade ao Atlântico negro. Nos PAPIROS MÁGICOS GREGOS, compilados entre os Sécs. II a.E.C. e V d.E.C., abundam feitiços nos quais palavras, visualizações e estados de transe são usados para afetar diretamente o corpo do alvo: fórmulas de amor e desejo (PGM IV. 296–466), que visavam inflamar a paixão em uma pessoa; ritos de cura por meio da imposição de mãos e da repetição de nomes divinos (PGM VII. 429–458); e maldições (*defixiones*) que buscavam provocar doenças físicas por meio da escrita mágica e da invocação de divindades ctônicas. Ver Hans Dieter Betz. *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION*. University of Chicago Press, 1986, pp. 62–66.

<sup>59</sup> Dimitri Gutas. *AVICENNA AND THE ARISTOTELIAN TRADITION*. Brill, 2014, pp. 227–229. O princípio de *corpo sobre psíquico* encontra paralelos claros nas práticas apotropaicas tanto do mundo grego quanto da cultura árabe-islâmica. Na Grécia antiga, era comum o uso de amuletos apotropaicos — objetos destinados a afastar o mal e

A quarta categoria, *corpo sobre corpo*, refere-se às interações físicas ordinárias, como o efeito do calor sobre a água ou do remédio sobre o organismo. Contudo, Avicena inclui nesse âmbito também a alquimia, entendida como manipulação das qualidades corporais para produzir transformações. Assim, sua tipologia abrange tanto processos comuns quanto os mais esotéricos.<sup>60</sup>

Essa sistematização teve um efeito decisivo: permitiu *enquadrar a magia em categorias racionais*, evitando sua marginalização como superstição. Se todo fenômeno pode ser descrito em termos de ação e paixão entre corpo e espírito, a magia nada mais é do que o uso consciente dessas relações. Dessa forma, Avicena ofereceu à tradição salomônica uma justificativa filosófica robusta.<sup>61</sup>

O PICATRIX, compilado por Maslama al-Qurṭubī, retomou diretamente categorias de Avicena para organizar seu sistema mágico. Charles Burnett mostrou como as divisões dessas categorias aparecem implícitas no PICATRIX ao tratar de encantamentos (*nīranjāt*), talismãs e alquimia, associando cada prática a um tipo específico de interação entre espírito e corpo.<sup>62</sup>

---

influenciar o espírito humano por meio de sua forma, cor ou material. Entre os exemplos mais conhecidos estão a *gorgoneion* (cabeça da Medusa representada em medalhões e escudos), as figas (*mano fica*), as conchas e pedras gravadas com fórmulas mágicas, muitas vezes ligadas a encantamentos descritos nos PAPIROS MÁGICOS GREGOS (cf. Hans Dieter Betz. *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION*. University of Chicago Press, 1986, pp. 62–65). Esses objetos, ao serem vistos, tocados ou carregados, eram acreditados capazes de influenciar o espírito, inspirando medo, proteção ou atração. Ver Christopher A. Faraone. *TALISMANS & TROJAN HORSES: GUARDIAN STATUES IN ANCIENT GREEK MITH AND RITUAL*. Oxford University Press, 1992, pp. 55–64.

Na cultura árabe-islâmica medieval, encontramos fenômeno semelhante com os *hijāb* e *ta'wīdh* — amuletos contendo versículos corânicos, nomes divinos, letras e quadraturas mágicas. Tais amuletos, usados no corpo ou depositados em casas e locais de perigo, atuavam não apenas como símbolos de proteção, mas como objetos que emitiam influência espiritual, repercutindo diretamente no estado psíquico e emocional do portador. Essa prática foi sistematizada em manuais como o SHAMS AL-MA'ARIF AL-KUBRĀ, no qual se explicita que letras, cores e odores funcionam como veículos materiais que impactam a alma e afastam deidades maléficas. Assim, tanto entre gregos quanto entre árabes, a eficácia dos amuletos dependia da crença em uma ponte entre o *corpo material* do objeto e o espírito humano que nele se impressionava, exatamente no sentido da tipologia de Avicena. Ver Aḥmad al-Būnī. *SHAMS AL-MA'ARIF: THE SUN OF KNOWLEDGE*. Revelori Press, 2021. Ver também Aḥmad al-Būnī. *SHAMS AL-MA'ARIF: TALISMANS AND MAGIC SQUARES*. Ed. Tra. Johann Voldemont, 2025. Ver também Edgar Francis IV. *ISLAMIC SYMBOLS AND SUFI RITUALS*. ABJAD Books, 2017.

<sup>60</sup> Ibidem, pp. 33–36. A categoria *corpo sobre corpo* em Avicena reflete a influência de Aristóteles, mas também as tradições do platonismo místico, teúrgico e da alquimia, assimiladas no Islã. Em termos aristotélicos, trata-se de causas eficientes e materiais atuando sobre outras substâncias (Cf. Aristóteles. *METAFÍSICA*. Loyola, 2005, Livro V, pp. 87–94). Avicena, no entanto, amplia essa noção ao incluir nela a alquimia, concebida não como mera superstição, mas como ciência de manipulação das *qualidades corporais ocultas* (*al-khawāṣṣ*). Assim, para ele, transformar metais, produzir medicamentos ou realizar operações químicas eram variações de um mesmo princípio: a atuação de um corpo sobre outro em busca de uma nova forma. Essa visão permitiu legitimar a alquimia como disciplina filosófica e científica, integrando-a ao sistema natural de Avicena, ao invés de relegá-la ao campo da magia. Na prática, esse enquadramento tornou possível que tradições mágicas salomônicas, que utilizavam fórmulas e selos para provocar alterações materiais, fossem compreendidas como formas *altas* de conhecimento, enraizadas em uma filosofia racional da natureza. Ver Charles Burnett. *The Three Divisions of Arabic Magic*. Em Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki e Farouk Yahya (Eds.). *ISLAMICATE OCCULT SCIENCES IN THEORY AND PRACTICE*. Brill, 2021, pp. 44–50. Ver também Jean Michot. *Cultes, magie et intellection*. Em *L'HOMME ET SON UNIVERS AU MOYEN ÂGE*. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 220–230.

<sup>61</sup> Jean Michot. *Cultes, magie et intellection*. Em *L'HOMME ET SON UNIVERS AU MOYEN ÂGE*. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 230–233.

<sup>62</sup> Charles Burnett. *The Three Divisions of Arabic Magic*. Em Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki e Farouk Yahya (Eds.). *ISLAMICATE OCCULT SCIENCES IN THEORY AND PRACTICE*. Brill, 2021, pp. 46–47. O PICATRIX constitui a mais influente enciclopédia de magia astrológica do medievo islâmico, traduzida para o latim no Séc. XIII e amplamente difundida na Europa renascentista. Sua originalidade está na tentativa de sistematizar práticas mágicas diversas — encantamentos (*nīranjāt*), talismãs (*tilasmāt*), astrologia, alquimia e rituais de invocação — em uma estrutura filosófica coerente. Charles Burnett demonstrou que essa organização dialoga diretamente com categorias da psicologia de Avicena, sobretudo no que diz respeito às relações entre corpo e alma, imaginação e intelecto. Assim, cada prática mágica é correlacionada a uma forma específica de mediação entre os níveis do ser: os encantamentos operam pela força da imaginação e da palavra, os talismãs pela fixação material de influxos astrais, e a alquimia pela transmutação das qualidades naturais como reflexo da dinâmica espiritual. Essa estruturação deu ao PICATRIX um estatuto singular: não apenas manual de técnicas mágicas, mas também

Essa continuidade demonstra a ligação entre filosofia e magia ritual. Avicena não foi um mago, mas seu vocabulário conceitual foi apropriado para justificar práticas mágicas. A tradição salomônica árabe pôde assim reivindicar um status intelectual, apoiando-se em categorias filosóficas que explicavam a eficácia dos selos, dos nomes divinos e das imagens talismânicas.<sup>63</sup>

Para a África islâmica, essa tipologia ajudou a legitimar a confecção de amuletos e bolsas de *mandinga*. O impacto de orações escritas (*psíquico sobre corpo*), a força dos nomes divinos sobre o espírito (*corpo sobre psíquico*), e a ação de imagens sobre a imaginação (*corpo sobre psíquico*) encontraram respaldo em categorias racionais, permitindo a difusão dessas práticas entre muçulmanos africanos.<sup>64</sup>

Em conclusão, Avicena forneceu uma tipologia filosófica que estruturou o modo como o Islã e, posteriormente, o Ocidente latino, compreenderam a magia. Ao legitimar práticas salomônicas dentro da filosofia natural, criou-se uma ponte entre Bagdá e Toledo, entre o PICATRIX e as *bolsas de mandinga*, entre o esoterismo islâmico medieval e a Quimbanda. Essa herança demonstra que a tradição afro-brasileira não é um folclore isolado, mas parte de uma longa história de síntese entre filosofia, religião e magia.<sup>65</sup>

## SEÇÃO . VII .

### MASLAMA AL-QURṬUBĪ E O PICATRIX

Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (m. 964), intelectual andaluz, foi uma das figuras mais enigmáticas da história intelectual do Islã ocidental. Natural de Córdoba, em al-Andalus, Maslama destacou-se por sua erudição em filosofia, astrologia e esoterismo, sendo associado a círculos de *bāṭinismo* (esoterismo xiita) que valorizavam a interpretação oculta das escrituras e a transmissão de segredos iniciáticos.<sup>66</sup>

Sua obra mais famosa é o GHĀYAT AL-ḤAKĪM (*O Objetivo do Sábio*), conhecida no Ocidente como PICATRIX. Escrita originalmente em árabe, provavelmente em meados do Séc. X, a obra circulou no al-Andalus e, em 1256, foi traduzida para o castelhano por ordem de Afonso X de Castela (1221–1284). Poucos anos depois, foi vertida para o latim, o que garantiu sua difusão pela Europa medieval.

---

tratado filosófico que justificava a eficácia da magia como parte da ordem natural. Ver também Charles Burnett. *Talismans: Magic as Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts*. Em Charles Burnett (ed.). *MAGIC AND DIVINATION IN THE MIDDLE AGES: TEXTS AND TECHNIQUES IN THE ISLAMIC AND CHRISTIAN WORLDS*. Routledge, 1996, pp. 1–15.

<sup>63</sup> David Pingree. *Some of the Sources of the Ghāyat al-Ḥakīm*. Em *JOURNAL OF THE WARBURG AND COURTAULD INSTITUTES*, Vol. 43, 1980, pp. 1–15.

<sup>64</sup> Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*. USP, 2008, pp. 181–183.

<sup>65</sup> A tipologia de Avicena que distingue quatro modos de interação — psíquico sobre psíquico, psíquico sobre corpo, corpo sobre psíquico e corpo sobre corpo — pode ser entendida como uma reelaboração, em chave islâmica e platônica, da teoria aristotélica da causalidade. Em Aristóteles, toda mudança no mundo natural podia ser explicada a partir de quatro causas: *material* (a substância de que algo é feito), *formal* (a estrutura ou essência), *eficiente* (o agente que provoca a mudança) e *final* (o propósito ou fim). Avicena, ao sistematizar os modos de ação e paixão entre corpo e espírito, traduziu essa matriz aristotélica em categorias aplicáveis ao estudo da alma e da magia. O *psíquico sobre psíquico* corresponde a uma causa eficiente de ordem espiritual; o *psíquico sobre corpo* traduz a relação entre causa formal e material; o *corpo sobre psíquico* articula como as qualidades materiais afetam o sujeito; e o *corpo sobre corpo* reflete a relação direta de causa material sobre material. Essa integração entre causalidade aristotélica e dinâmica espiritual explica por que a filosofia de Avicena pôde servir de base tanto para a medicina quanto para a magia, oferecendo uma linguagem racional para justificar práticas salomônicas como encantamentos, talismãs e alquimia. Ver Dimitri Gutas. *AVICENNA AND THE ARISTOTELIAN TRADITION*. Brill, 2014.

<sup>66</sup> Maribel Fierro. *Bāṭinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī*. *STUDIA ISLAMICA* No. 84, 1996, pp. 87–112.

O PICATRIX estrutura a magia em três grandes divisões: *nīranjāt* (encantamentos e operações), *talismãs* e *alquimia*. Essa tripartição não é arbitrária, mas herda diretamente a tipologia de Avicena sobre as interações entre corpo e espírito. Os *nīranjāt* correspondem ao *psíquico sobre psíquico*; os talismãs, ao *corpo sobre psíquico*; e a alquimia, ao *corpo sobre corpo*. Assim, o PICATRIX traduz a filosofia em ritual, criando um sistema coerente e abrangente.<sup>67</sup>

Uma das características mais notáveis do PICATRIX é sua capacidade de combinar filosofia platônica (mística e teúrgica), astrologia e práticas rituais. A obra ensina como preparar imagens, realizar fumigações com substâncias específicas, escolher momentos astrais propícios e invocar inteligências celestes, sempre em uma chave que articula o visível e o invisível. David Pingree destacou que a obra funciona como *manual enciclopédico de magia natural e astral*.<sup>68</sup>

O PICATRIX também preserva elementos da tradição hermética e persa, como a divisão do céu em 36 decanatos e a crença na eficácia de imagens zodiacais associadas a deuses planetários. Essa herança demonstra a circulação de saberes entre Egito, Pérsia, Grécia e Islã medieval, todos reinterpretados em uma síntese original. É por isso que a obra foi chamada por Kevin van Bladel de *enciclopédia do esoterismo islâmico*.<sup>69</sup>

No contexto de al-Andalus, Maslama foi acusado de heresia e de vinculação com grupos esotéricos xiitas. Sua associação ao *bāṭinismo* revela que a obra não era apenas manual técnico, mas parte de um movimento intelectual que via a magia como caminho de acesso ao conhecimento oculto e à revelação espiritual. Para esses círculos, a magia não era contrária à religião, mas forma esotérica de sua realização.<sup>70</sup>

A influência do PICATRIX sobre a Europa medieval foi imensa. Traduzido para o latim, moldou o imaginário de autores como Alberto Magno (c. 1200–1280), que o citou em tratados de astrologia; Tomás de Aquino (1225–1274), que o criticou como superstição perigosa; Marsílio Ficino (1433–1499), que reinterpretou seus elementos herméticos; e Cornelius Agrippa (1486–1535), que o incorporou em sua *DE OCCULTA PHILOSOPHIA*.

O PICATRIX foi decisivo também na legitimação da magia astral na Renascença. Ficino, em Florença, baseou-se em trechos da obra para defender a influência dos astros sobre a alma humana, justificando o uso de músicas, cores e imagens como meios de canalizar essas forças. Essa apropriação explica por que a tradição salomônica pôde ser integrada à *prisca theologia* humanista.<sup>71</sup>

Do ponto de vista filosófico, o PICATRIX mostra a continuidade entre a especulação racional e a prática ritual. Enquanto Avicena ofereceu categorias, Maslama forneceu instruções práticas que aplicavam essas categorias. Assim, a obra é ponte entre filosofia e magia, entre ciência natural e esoterismo, algo que a tornava ao mesmo tempo suspeita e fascinante.

A difusão do PICATRIX não se restringiu ao mundo europeu. Muitas de suas instruções, especialmente sobre fumigações e talismãs, foram assimiladas em

---

<sup>67</sup> Charles Burnett. *The Three Divisions of Arabic Magic*. Em Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki e Farouk Yahya (Eds.). *ISLAMICATE OCCULT SCIENCES IN THEORY AND PRACTICE*. Brill, 2021.

<sup>68</sup> David Pingree. *PICATRIX: A MEDIEVAL TEATRISE ON ASTRAL MAGIC*. Pennsylvania State University Press, 2019, pp. 154–155.

<sup>69</sup> Kevin van Bladel. *THE ARABIC HERMES: FROM PAGAN SAGE TO PROPHET OF SCIENCE*. Oxford University Press, 2019, pp. 165–172.

<sup>70</sup> Ibidem, pp. 162.

<sup>71</sup> Frances Yates. *GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION*. University of Chicago Press, 1991, pp. 25–30.

contextos islâmicos africanos, aparecendo em escolas corânicas e na prática ritual dos *marabus*. Essa circulação facilitou a integração do repertório salomônico-islâmico nas *bolsas de mandinga* e em amuletos afro-islâmicos, que depois atravessariam o Atlântico.<sup>72</sup>

Maslama al-Qurṭubī, ao compor o GHĀYAT AL-ḤAKĪM, ofereceu não apenas um manual, mas uma cosmologia operativa. Sua influência atravessou fronteiras — de Córdoba a Florença, do Sahel ao Brasil — e permanece viva na Quimbanda, onde técnicas árabe-salomônicas foram ressignificadas no contexto afro-diaspórico. Assim, o PICATRIX é elo fundamental na genealogia da magia salomônica global, que culmina na experiência crioula do *Ocultismo* brasileiro.

## SEÇÃO . V I I I . IKHWĀN AL-ṢAFĀ' E A FILOSOFIA DA MAGIA

Os Ikhwān al-Ṣafā' (*Irmãos da Pureza*) foram uma fraternidade intelectual ativa em Baçorá no Séc. X, cuja identidade permanece envolta em mistério. Alguns estudiosos sugerem que se tratava de uma confraria ligada ao ismaelismo xiita, outros a veem como círculo filosófico sufi. De qualquer modo, sua obra monumental, as RASĀ'IL IKHWĀN AL-ṢAFĀ' (*Epístolas dos Irmãos da Pureza*), constitui uma enciclopédia em 52 tratados que sintetiza filosofia grega, culturas islâmicas, matemática, música, astronomia e *ciências ocultas*.<sup>73</sup>

O objetivo declarado dos Ikhwān era conduzir seus discípulos à purificação da alma por meio do conhecimento universal. Nesse programa, a magia não era relegada à superstição, mas incluída como parte da ciência mais elevada. Eles a definem como *todas as palavras e ações que encantam as almas e prendem os intelectos*, destacando sua dimensão psicológica e espiritual.<sup>74</sup>

Para os Ikhwān, a magia tinha fundamento filosófico: baseava-se na compreensão das correspondências simpáticas entre o microcosmo e o macrocosmo. O mago, ao conhecer essas relações, podia agir de modo eficaz tanto sobre a natureza quanto sobre os espíritos. Essa concepção integra o mesmo paradigma que animava a tradição salomônica: a ideia de que o universo é um sistema de forças interligadas, acessíveis por meio da palavra, do selo e do rito.

O caráter enciclopédico das RASĀ'IL legitima a magia ao colocá-la lado a lado com medicina, astrologia, música e alquimia. Assim, a magia não é vista como prática

---

<sup>72</sup> Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*. USP, 2008, pp. 93–95. Os *marabus* ou *marabouts* em francês, do árabe *murābiṭ*, i.e. *aquele que habita junto à fortaleza* ou *devoto em retiro*, são líderes religiosos, professores e místicos islâmicos da África Ocidental e do Magrebe. Tradicionalmente associados às escolas corânicas (*zāwiya*, *madraça*), os *marabus* desempenham papel central na formação espiritual e na difusão do Islã popular. Além de ensinar o ALCORÃO, são conhecidos por confeccionar amuletos e talismãs (*ḥijāb*, *ta'wīdh*), muitas vezes contendo versículos corânicos, nomes divinos, letras e terras mágicas ou quadraturas numéricas. No contexto do Sahel e da África Ocidental — em sociedades como os *mandingas*, *haussás* e *fulas* —, os *marabus* atuaram como guardiões de um Islã esotérico e prático, legitimando o uso de fórmulas mágicas para proteção, cura ou vitória em batalhas. Essa função mística e apotropaica, em que o *marabu* é ao mesmo tempo mestre, feiticeiro e intercessor, explica como práticas salomônicas descritas em obras como o PICATRIX e o SHAMS AL-MA'ARIF foram africanizadas, transformando-se em *bolsas de mandinga* que circularam intensamente no Atlântico e chegaram ao Brasil como patuás.

<sup>73</sup> Ikhwān al-Ṣafā'. RASĀ'IL. 4 Vols. Forgotten Books, 2019. Ver também Godefroid de Callatay. IKHWAN AL-SAFĀ': A BROTHERHOOD OF IDEALISTS ON THE FRINGE OF ORTHODOX ISLAM. Oneworld Academic, 2012.

<sup>74</sup> Ikhwān al-Ṣafā'. RASĀ'IL. Vol. 4. Forgotten Books, 2019, pp. 310.

marginal, mas como coroamento do saber universal. O mago é, antes de tudo, um sábio (*ḥakīm*), capaz de compreender e participar da ordem cósmica.<sup>75</sup>

Essa valorização da magia como ciência ecoa na tradição salomônica árabe. Assim como no TESTAMENTO DE SALOMÃO, em que o rei conjura espíritos por meio de nomes e selos, nos Ikhwān o operador age como mediador entre planos de existência. A diferença é que os *Irmãos da Pureza* articulam esse papel em termos filosóficos, integrando o operador à cosmologia platônica (mística e teúrgica) herdada de Plotino (204–270) e Proclo (412–485).

As RASĀ'IL tiveram ampla circulação em al-Andalus, chegando às mãos de filósofos e ocultistas hispano-árabes. Godefroid de Callataÿ mostrou como elementos da filosofia mágica dos Ikhwān foram incorporados ao PICATRIX, particularmente a ideia de que imagens e palavras atuam sobre a alma humana e podem alterar tanto seu estado psíquico quanto seu destino astrológico.<sup>76</sup>

Essa influência foi decisiva porque tornou o PICATRIX não apenas manual de técnicas, mas também tratado filosófico. A fusão entre filosofia e magia dos Ikhwān foi herdada por Maslama al-Qurṭubī e, por meio das traduções latina e castelhana, transmitida ao Ocidente cristão. Assim, a linha de transmissão se torna clara: RASĀ'IL-PICATRIX-Ficino e Agrippa-tradição esotérica europeia.

Os Ikhwān concebiam o universo como hierarquia animada, onde cada ser, do mineral ao anjo, participa da *cadeia do ser*.<sup>77</sup> Essa visão sustenta que não há ruptura entre físico e espiritual: toda matéria contém potência espiritual, e toda alma atua sobre a matéria. Essa cosmologia explica por que amuletos, fumigações e encantamentos são eficazes: são aplicações das correspondências simpáticas universais.<sup>78</sup>

Essa perspectiva ecoa na tradição afro-islâmica africana. Ao serem transmitidas para o Sahel, as ideias de que palavras e imagens atuam sobre a alma foram integradas nas práticas de *marabus* e mestres corânicos, que produziram *bolsas de*

---

<sup>75</sup> Ian Richard Netton. MUSLIM NEOPLATONISTS: AN INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF THE IKHWAN AL-SAFĀ'. Routledge, 2002, pp. 88–92.

<sup>76</sup> Godefroid de Callataÿ. *Magia en al-Andalus: Rasā'il Ijwān al-Ṣafā', Rutbat al-Ḥakīm y Ġāyat al-Ḥakīm (Picatrix)*. AL-QAṬARA, Vol. 34, No. 2, 2013, pp. 297–344.

<sup>77</sup> A expressão *cadeia do ser* designa um modelo cosmológico de origem platônico-aristotélico que descreve o universo como uma hierarquia contínua e animada, onde cada nível da realidade — Deus, anjos, astros, homens, animais, plantas e minerais — participa do mesmo princípio vital em graus diferentes de perfeição. Essa concepção, presente no TIMEU de Platão (428–348 a.E.C.) e sistematizada por Aristóteles (384–322 a.E.C.) em sua teoria das formas e causas, foi desenvolvida no platonismo místico e teúrgico de Plotino (204–270 d.E.C.) e Proclo (412–485 d.E.C.), alcançando o pensamento islâmico por meio de filósofos como al-Kindī (801–873), al-Fārābī (872–950), Avicena (980–1037) e, de modo especial, nas RASĀ'IL IKHWĀN AL-ṢAFĀ', onde a hierarquia dos seres expressa a emanação gradual do Uno e a interpenetração entre matéria e espírito. No Ocidente latino, a doutrina foi assimilada por Pseudo-Dionísio Areopagita (fl. c. 500) e consolidada na escolástica medieval, de Tomás de Aquino (1225–1274) a Dante Alighieri (1265–1321), tornando-se paradigma metafísico do *cosmos animatus*. Essa *escada de perfeições* serviu de fundamento para a filosofia natural e a magia renascentistas — em Marsilio Ficino (THEOLOGIA PLATONICA, 1482) e Giordano Bruno (DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO, 1584) —, e para a formulação moderna de Arthur O. Lovejoy em THE GREAT CHAIN OF BEING: A STUDY OF THE HISTORY OF AN IDEA (Harvard University Press, 1936), que permanece a referência clássica sobre o tema.

O termo *platônico-aristotélico* designa uma *síntese filosófica* que reúne elementos centrais das doutrinas de Platão e Aristóteles, especialmente no que se refere à estrutura do Cosmos e à relação entre espírito e matéria.

De Platão, essa visão herda a ideia de um *universo hierárquico e inteligível*, no qual todas as coisas derivam de um princípio supremo — o *Uno* ou o *Bem* — e participam, em graus diferentes, de uma realidade espiritual superior (*methexis*, participação). De Aristóteles, incorpora o conceito de *ato* e *potência*, bem como a noção de *formas substanciais* que animam a matéria e a fazem tender à perfeição.

Quando unidas, essas duas tradições produzem uma *metafísica do encadeamento contínuo do ser*: tudo o que existe é dotado de forma e finalidade, movendo-se do potencial ao atual em direção ao primeiro princípio. Essa fusão, iniciada já no período helenístico e desenvolvida por filósofos como Plotino e Tomás de Aquino, deu origem à concepção clássica do Cosmos como *cadeia viva de seres*, sem ruptura entre o físico e o espiritual — fundamento da cosmologia dos Ikhwān al-Ṣafā', da teurgia platônica e da filosofia natural renascentista.

<sup>78</sup> Seyyed Hossein Nasr. SCIENCE AND CIVILIZATION IN ISLAM. The Islamic Texts Society, 1987, pp. 61–65.

*mandinga* contendo versículos, selos e quadraturas mágicas. Vemos assim como a filosofia mágica dos Ikhwān encontrou tradução prática no cotidiano africano.<sup>79</sup>

A diáspora atlântica transportou esse repertório para o Brasil. Os patuás afro-brasileiros e as práticas da Quimbanda preservam a ideia de que imagens e palavras, quando inscritas, possuem poder direto sobre a alma e o corpo. Tal concepção corresponde exatamente ao princípio filosófico dos Ikhwān: a magia como ciência da relação entre microcosmo e macrocosmo.<sup>80</sup>

Na Quimbanda, essa herança se reflete no papel do Táta ou da Mameto, figuras que não apenas dirigem os rituais do culto, mas também funcionam como sábios que mediam o visível e o invisível. Tal como o *hakīm* dos Ikhwān, o Táta da Quimbanda combina cura, divinação e magia em um mesmo horizonte, sem dividir estritamente religião, ciência e *Ocultismo*.

Conclui-se que os Ikhwān al-Ṣafā' foram fundamentais para legitimar a magia como parte da ciência e da filosofia no Islã medieval. Sua enciclopédia demonstra que a tradição salomônica não se limita ao ritual, mas também integra reflexão cosmológica profunda.<sup>81</sup> Essa herança, reelaborada em al-Andalus, transmitida à África e recriada no Brasil, mostra a Quimbanda como continuação crioula dessa filosofia da magia, onde o saber é sempre síntese entre palavra, imagem e espírito.

## SEÇÃO . I X .

### ROGER BACON & A TRADIÇÃO LATINA

O franciscano inglês Roger Bacon (1219–1292), nascido em Ilchester, Somerset, foi um dos primeiros intelectuais europeus a assimilar de modo sistemático o legado filosófico e mágico do Islã medieval. Educado em Oxford e Paris, destacou-se pela defesa de uma filosofia experimental que unisse teologia, filosofia natural e *ciências ocultas*, em oposição ao ensino meramente escolástico. Sua vida foi marcada por tensões com as autoridades eclesiásticas, refletindo a ambiguidade da recepção da magia no Ocidente.<sup>82</sup>

A obra mais ambiciosa de Bacon é o *OPUS MAIUS* de 1267, escrito a pedido do Papa Clemente IV (1190–1268). Nela, Bacon defendeu que o currículo do sábio

---

<sup>79</sup> Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*. USP, 2008, pp. 93–95.

<sup>80</sup> Julieta de Andrade. *CULTURA CRIOLA E LANC-PATUÁ NO NORTE DO BRASIL*. Fundação Bonfiglioli, 1984, pp. 43–47.

<sup>81</sup> A concepção dos Ikhwān de que a *magia é ciência da alma* encontrou continuidade direta no Renascimento europeu. Marsilio Ficino (1433–1499), em *DE VITA COELITUS COMPARANDA* (1489), descreveu a magia natural como *ciência das influências astrais sobre o espírito humano*, propondo o uso de músicas, perfumes e imagens para ajustar o microcosmo ao macrocosmo. Já Giordano Bruno (1548–1600), em *DE VINCULIS IN GENERE* (1590), radicalizou esse princípio ao definir a magia como *ciência dos vínculos (vincula) que unem as almas*, sustentando que o mago atua sobre a imaginação e os afetos para transformar consciências. Tal como nos Ikhwān, a magia é vista não como superstição, mas como filosofia operativa, confirmando uma linha de transmissão conceitual que vai de Baçorá e Córdoba até Florença e Nápoles.

Assim como os Ikhwān, que legitimavam a magia como ciência filosófica do espírito, Ficino e Bruno entendiam o mago como sábio universal que participa da ordem cósmica e conhece os mecanismos pelos quais a alma é afetada. Essa linha de transmissão mostra como o paradigma islâmico de *ciência da alma* foi absorvido e transformado em paradigma humanista na Renascença, criando uma ponte conceitual entre o Islã medieval e o esoterismo europeu moderno. Ver Marsilio Ficino. *THREE BOOKS ON LIFE*. Carol V. Kaske e John R. Clark (trad.). *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, 1989, pp. 243–250. Ver também Giordano Bruno. *CAUSE, PRINCIPLE AND UNITY: AND ESSAYS ON MAGIC*. Richard J. Blackwell (trad.). Cambridge University Press, 1998, pp. 105–110. Ver também Frances Yates. *GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION*. University of Chicago Press, 1991, pp. 150–155.

<sup>82</sup> Nicola Polloni (Ed.). *THE PHILOSOPHY AND SCIENCE OF ROGER BACON: STUDIES IN HONOUR OF JEREMIAH HACKETT*. Routledge, 2023, pp. 15–20. Ver também Nicola Polloni (Ed.). *THE SCIENCES OF ROGER BACON'S OPUS MAIUS*. Routledge, 2025, pp. 33–37.

deveria incluir não apenas filosofia e teologia, mas também alquimia, astrologia e magia natural. Para ele, a magia acrescentava prática à teoria, transformando-se no ápice da educação. A verdadeira sabedoria, sustentava, exigia conhecer as causas ocultas que regem a natureza.<sup>83</sup>

Bacon conhecia traduções latinas de obras árabes, como o PICATRIX, de Maslama al-Qurtubī, além de tratados de al-Kindī e Avicena. Através dessas leituras, ele assimilou a filosofia dos raios e as tipologias de ação entre corpo e espírito. Assim, o franciscano tornou-se mediador entre a tradição mágica árabe-salomônica e o Ocidente latino, traduzindo em chave cristã conceitos originalmente islâmicos.<sup>84</sup>

A defesa da magia em Bacon estava fundamentada na ideia de que o mago, por meio da observação astrológica e da manipulação de causas naturais, podia produzir efeitos extraordinários. Essa perspectiva retomava o modelo salomônico de controle de espíritos, mas reinterpretado como ciência natural. O mago, para Bacon, era filósofo que compreendia as forças ocultas da criação, não um supersticioso.<sup>85</sup>

Essa legitimação foi decisiva. Ao apresentar a magia como parte da filosofia natural, Bacon antecipou visões que seriam desenvolvidas por Cornelius Agrippa (1486–1535) em seu DE OCCULTA PHILOSOPHIA de 1533 e por Giordano Bruno (1548–1600) em seus tratados sobre magia dos vínculos. Ambos encontraram em Bacon uma autoridade medieval que já conciliava filosofia, teologia e *ciências ocultas* em uma síntese coerente.<sup>86</sup>

A posição de Bacon não era isolada. Outros pensadores latinos, como Guilherme de Auvergne (1180–1249) e Alberto Magno (1200–1280), também buscaram integrar a magia natural ao ensino filosófico. No entanto, Bacon se destacou pela clareza com que via a alquimia e a astrologia como disciplinas indispensáveis à formação do sábio. Nisso, seguia de perto a tradição árabe que reconhecia a magia como ciência.

Em sua obra, Bacon deixou claro que a condenação eclesiástica à magia derivava mais de ignorância que de erro intrínseco. Ele via na astrologia e na alquimia instrumentos para compreender a providência divina e para curar enfermidades, construir instrumentos óticos e manipular forças naturais em benefício da humanidade. Essa visão aproxima-o da tradição salomônica, na qual o domínio sobre os espíritos era legitimado como ciência concedida por Deus.

É importante notar que, apesar de sua defesa da magia, Bacon manteve-se franciscano e ortodoxo em suas convicções religiosas. Para ele, a verdadeira magia era dom divino, não pacto diabólico. Essa distinção ecoa as ambivalências do Islã medieval, no qual a magia era condenada em princípio, mas praticada sob a autoridade de Sulaymān (Salomão). Assim, Bacon cristianizou uma estrutura conceitual originalmente árabe-islâmica.

O papel de Bacon foi crucial na transmissão da tradição salomônica árabe para a Europa latina. Ele contribuiu para legitimar práticas talismânicas e astrológicas, fornecendo linguagem filosófica para sua defesa. Sua obra ajudou a pavimentar o caminho para a circulação de grimórios europeus que incorporaram materiais árabes, como a CLAVICULA SALOMONIS e o LIBER RAZIELIS.<sup>87</sup>

Essa herança chegou à Península Ibérica, onde se fundiu com tradições populares de feitiçaria. O LIVRO DE SÃO CIPRIANO, por exemplo, que circulou em manuscritos

<sup>83</sup> Nicola Polloni (ed.). THE SCIENCES OF ROGER BACON'S OPUS MAIUS. Routledge, 2025, pp. 59–72.

<sup>84</sup> Lynn Thorndike. A HISTORY OF MAGIC AND EXPERIMENTAL SCIENCE. Vol. I. Anson Street Press, 2025, pp. 132–156.

<sup>85</sup> Ibidem, pp. 195–200.

<sup>86</sup> Frances Yates. GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION. University of Chicago Press, 1991, pp. 180–185.

<sup>87</sup> Lynn Thorndike. A HISTORY OF MAGIC AND EXPERIMENTAL SCIENCE. Vol. I. Anson Street Press, 2025, pp. 198–199.

nos Sécs. XVII e XVIII e foi impresso no XIX, carrega ecos do pensamento de Bacon ao integrar astrologia, exorcismos e talismãs. A presença de estruturas conceituais inspiradas em Bacon é perceptível nas instruções sobre sinais, pantáculos e nomes divinos.<sup>88</sup>

No Brasil, esses grimórios trazidos por colonizadores portugueses e outros imigrantes europeus como franceses e italianos, foram amplamente utilizados em práticas populares. Nas encruzilhadas da cultura afro-brasileira, elementos europeus, islâmicos e africanos se fundiram. A Quimbanda herdou, assim, uma tradição já europeia de magia salomônica, na qual princípios árabes transmitidos por Bacon e pelo PICATRIX foram reinterpretados em chave crioula.<sup>89</sup>

Roger Bacon representa, assim, elo essencial na genealogia da magia ocidental. Ao importar e legitimar saberes árabes, ele transformou a magia em disciplina filosófica, abrindo caminho para Agrippa, Bruno e, indiretamente, para os grimórios ibéricos que desembocaram no Brasil. A Quimbanda, ao assimilar esse repertório europeu, continua uma tradição cuja raiz remonta ao Islã medieval e ao franciscano inglês que ousou afirmar: a magia é o ápice da educação.<sup>90</sup>

## SEÇÃO . X .

### TALISMÃS & A ARTE DA IMAGEM

A cultura talismânica no Islã medieval recebeu contribuições decisivas de Thābit ibn Qurra (826–901), matemático, astrônomo e tradutor de origem sabeia, nascido em Harrã. Em sua obra *DE IMAGINIBUS*, Thābit descreveu o modo de infundir espírito em imagens mediante operações rituais e astrológicas. A célebre frase atribuída a ele — *nenhum corpo tem vida sem espírito* — tornou-se lema da arte talismânica, indicando que a eficácia mágica depende da presença de uma força vital condensada no objeto.<sup>91</sup>

O processo de construção do talismã seguia um método rigoroso. Escolhiam-se os materiais adequados (metais, pedras, tecidos), moldavam-se figuras apropriadas (animais, pessoas, símbolos geométricos), observavam-se as condições astrais propícias e realizavam-se fumigações com incensos correspondentes. O objetivo era

---

<sup>88</sup> Gustav Henningsen. *The Book of Saint Cyprian and the Portuguese Inquisition*. Em *FOLKLORE*, Vol. 93, 1982, pp. 91–104.

<sup>89</sup> Humberto Maggi. *O Novo Mundo de São Cipriano*. Em *SCIENTIA DIABOLICAM*. Clube de Autores, 2019, pp. 662.

<sup>90</sup> A definição de magia como ciência natural encontra em Roger Bacon e em Cornelius Agrippa duas formulações históricas complementares. No *OPUS MAIUS*, Bacon sustentou que a magia é *a parte prática da filosofia natural*, articulando observação astrológica, alquimia e manipulação de forças ocultas como instrumentos legítimos de investigação e ação sobre o mundo. Para ele, a magia não era pacto demoníaco, mas o ápice da educação, a aplicação operativa do conhecimento concedido por Deus.

Dois séculos mais tarde, Cornelius Agrippa retomou essa herança no tratado *DE OCCULTA PHILOSOPHIA*. Agrippa define a magia como *a consumação de toda a filosofia natural*, organizada em três níveis: magia natural (ligada às forças ocultas da natureza), magia celeste (influências astrais) e magia cerimonial (invocação de nomes divinos e espíritos). Enquanto Bacon visava integrar a magia ao currículo universitário medieval, Agrippa deu-lhe forma sistemática e enciclopédica no Renascimento, consolidando a tradição salomônica em linguagem erudita. Ambos, contudo, partilhavam a mesma intuição: a magia é ciência racional das forças invisíveis, uma filosofia operativa que, longe da superstição, revela a ordem oculta do Cosmos. Ver Frances Yates. *GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION*. University of Chicago Press, 1991, pp. 178–185. Ver também Cornelius Agrippa. *TRÊS LIVROS DE FILOSOFIA OCULTA*. Madras, 2008.

<sup>91</sup> Thābit ibn Qurra. *DE IMAGINIBUS*. Charles Burnett (Trad.). Em Charles Burnett & Gideon Bohak (Eds.). *A Judaeo-Arab Version of Thābit ibn Qurra's De imaginibus*. *ISLAMIC PHILOSOPHY, SCIENCE, CULTURE, AND RELIGION*, 2012, pp. 188–194.

atrair e fixar espíritos planetários ou inteligências celestes dentro da imagem, transformando-a em instrumento de poder e mediação espiritual.<sup>92</sup>

Essa arte da imagem não surgiu isolada. Herdava práticas do hermetismo greco-egípcio, nos quais papiros mágicos descreviam rituais de animação de estátuas, e dialogava com a tradição persa dos decanatos astrais.<sup>93</sup> O Islã medieval sistematizou esse saber e lhe conferiu coerência filosófica, de modo que o talismã passou a ser entendido como ciência e não superstição.<sup>94</sup>

O PICATRIX foi o principal veículo de transmissão dessa tradição ao Ocidente latino. Ali se encontram instruções precisas para talismãs zodiacais e planetários, em que imagens de animais ou figuras humanas são animadas por meio de palavras sagradas, perfumes e alinhamentos astrais. Essa continuidade mostra como o DE IMAGINIBUS de Thābit se tornou base estrutural para o manual enciclopédico de Maslama al-Qurtubī.<sup>95</sup>

A circulação desses textos entre árabes, judeus e cristãos produziu versões híbridas. Em manuscritos judaico-árabes, encontram-se talismãs com nomes de anjos hebraicos e fórmulas corânicas. Essa fusão demonstra que a tradição salomônica — já plural em sua origem — se reconfigurava continuamente nas mãos de tradutores e praticantes.<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Charles Burnett e Gideon Bohak. *Pseudo-Ptolemy's Opus imaginum*. Em Charles Burnett & Gideon Bohak (Eds.). ISLAMIC PHILOSOPHY, SCIENCE, CULTURE, AND RELIGION. Brill, 2012, pp. 179–200).

<sup>93</sup> A arte da imagem (*ars imaginum* ou *technē eidōlopoiikē*) refere-se às práticas antigas de animação de estátuas (*telestikē*) e de teurgia imaginal,\* em que o operador, por meio de palavras, fumigações e signos astrais, infundia uma *força divina* ou *espírito* em uma figura material, tornando-a receptáculo de uma presença celeste ou *daemônica*. Essa técnica remonta ao hermetismo greco-egípcio (ou alexandrino), conforme testemunham os PAPIROS MÁGICOS GREGOS, especialmente o PGM IV (475–829) e o PGM XIII (1–343), que descrevem a *telestikē* — o rito de consagração e vivificação de imagens mediante invocações e uso de correspondências simpáticas planetárias. Tais rituais, segundo Hans Dieter Betz, combinavam práticas sacerdotais egípcias, teologia hermética e astrologia helenística, revelando um universo no qual matéria e espírito se interpenetram. Paralelamente, a tradição persa dos decanatos astrais — conjuntos de trinta e seis divindades ou inteligências intermediárias que regem os segmentos do zodíaco — influenciou profundamente a magia e a iconografia astrológica greco-romana, transmitindo-se ao hermetismo e à teurgia platônica. Essa síntese de elementos egípcios, gregos e iranianos foi posteriormente reelaborada por autores como Iâmblico de Cálcis em DE MYSTERIIS, e Proclo em IN TIMAEUM, tornando-se o fundamento da *teurgia da imagem* praticada no platonismo tardio e, mais tarde, nas correntes renascentistas da magia astral em Marsilio Ficino e Giordano Bruno. Ver Hans Dieter Betz (Ed.). THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION: INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS. University of Chicago Press, 1992. Ver também D. P. Walker. SPIRITUAL AND DEMONIC MAGIC FROM FICINO TO CAMPANELLA. Pennsylvania State University, 2003. Ver também David Pingree. *The Astrological School of Sasanian Persia*. Em JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY. Ed. 95, No. 2, 1975, pp. 189–199.

\* A expressão *teurgia imaginal* acima, designa uma forma de prática espiritual e mágica que combina a teurgia — i.e. a ação divina (*theourgia*, do grego *theos* + *ergon*) — com o uso criativo e ritualizado da imaginação (*imaginatio*), compreendida não como fantasia subjetiva, mas como *faculdade de visão espiritual*.

No platonismo teúrgico de Iâmblico, a teurgia é o conjunto de ritos pelos quais a alma se reconecta com o divino, invocando e corporificando as potências celestes no mundo material. A dimensão *imaginal* dessa teurgia se refere à *formação interior de imagens* que servem de mediação entre o sensível e o inteligível. Ao visualizar e consagrar uma imagem (em estátua, selo, ou visão interna), o teurgo não *imagina* no sentido psicológico moderno, mas ativa o plano intermediário do ser — o *mundus imaginalis*, segundo o termo posterior de Henry Corbin (1903–1978) — onde formas espirituais assumem corpo luminoso.

Assim, a *teurgia imaginal* é o *uso ritual e contemplativo das imagens como instrumentos de presença divina*: a imagem torna-se um espelho da realidade superior, um receptáculo através do qual o espírito se manifesta. Essa concepção, presente nos PAPIROS MÁGICOS GREGOS, em Iâmblico, Proclo e na HERMÉTICA greco-egípcia, foi transmitida à magia renascentista via Marsilio Ficino e Giordano Bruno, onde a imaginação do mago é concebida como um poder capaz de conectar mente e Cosmos.

Em síntese, a *teurgia imaginal* é a arte de *fazer descer o divino pela imagem* — tanto a imagem externa (ícone, estátua, figura) quanto a imagem interior (visão contemplativa) — restituindo à imaginação seu estatuto original de *órgão de conhecimento espiritual* e de *veículo de teofania*.

<sup>94</sup> David Pingree. PICATRIX: A MEDIEVAL TEATRISE ON ASTRAL MAGIC. Pennsylvania State University Press, 2019, pp. 62–65.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Gideon Bohak. ANCIENT JEWISH MAGIC: A HISTORY. Cambridge University Press, 2011, pp. 287–291.

A função do talismã era dupla: apotropaica (afastar o mal) e operativa (atrair benefícios). Podia proteger contra doenças, garantir fertilidade, trazer prosperidade ou destruir inimigos. A lógica era sempre a mesma: fixar uma força invisível em um objeto material, tornando-o portador de força mágico-espiritual. Essa concepção foi compartilhada tanto em Bagdá quanto em Toledo, no Cairo quanto em Fez.

O cristianismo latino absorveu essa tradição em grimórios como a *CLAVICULA SALOMONIS* e o *LIBER RAZIELIS*, nos quais pantáculos salomônicos reproduzem a estrutura talismânica árabe. Neles, inscrições de nomes divinos e sinais cabalísticos atuam como selos que condensam força mágico-espiritual. A influência de Thābit ibn Qurra e do *PICATRIX* é nítida nessas obras.<sup>97</sup>

Na África islâmica, os *marabus* transformaram essa ciência em prática cotidiana. As *bolsas de mandinga*, confeccionadas com couro, papéis inscritos e ervas, são herdeiras diretas da arte talismânica. O princípio é o mesmo: combinar palavra sagrada, matéria e intenção ritual para fixar uma força mágico-espiritual que protege o portador.<sup>98</sup>

No Brasil, esse repertório se traduziu nos patuás afro-brasileiros, que incorporaram não apenas orações católicas, mas também sinais cabalísticos e elementos africanos. Assim como os talismãs, eram carregados junto ao corpo, enterrados em lugares estratégicos ou ocultados em casas, sempre como receptáculos de forças espirituais.<sup>99</sup>

Uma comparação estrutural entre a ciência dos talismãs da magia salomônica árabe e a arte de corporificar espíritos em assentamentos demonstra certo tipo de continuidade: enquanto o talismã islâmico buscava atrair influências celestes e planetárias para aterrá-las na matéria, o assentamento fixa potências ctônicas e ancestrais. Ambos, porém, partem da mesma premissa salomônica: o mundo espiritual pode ser selado em matéria e, por meio dela, manipulado em benefício humano.

Conclui-se que a arte da imagem, desenvolvida por Thābit ibn Qurra e transmitida pelo *PICATRIX*, constitui elo essencial da tradição salomônica global. De Bagdá a Lisboa, de Timbuktu a Salvador da Bahia, o princípio permanece: nenhum corpo está vazio de espírito. O talismã e o assentamento são faces de uma mesma lógica: a materialização do invisível em objetos rituais que atravessam culturas e séculos, culminando na Quimbanda como expressão crioula do *Ocultismo* brasileiro.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Ver Joseph H. Peterson. *THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING*. Weiser, 2001, pp. 45–47.

<sup>98</sup> Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*. USP, 2008, pp. 93–95.

<sup>99</sup> Julieta de Andrade. *CULTURA CRIOLA E LANC-PATUÁ NO NORTE DO BRASIL*. Fundação Bonfiglioli, 1984, pp. 43–47.

<sup>100</sup> A lógica do talismã islâmico, descrita por Thābit ibn Qurra e sistematizada no *PICATRIX*, segundo a qual o espírito ou influência celeste pode ser fixado em matéria (imagem, pedra, metal, incenso), encontra paralelo direto na concepção *banto* de fixação do *nkisi*. Na cosmologia congo-angolana, o *nkisi* designa simultaneamente o espírito e o objeto material que o contém: recipientes de barro, figuras de madeira cravejadas de pregos (*nkondi*), pedras ou búzios consagrados. O *nkisi* é preparado por meio de combinações de ervas, minerais, partes animais e palavras sagradas, que infundem nele o poder espiritual (*bilongo*). Assim como o talismã árabe, ele é veículo de forças invisíveis que agem sobre o corpo e a alma do indivíduo.

Para além do escopo da Quimbanda, cujo pano cosmológico deriva da cosmologia congo-angolana, essa correspondência mostra como duas tradições distintas compartilham o mesmo paradigma salomônico: o mundo espiritual pode ser materializado, selado e manipulado através de objetos consagrados. Como venho demonstrando em inúmeros artigos da *Revista Nganga*, as técnicas de feitiçaria são universais, mudando pouca coisa de cultura para cultura.

No Brasil, a Quimbanda herdou tanto o princípio árabe (patuás e bolsas de mandinga como talismãs) quanto o *banto* (*nkisi* como corpo de espírito), sintetizando-os nos assentamentos de Exu e nos fundamentos de arte talismânica. O Exu assentado é, portanto, talismã vivo e *nkisi* ao mesmo tempo — condensador e irradiador de forças espirituais no contexto crioulo do Atlântico. Ver *Revista Nganga* Nos. 10–13.

## SEÇÃO . X I .

### NĪRANJĀT E OS ENCANTAMENTOS

O termo árabe *nīranjāt* refere-se a operações mágicas que combinam fórmulas verbais, manipulação de substâncias naturais e o uso de imagens artificiais feitas de cera, barro ou outros materiais. Essas práticas são abundantemente descritas no PICATRIX, no qual encontramos instruções para rituais de amor, ódio, submissão e proteção. Tais rituais podiam envolver cérebros de animais, sangue humano, perfumes e inscrições, aplicados em figuras, sempre acompanhados da invocação de inteligências espirituais.<sup>101</sup>

Os *nīranjāt* representam, dentro da filosofia árabe, a categoria de *espírito sobre espírito*, ou seja, operações que atuam sobre a alma humana por meio da imaginação, da memória e do desejo. Para Avicena, que sistematizou as interações entre corpo e espírito em sua *RISĀLA FĪ AL-FĪ'L WA-L-INFĪ'ĀL*, esses rituais não eram meras superstições, mas técnicas psíquicas: formas de manipular os conteúdos internos da mente para provocar paixão, medo ou submissão.<sup>102</sup>

Essa visão explica por que os *nīranjāt* eram considerados ciência legítima no Islã medieval. Diferente do que se chamou na Europa de *necromancia*, os encantamentos árabes eram fundamentados em princípios filosóficos herdados do aristotelismo e do platonismo místico e teúrgico, que entendiam o homem como microcosmo conectado ao Cosmos. Dessa forma, os rituais atuavam sobre a imaginação e as paixões, mais do que sobre os corpos, como uma teurgia psiúrgica árabe.

A eficácia dos *nīranjāt* dependia tanto da preparação material (a imagem de cera, o sangue, o perfume) quanto da concentração espiritual do operador. Essa combinação de técnica e intenção era vista como essencial. Sem a devida disposição mental, o objeto era apenas matéria; com a palavra e a concentração, tornava-se veículo de forças invisíveis.<sup>103</sup>

A tradição latina recebeu esses conceitos por meio das traduções do PICATRIX em Toledo no Séc. XIII. Assim, práticas árabes de encantamento foram incorporadas ao imaginário europeu, embora reinterpretadas como *necromancia*. Para autores cristãos, a manipulação de figuras de cera e a evocação de espíritos podiam parecer

---

<sup>101</sup> Charles Burnett. *Nīranj*. Em Agostino Paravicini Baglioni (Ed.). *NATURA, SCIENZE E SOCIETÀ MEDIEVALI*. Vol. 29. Sismel, 2021, pp. 37–66. A descrição dos *nīranjāt* no PICATRIX — operações que unem fórmulas verbais, imagens artificiais e substâncias naturais — pode ser situada no mesmo horizonte que a *telestikē* na religião graga e na teurgia platônica tardia, sobretudo em Jâmblico e Proclo. A *telestikē* consistia em *rituais de animação de estátuas*, nos quais imagens eram concebidas como corpos rituais, preparados com pedras, metais, aromas e palavras sagradas para receber a descida (*katábasis*) de um *daimôn* ou de uma Forma noética. Algis Uždavinys (1962–2010) descreveu esses ritos como *verdadeira teogonia operativa*, pois o artífice-sacerdote não fabricava uma simples escultura, mas assistia a um nascimento sacramental em que a divindade se manifestava no plano sensível. Cf. a *Revista Nganga* No. 13.

Esse mesmo princípio encontra paralelo na Quimbanda afro-brasileira, especialmente na preparação dos assentamentos de Exu. O fundamento, composto por pedras, metais, pólvora, sangue e outros elementos, é análogo à estátua teléstica: não é mero recipiente simbólico, mas um corpo real que, mediante fórmulas, sacrifícios e gestos consagrados, torna-se morada de uma força espiritual. Assim como no platonismo teúrgico se acreditava que a imagem precisava ser *aberta* para ver, ouvir e agir, também na Quimbanda o assentamento é *ativado* para que Exu responda, trabalhe e intervenha. O que os plantonistas teúrgos chamavam de descida da Forma, os *kimbandas* entendem como a *corporificação de uma linha arquetípica de trabalho*: Exu nasce no fundamento e age no mundo como presença viva. Ver *Revista Nganga* No. 13.

<sup>102</sup> Charles Burnett. *Nīranj*. Em Agostino Paravicini Baglioni (Ed.). *NATURA, SCIENZE E SOCIETÀ MEDIEVALI*. Vol. 29. Sismel, 2021, pp. 42–45.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 55–57

pactos demoníacos, quando na realidade derivavam de categorias filosóficas árabes.<sup>104</sup>

Essa recepção explica por que a arte dos encantamentos se tornou tão influente na Europa. Autores como Cornelius Agrippa, em sua *DE OCCULTA PHILOSOPHIA*, ecoaram o princípio árabe ao afirmar que o espírito humano pode atrair e ligar pessoas pelo excesso de paixão. Agrippa explicitamente concebia a imaginação como força real capaz de agir sobre outros espíritos.<sup>105</sup>

A influência dos *nīranjāt* sobre a magia renascentista foi profunda. Marsílio Ficino já havia defendido o uso de música, perfumes e imagens para influenciar o espírito; Agrippa sistematizou essas técnicas, mostrando que a Europa cristã não apenas recebeu, mas reelaborou as práticas árabes em linguagem erudita. O paradigma era o mesmo: afetar a alma por meios simbólicos e materiais (*materia magica*).<sup>106</sup>

Os *nīranjāt* também encontraram paralelo nas práticas judaicas. Amuletos hebraicos e fórmulas cabalísticas usavam letras e nomes divinos para excitar ou acalmar paixões, mostrando que a tradição salomônica já operava com os mesmos princípios. Isso reforça a ideia de que a magia árabe, judaica e cristã compartilhava uma base filosófica comum: a manipulação do psíquico pelo psíquico.<sup>107</sup>

Ao chegar à África islâmica, as práticas de encantamento foram traduzidas em contextos locais. Os *marabus* utilizavam orações corânicas e inscrições mágicas em papéis que eram inseridos em bolsas ou fixados em imagens. A função era a mesma: influenciar os pensamentos e emoções, protegendo ou dominando indivíduos.

A diáspora atlântica transportou essas técnicas para o Brasil. Entre escravizados islamizados, a ideia de que palavras e imagens podiam afetar o espírito de uma pessoa foi preservada nos patuás afro-brasileiros, onde orações, sinais e elementos materiais se combinavam para influenciar paixões, curar ou destruir inimigos.

Na Quimbanda, os paralelos são claros. Bonecos de pano, palha, farinha ou tabatinga preparados para *amarrar* ou *desamarrar* relações, defumações, banhos, óleos e perfumes para acalmar ou excitar paixões e rezas dirigidas para influenciar a mente de uma pessoa refletem a mesma lógica dos *nīranjāt*: o uso de meios materiais e espirituais para atuar diretamente sobre o psíquico. O nome disso é feitiçaria. Aqui, Exus e Pombagiras assumem o papel dos espíritos convocados, mediando a ação mágica.

Os *nīranjāt* são, portanto, elo essencial entre a filosofia árabe e a prática afro-diaspórica. Ao sistematizar a magia como *espírito sobre espírito*, Avicena e Maslama forneceram as bases que atravessaram o Mediterrâneo, foram traduzidas em grimórios europeus, africanizadas em *bolsas de mandinga* e ressurgiram nos patuás e rituais das culturas mágicas afro-diaspóricas. Essa continuidade mostra que o *Ocultismo* brasileiro é herdeiro direto de uma tradição antiga de encantamentos, na qual palavra, imagem e substância se unem para dominar as forças invisíveis.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Lynn Thorndike. *A HISTORY OF MAGIC AND EXPERIMENTAL SCIENCE*. Vol. I. Anson Street Press, 2025, pp. 201–205.

<sup>105</sup> Cornelius Agrippa. *TRÊS LIVROS DE FILOSOFIA OCULTA*. Livro I, Cap. 68. Madras, 2008.

<sup>106</sup> Frances Yates. *GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION*. University of Chicago Press, 1991, pp. 175–180.

<sup>107</sup> Gideon Bohak. *ANCIENT JEWISH MAGIC: A HISTORY*. Cambridge University Press, 2011, pp. 273–276.

<sup>108</sup> Os *nīranjāt* árabes descritos no *PICATRIX*, consistiam em operações de manipulação psíquica que usavam imagens de cera ou barro, fórmulas verbais e substâncias específicas (sangue, perfumes, ervas) para influenciar emoções como amor, ódio ou submissão. A função era atuar sobre o desejo e a memória do alvo, forçando-o a reagir conforme a intenção do operador. As técnicas e tecnologias mágicas da Quimbanda reproduzem a mesma lógica. Bonecos de pano, fotografias ou objetos pessoais do alvo são usados como suporte material, sobre os quais se aplicam fumigações, rezas, oferendas e substâncias (mel, pólvora, sangue, ervas). O objetivo é influenciar diretamente a alma do alvo, impactando suas relações, dominando sua vontade. A eficácia não é atribuída somente ao fetiche em si, mas à ação espiritual mediada por Exus e Pombagiras, que canalizam e manipulam as forças ódicas invisíveis em resposta ao ritual. Assim como nos *nīranjāt*, os trabalhos mágicos da Quimbanda

## SEÇÃO . XII .

### ALQUIMIA & A NOÇÃO DE CORPO ESPIRITUAL

A alquimia árabe foi sistematizada como uma das três divisões da magia no PICATRIX. Ao lado dos *nīranjāt* (encantamentos) e dos talismãs, a alquimia era considerada ciência da transformação da matéria, não apenas em sentido técnico, mas como expressão de uma cosmologia em que toda realidade material possui dimensão espiritual.<sup>109</sup>

Em textos atribuídos a pseudo-Rāzī (provavelmente posteriores ao médico e alquimista Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, 865–925), como o DE ALUMINIBUS ET SALIBUS, encontramos a divisão dos minerais em *corpos* e *espíritos*. Metais voláteis, como o mercúrio, eram vistos como dotados de espírito, capazes de se mover e transmutar; já metais fixos, como o chumbo e o cobre, eram apenas corpos. Essa distinção antecipava a noção de que toda matéria contém uma dimensão anímica.

Essa concepção repercute diretamente na ideia de corpo espiritual. Para os alquimistas árabes, todo objeto possuía tanto substância corpórea quanto essência sutil. O trabalho alquímico era, portanto, um processo de libertação do espírito contido na matéria, ou de sua elevação a formas mais puras. Essa noção influenciou não apenas a alquimia prática, mas também a filosofia e a mística islâmica.<sup>110</sup>

A alquimia era entendida como cosmologia aplicada. Transformar metais não era apenas um ato de utilidade, mas uma forma de imitar a obra divina. Assim, o alquimista tornava-se co-criador com Deus, participando do processo de aperfeiçoamento do Cosmos. Jean Michot demonstrou como Avicena via a alquimia como ciência natural integrada à medicina e à filosofia, legitimando-a como disciplina racional.<sup>111</sup>

Esse aspecto cosmológico aproxima a alquimia da teurgia platônica. Tal como em Jâmblico (245–325) e Proclo (412–485), a operação ritual não era apenas manipulação da matéria, mas participação na harmonia universal. A alquimia árabe herdou essa visão platônica, articulando-a com o monoteísmo islâmico: o mundo é criado por Deus, mas pode ser transformado pelo homem que conhece suas leis ocultas.<sup>112</sup>

---

combinam matéria, palavra e espírito para produzir transformação psíquica no alvo. Ambos demonstram que a tradição dos encantamentos, sistematizada na filosofia mágica árabe, encontrou continuidade e ressignificação na cultura afro-diaspórica brasileira.

<sup>109</sup> David Pingree. PICATRIX: A MEDIEVAL TEATRISE ON ASTRAL MAGIC. Pennsylvania State University Press, 2019, pp. 35–40.

<sup>110</sup> Na prática da Quimbanda, a lógica alquímica manifesta-se de forma cotidiana. Quando o *kimbanda* macera ervas para um banho mágico, o ato não é apenas preparação material, mas uma operação de transmutação: ao esmagar folhas e liberar sua seiva, entende-se que o espírito ou princípio ativo da planta é despertado e transferido para a água. Esse processo corresponde à ideia árabe de que toda matéria possui corpo e essência sutil, e que o trabalho mágico consiste em libertar a alma da substância. A água carregada da força vegetal atua, então, sobre o corpo do iniciado como veículo de purificação, cura ou abertura de caminhos.

Mircea Eliade (1907–1986) mostrou, em sua obra FERREIROS E ALQUIMISTAS (Relógio D'água Editores, sem data, pp. 49–53), que a alquimia não é apenas técnica de transmutação de metais, mas *ontologia aplicada*: toda transformação material tem valor espiritual, pois imita a obra da criação. Quando o *kimbanda* prepara um banho ou um *padê*, age como alquimista: liberta o poder latente da matéria e o reorganiza segundo uma intenção ritual. O efeito mágico não está apenas na substância, mas no *ato consciente de despertar e transferir sua força mágica vital*, operando uma mudança tanto no plano físico quanto no espiritual.

<sup>111</sup> Jean Michot. *Les sciences physiques et métaphysiques selon Avicenne*. BULLETIN DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE, No. 22, 1980, pp. 62–73.

<sup>112</sup> Algis Uždavinys. PHILOSOPHY AS A RITE OF REBIRTH. The Prometheus Trust, 2008, pp. 141–147. Ver também Algis Uždavinys. SUFISM & ANCIENT WISDOM. Arche Type, 2020.

No Ocidente latino, a alquimia árabe chegou através de traduções em Toledo e Montpellier. Obras atribuídas a al-Rāzī, Avicena e Jābir ibn Ḥayyān (721–815) foram incorporadas em manuais medievais. Roger Bacon defendia que a alquimia era parte essencial do currículo do sábio, pois unia teoria e prática, filosofia e experimento.

Essa tradição moldou a alquimia renascentista europeia. Paracelso (1493–1541) reinterpreto a alquimia como arte médica, sustentando que o corpo humano possui *arquétipos espirituais* que podem ser transformados pela química sagrada. O corpo é microcosmo, e o alquimista é médico da alma e da natureza.<sup>113</sup>

A concepção árabe de *espírito no corpo* encontra paralelo direto nas tradições africanas. Entre os povos bantos, a noção de *ntú* define que toda matéria é habitada por energia vital (*moyo*). Objetos materiais — pedras, ferro, ossos, ervas — são recipientes de força espiritual, capazes de transmitir poder quando consagrados. Essa cosmologia é homóloga à distinção árabe entre corpo e espírito nos minerais. Entre os *yorúbás* esse princípio manifesta-se no conceito de *àṣẹ*. O *àṣẹ* é a energia vital que permeia todas as coisas, acumulada em objetos materiais e transmitida por meio de ritos. Tal como na alquimia árabe, onde o mercúrio e o enxofre eram dotados de espírito, na cosmologia afro-brasileira todo elemento ritual é veículo de *àṣẹ*.

Os assentamentos de Exu na Quimbanda também funcionam como alquimias vivas. Compostos de pedras, metais, pólvora, sangue, bebidas e ervas, são preparados como recipientes que transmutam matéria em veículo de poder espiritual. O *fundamento* de Exu é, ao mesmo tempo, corpo e espírito: corpo pela materialidade dos elementos, espírito pela força que neles habita.

A comparação revela continuidade estrutural: enquanto a alquimia árabe buscava libertar o espírito oculto nos metais para elevá-los a formas mais perfeitas, a Quimbanda busca ativar o espírito latente nos elementos rituais para fazê-los veículo de Exu. Ambos partem da mesma premissa: a matéria é animada, e a operação ritual é processo de despertar e transmutação.<sup>114</sup>

Conclui-se que a noção árabe de corpo espiritual forneceu arcabouço conceitual que atravessou continentes e séculos. De Harrã a Córdoba, de Toledo a Salvador, a alquimia ensinou que não há corpo sem espírito. Essa herança sobrevive na Quimbanda, onde cada fundamento é alquimia viva, condensando no rito afro-brasileiro a antiga ciência árabe da matéria animada.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Allen Debus. *THE CHEMICAL PHILOSOPHY*. Dover Publications, 2003, pp. 95–100.

<sup>114</sup> Essa concepção — de que a matéria é animada e contém em si um princípio espiritual latente — encontra paralelo direto nos feitiços do Povo do Fogo no Reino da Terra da Quimbanda, em que o *kimbanda* desperta o espírito oculto nas pedras, rochas e cristais para torná-los veículos do poder de Exu. Tais operações seguem o mesmo princípio que norteia a alquimia árabe (*al-kīmiyā*), segundo a qual todo corpo mineral contém um *rūḥ* (espírito) e uma *nafs* (alma), devendo ser libertos pela ação do fogo para alcançar sua perfeição essencial. No contexto da Quimbanda, o rito do fogo desempenha função idêntica: é o *agente de transmutação telúrica* que desperta a potência interior da matéria, transformando o fundamento inerte — pedra, ferro, carvão, ou metal — em *assentamento vivo*, condensador fluídico de força mágica e portador do *àṣẹ* de Exu. Essa prática ecoa também a *telestikē* hermético-egípcia, descrita nos *PAPIROS MÁGICOS GREGOS* (IV, 475–829), onde a infusão do *pneuma* divino em estátuas de pedra tornava o mineral um corpo animado. Assim, o trabalho do Povo do Fogo no Reino da Terra constitui uma *teurgia mineral*: pela ação combinada do calor, do sopro e do verbo, o espírito subterrâneo da matéria é libertado e reconsagrado como força operante no feitiço. Ver Titus Burckhardt. *ALCHEMY: SCIENCE OF THE COSMOS, SCIENCE OF THE SOUL*. Fons Vitae, 2000.

<sup>115</sup> O conceito de *arqueus* em Paracelso, formulado em obras como o *PARAMIRUM* de 1531, designa forças espirituais internas ao corpo humano responsáveis pelo equilíbrio e pela saúde. Para o médico suíço, o corpo não é matéria inerte, mas um microcosmo animado por princípios sutis — como o *archeus* do estômago que governa a digestão ou o *archeus* vital que distribui energia pelo organismo. Essa concepção retoma a noção árabe de que os minerais possuem *espírito* (como o mercúrio volátil), generalizando-a para a fisiologia humana: todo corpo contém uma potência invisível que o anima e organiza. Os plantonistas (místicos e teúrgos) conceberam múltiplos *daimones* internos ao corpo, responsáveis pela saúde, pelo caráter e pela ligação da alma com a ordem

## SEÇÃO . X I I I .

### IBN KHALDŪN E A CRÍTICA À MAGIA

‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn (1332–1406) nasceu em Túnis, no seio de uma família árabe-andaluza de origem iemenita. Foi jurista, historiador, filósofo e estadista, servindo em diferentes cortes do Magrebe antes de se estabelecer no Cairo, onde se tornou juiz malikita. Sua obra monumental, a MUQADDIMAH (*Introdução à História*), escrita em 1377, tornou-se referência não apenas para a historiografia, mas também para a análise sociológica da cultura islâmica.<sup>116</sup>

Na MUQADDIMAH, Ibn Khaldūn dedica uma seção às *ciências ocultas*, que ele divide e classifica com espírito crítico. Distingue entre a astrologia natural, que descreve as influências dos astros sobre fenômenos físicos (aceitável em certa medida), a astrologia interrogativa (horária) e a geomancia, que considera especulativas e supersticiosas.<sup>117</sup>

Essa distinção revela sua filiação aristotélica e aviceniana: para ele, a observação astronômica podia ser legítima se permanecesse dentro dos limites da filosofia natural, mas a extrapolação para previsões individuais ou divinações carecia de fundamento racional. Assim, Ibn Khaldūn coloca-se na linha dos pensadores islâmicos que buscaram racionalizar o saber oculto.

Ao mesmo tempo, Ibn Khaldūn reconhece que a magia (*siḥr*) e os talismãs (*ṭalāsim*) eram práticas correntes nas sociedades islâmicas. Sua crítica não nega a eficácia: ele admite que tais operações podem produzir efeitos, mas questiona sua legitimidade religiosa e moral. Para ele, recorrer a espíritos e forças invisíveis poderia desviar os fiéis da verdadeira devoção a Deus.<sup>118</sup>

Essa ambiguidade — reconhecer a eficácia, mas condenar o uso — mostra como o esoterismo estava profundamente enraizado no cotidiano medieval. Mesmo intelectuais críticos como Ibn Khaldūn não podiam negar a presença das práticas mágicas, o que demonstra sua importância social. Sua posição reflete a tensão entre a ortodoxia religiosa e a experiência popular.

Essa atitude crítica aproxima Ibn Khaldūn de pensadores cristãos como Tomás de Aquino (1225–1274), que também admitia a possibilidade de efeitos ocultos, mas atribuí-los a causas naturais ou demoníacas, condenando-os do ponto de vista moral. Assim, vemos uma convergência entre cristianismo e Islã na tentativa de delimitar as fronteiras da magia.

A crítica de Ibn Khaldūn insere-se em seu projeto mais amplo: compreender a sociedade e suas instituições. Para ele, as práticas mágicas eram sintomas de condições sociais e espirituais específicas. Ao estudar a feitiçaria, ele não apenas a

---

cósmica. Assim, a noção paracelsista de *arqueus* pode ser lida como reinterpretação renascentista de um *continuum* que vai da tradição salomônica árabe ao platonismo antigo.

Na Quimbanda, a lógica é análoga. O assentamento de Exu não é visto como mero conjunto de objetos, mas como corpo vivo habitado por um princípio espiritual. A presença de Exu no fundamento atua como *arqueus*: distribui energia, dinamiza os rituais e garante a vitalidade da corrente mágica. Assim como Paracelso via a saúde como harmonia entre corpo e espírito, o *kimbanda* vê o assentamento como espaço onde matéria e espírito se equilibram. A comparação mostra que, apesar da distância cultural, tanto Paracelso quanto a Quimbanda compartilham a convicção de que o invisível está encarnado no corpo — seja humano ou fetiche ritual.

<sup>116</sup> Franz Rosenthal (Tra.). IBN KHALDŪN: THE MUQADDIMAH. Princeton University Press, 2015, pp. xiii–xvi.

<sup>117</sup> Ibidem, pp. 118–125.

<sup>118</sup> Ibidem, pp. 231–233.

condena, mas a analisa como fenômeno cultural. Essa postura faz dele precursor da sociologia das religiões.<sup>119</sup>

Importante notar que Ibn Khaldūn também descreve a existência de *pactos com espíritos* e o uso de fórmulas secretas transmitidas por mestres. Essa observação confirma que as tradições salomônicas, presentes no PICATRIX e no SHAMS AL-MA'ARIF, faziam parte da paisagem intelectual de seu tempo. Ainda que críticos, autores como Ibn Khaldūn testemunham a difusão dessas práticas.

A posição de Ibn Khaldūn ecoa de forma notável na América colonial. Autoridades portuguesas e espanholas perseguiram curandeiros, pajés e feiticeiros, ao mesmo tempo em que a população continuava a recorrer a eles. A mesma ambivalência descrita no Islã medieval reaparece no Brasil: condenação oficial e dependência prática.<sup>120</sup>

No contexto afro-brasileiro, essa ambivalência foi ainda mais intensa. As tecnologias mágicas como *bolsas de mandinga*, os patuás e os diversos fetiches de culto eram criminalizados como feitiçaria, mas amplamente usados como proteção. Assim como no Magrebe do Séc. XIV, a magia se manteve como *conhecimento subterrâneo*, necessário à sobrevivência e identidade cultural.

Essa dinâmica confirma a tese de Wouter J. Hanegraaff (n. 1961), para quem o esoterismo é *conhecimento rejeitado*. O que é condenado pelo discurso oficial sobrevive nas margens e adquire força de resistência.<sup>121</sup> Ibn Khaldūn, ainda no Séc. XIV, já antecipa essa lógica: a magia existe como realidade, mas é marginalizada pelo poder religioso e político.<sup>122</sup>

Para a Quimbanda, essa leitura é reveladora. Ela mostra que a marginalização da magia é estrutural: Exu é perseguido como demônio, mas invocado como protetor; o patuá é apreendido pela polícia, mas usado pela comunidade. Tal como no Islã medieval descrito por Ibn Khaldūn, a Quimbanda vive da tensão entre condenação e necessidade, transformando-se em símbolo de resistência cultural e espiritual no Brasil.

## SEÇÃO . X I V .

### A TRADIÇÃO JUDAICA & OS GRIMÓRIOS HEBRAICOS

O judaísmo desempenhou papel decisivo na transmissão da magia salomônica entre o Oriente e o Ocidente. Desde a Antiguidade tardia, textos apócrifos e manuais práticos atribuídos a Salomão circularam em meios judaicos, preservando listas de

---

<sup>119</sup> Mohammad Pribadi. IBN KHALDŪN'S THOUGHT OF SOCIOLOGY IN MUQADDIMA: A STUDY OF THE SOCIOLOGICAL THOUGHT OF IBN KHALDŪN THROUGH: A SOCIAL INTERPRETIVE APPROACH. LAP Lambert Academic Publishing, 2018, pp. 72–74.

<sup>120</sup> Ver José Leitão. THE BOOK OF ST. CYPRIAN: THE SORCERER'S TREASURE. Hadean Press, 2014. Ver também José Leitão. CLEARING THE WATERS: A MONOGRAPH ON SAINT CYPRIAN DIVINATION FROM THE 17TH TO THE 19TH CENTURY. Hadean Press, 2022.

<sup>121</sup> A postura crítica de Ibn Khaldūn antecipa em muitos aspectos o conceito moderno de *conhecimento rejeitado*, formulado por Wouter J. Hanegraaff. Ibn Khaldūn reconhece que o *sihr* (magia) e os *ṭalāsīm* (talismãs) possuíam eficácia prática e eram amplamente praticados nas sociedades islâmicas, mas os marginaliza em termos de legitimidade religiosa: não deveriam integrar a ciência verdadeira (*ʿilm ṣaḥīḥ*), pois desviavam o fiel da ortodoxia.

<sup>122</sup> Wouter J. Hanegraaff. ESOTERICISM AND THE ACADEMY. Cambridge University Press, 2012, pp. 2–9. Hanegraaff demonstra que, desde a consolidação da filosofia e da ciência modernas, saberes mágicos, astrológicos e esotéricos foram sistematicamente excluídos do cânone intelectual ocidental. Não porque fossem inexistentes ou ineficazes, mas porque não correspondiam às normas discursivas da religião oficial ou da ciência acadêmica. Tanto Ibn Khaldūn no Séc. XIV quanto Hanegraaff no Séc. XXI descrevem o mesmo mecanismo cultural: a magia sobrevive como *realidade marginalizada*, rejeitada pela ortodoxia, mas indispensável ao tecido social.

anjos, nomes divinos e fórmulas mágicas que seriam assimiladas pelo Islã e pelo cristianismo medieval. Essa literatura, escrita em hebraico e aramaico, mas também traduzida para árabe e latim, atuou como ponte cultural entre diferentes mundos religiosos.

Um dos textos mais importantes dessa tradição é o SEFER HA-RAZIM (*Livro dos Mistérios*), provavelmente compilado na Palestina entre os Sécs. IV e V d.E.C. Ele descreve sete céus povoados por anjos, cada qual com funções específicas, e ensina como invocá-los para obter proteção, cura, vitória e revelação. O texto combina angelologia judaica com elementos da magia astral helenística. Outro texto fundamental é o SEFER RAZIEL HA-MALAKH (*Livro do Anjo Raziel*), que ganhou forma entre os Sécs. XIII e XIV, embora baseado em materiais muito anteriores. Apresenta-se como livro revelado pelo anjo Raziel a Adão, transmitido a Noé e a Abraão, até chegar a Salomão. Ele reúne instruções sobre astrologia, nomes divinos, selos mágicos e fórmulas cabalísticas, tornando-se um verdadeiro manual salomônico dentro do judaísmo.

O SEFER RAZIEL descreve de modo minucioso como usar nomes divinos e fórmulas sagradas para controlar astros e espíritos, ecoando práticas descritas no PICATRIX. Essa afinidade não é casual: tanto o texto hebraico quanto o árabe partilham um mesmo horizonte intelectual, em que a manipulação de palavras e selos era entendida como ciência sagrada.<sup>123</sup>

Essa literatura judaica circulou amplamente em traduções árabes, especialmente em centros como Bagdá e Córdoba. Por meio dessas versões, os judeus atuaram como mediadores culturais, levando conceitos salomônicos ao Islã. Mais tarde, em Toledo e em outras cidades da Península Ibérica, tradutores judeus foram responsáveis por transmitir esses textos também ao latim, conectando-os ao Ocidente cristão.<sup>124</sup>

A presença de elementos judaicos nos grimórios cristãos medievais é inegável. O LIBER RAZIELIS, traduzido do hebraico para o latim por volta do Séc. XIII, foi incorporado a coleções de magia atribuídas a Salomão e circulou junto com a CLAVICULA SALOMONIS. Essa herança mostra como a tradição judaica foi absorvida e transformada em parte integrante do esoterismo europeu.<sup>125</sup>

Entre as técnicas descritas nesses manuais estão o uso de círculos mágicos, conjurações angélicas e inscrições em pergaminho. Esses elementos foram retomados tanto no Islã, através do SHAMS AL-MA'ARIF, quanto em práticas afro-islâmicas africanas, como as *bolsas de mandinga*, nas quais orações e selos eram guardados em pequenos recipientes de couro.

A função prática desses grimórios hebraicos era dupla: de um lado, garantir proteção contra demônios e forças malignas; de outro, assegurar a mediação com anjos e inteligências celestes. Essa dupla dimensão — apotropaica e operativa — seria herdada pelo cristianismo medieval, pelos *marabus* africanos e, finalmente, pelas práticas populares da diáspora africana nas Américas.

A universalidade da figura de Salomão como patrono da magia encontra aqui sua expressão mais clara. No judaísmo, ele é o sábio que recebeu de Deus o livro secreto da criação; no Islã, é o profeta que governa os *jinn*; no cristianismo, é o modelo de exorcista. Essa maleabilidade explica por que o nome de Salomão legitima ritos tão diversos em contextos distintos.

---

<sup>123</sup> Joseph H. Peterson. THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING. Weiser, 2001, pp. 12–15.

<sup>124</sup> Charles Burnett (Ed.). MAGIC AND DIVINATION IN THE MIDDLE AGES: TEXTS AND TECHNIQUES IN THE ISLAMIC AND CHRISTIAN WORLDS. Routledge, 1996, pp. 88–91.

<sup>125</sup> Joseph H. Peterson. THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING. Weiser, 2001, pp. 12–15.

Ao chegar à África, essa tradição judaica, mediada pelo Islã, encontrou terreno fértil. Os *marabus* incorporaram elementos cabalísticos em suas práticas, escrevendo nomes e selos em árabe e hebraico em amuletos protetores. Essa fusão judaico-islâmica foi decisiva para a formação das *bolsas de mandinga*.<sup>126</sup>

No Brasil, essa herança se traduziu nos patuás afro-brasileiros. Tal como os pergaminhos hebraicos ou árabes, os patuás continham inscrições, nomes e orações, combinando a escrita com elementos naturais (ervas, ossos, pedras). Aqui, a lógica salomônica se funde à cosmologia banto e *yorùbá*, criando um objeto híbrido que une *àṣẹ* africano e tradição cabalística.

A tradição judaica dos grimórios hebraicos, portanto, funcionou como elo indispensável na circulação da magia salomônica. Ela mediou o trânsito entre Antiguidade tardia, Islã medieval, cristandade latina e mundo africano, até chegar à diáspora.

## SEÇÃO . X V .

### A CABALÁ PRÁTICA & OS PANTÁCULOS SALOMÔNICOS

A partir do Séc. XIII, a cabalá prática desenvolveu-se com grande vitalidade, sobretudo na Península Ibérica, em diálogo com tradições judaicas, cristãs e islâmicas. Enquanto a cabalá especulativa buscava interpretar a estrutura das *sephiroth* e os mistérios da criação, a cabalá prática estava voltada ao uso de nomes divinos, salmos e pantáculos mágicos para fins de proteção, cura ou dominação espiritual.<sup>127</sup>

Entre os textos centrais dessa tradição estão o SEFER RAZIEL HA-MALAKH, que transmitia instruções astrais e talismânicas atribuídas ao anjo Raziel, e o SEFER SHIMMUSH TEHILLIM, manual que ensina a utilizar os Salmos como fórmulas mágicas. Ambos reforçaram a imagem de Salomão como arquétipo do mago-cabalista, capaz de subjugar espíritos e governar o Cosmos por meio da palavra e do selo.<sup>128</sup>

Embora muitos rabinos ortodoxos tenham se oposto à cabalá prática, considerando-a perigosa ou supersticiosa, ela circulava amplamente em meios populares. Gershom Scholem (1897–1982) mostrou que essa vertente devocional não apenas sobreviveu, mas floresceu em comunidades judaicas, sendo transmitida de geração em geração, muitas vezes em segredo.<sup>129</sup>

Essa literatura ultrapassou fronteiras. Tradutores judeus em Toledo e outras cidades ibéricas levaram fórmulas cabalísticas para o árabe e o latim, permitindo que tanto muçulmanos quanto cristãos incorporassem técnicas judaicas em seus grimórios. Assim, a cabalá prática tornou-se componente da magia mediterrânica, interagindo com o PICATRIX árabe e a CLAVICULA SALOMONIS latina.

O resultado foi a consolidação de um repertório simbólico comum. Estrelas, pentagramas e hexagramas — os selos ou pantáculos salomônicos — tornaram-se símbolos universais, usados indistintamente por judeus, muçulmanos e cristãos. Essas figuras geométricas eram compreendidas como condensadores fluídicos de poder espiritual, capazes de proteger ou subjugar forças invisíveis.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> John Hunwick. ARABIC LITERATURE OF AFRICA. Brill, 1995, Vol. 2, pp. 105–110.

<sup>127</sup> Moshe Idel. KABBALAH: NEW PERSPECTIVES. Yale University Press, 1988, pp. 189–191.

<sup>128</sup> Michael Morgan. SEFER HA-RAZIM: THE BOOK OF MYSTERIES. Society of Biblical Literature, 1983, pp. 45–47.

<sup>129</sup> Gershom Scholem. MAJOR TRENDS IN JEWISH MYSTICISM. Schocken Books, 1995, pp. 182–185.

<sup>130</sup> Joseph H. Peterson. THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING. Weiser, 2001, pp. 45–47.

O pentagrama, associado ao domínio dos cinco sentidos/elementos e ao corpo humano, e o hexagrama, símbolo da harmonia entre o homem e o Cosmos, foram reinterpretados em diferentes contextos religiosos. Para uns, eram escudos contra espíritos malignos; para outros, chaves de invocação angélica. A polivalência dessas imagens explica sua difusão no Atlântico afro-diaspórico.

A tradição das *bolsas de mandinga*, praticada por comunidades islamizadas na África ocidental, incorporou selos salomônicos em forma de inscrições geométricas, símbolos cabalísticos e astrológicos etc. Escritos em árabe ou hebraico, eram costurados em couro e usados junto ao corpo como defesa contrafeitiços e doenças. Esse uso comprova a ligação direta entre a magia cabalística e a prática salomônica afro-islâmica.

No Brasil, os patuás afro-brasileiros preservaram essa herança. Ao lado de orações católicas e elementos africanos, eles incluíam sinais cabalísticos, pentagramas e hexagramas, símbolos astrológicos e alquímicos. Assim, a cabalá prática entrou no repertório popular afro-diaspórico, funcionando como elo entre o Mediterrâneo medieval e a religiosidade crioula do Atlântico.

Essa continuidade mostra que a tradição judaica não foi apenas transmissora, mas também transformadora. Os selos e nomes divinos, ao passarem por contextos africanos e afro-brasileiros, foram reinterpretados segundo a cosmologia do *àṣẹ* e do *ntú*. O símbolo deixou de ser apenas cabalístico para tornar-se também recipiente da força vital africana.<sup>131</sup>

Na Quimbanda há uma abertura para utilização extensiva de símbolos cabalísticos, hermético-alquímicos e astrológicos. Esses símbolos não são usados como elementos estranhos, mas como parte integrada da tradição. Exus recebem pontos riscados que incluem estrelas, triângulos e círculos, em continuidade com a lógica salomônica de selar e fixar potências espirituais.

A convivência entre símbolos cabalísticos e africanos revela a essência crioula da Quimbanda. Hexagramas<sup>132</sup> e pentagramas, letras hebraicas ou árabes, podem

---

<sup>131</sup> A tradição judaica dos selos e nomes divinos — centrada na crença cabalística de que o *Shem ha-Mephorash* (o Nome Inefável) contém o poder criador e sustentador do Cosmos — exerceu influência decisiva não apenas como transmissão textual, mas como matriz simbólica sujeita à *reinterpretatio africana*. Nos contextos afro-atlânticos, particularmente nas religiões banto-*yorùbá*, esses signos e nomes sagrados foram ressignificados segundo as categorias ontológicas do *àṣẹ* e do *ntú*. O conceito *yorùbá* de *àṣẹ* — a força vital e performativa que torna eficaz toda palavra, gesto ou oferenda — e o princípio banto de *ntú* — o sopro ou núcleo anímico que habita todos os seres e coisas — convergem com a noção cabalística de *ruah Elohim* (o Espírito de Deus que anima a criação) e com a prática mística dos selos talismânicos (*hotamot*), nos quais o Nome divino é veículo de potência criadora. No trânsito histórico das Américas, sobretudo no Brasil, essa correspondência foi reinterpretada ritualmente: os nomes e selos, antes grafados em hebraico ou latim, passaram a coexistir com signos de poder afro-brasileiros, resultando em uma síntese crioula de linguagens mágicas, na qual a grafia, o canto e o gesto são igualmente portadores de força.

<sup>132</sup> O hexagrama, símbolo hoje reconhecido sobretudo como *Magen David* ou o *Escudo de Davi* e símbolo identitário do judaísmo a partir da Idade Moderna, possui longa trajetória como *Selo de Salomão* em tradições mágicas. Em manuscritos cabalísticos medievais, como o *SEFER RAZIEL HA-MALAKH* (Sécs. XIII–XIV), o hexagrama aparece como figura geométrica usada em talismãs e conjurações angélicas, funcionando como condensador fluídico da presença divina e escudo protetor contra espíritos malignos.

No contexto dos grimórios cristãos e islâmicos, o mesmo símbolo foi amplamente denominado *Selo de Salomão*, associado à autoridade do rei-mago para controlar demônios e *jinn*. A *CLAVICULA SALOMONIS*, em suas diversas versões latinas (Sécs. XIV–XV), prescreve o uso do hexagrama como selo de proteção e dominação, ecoando práticas árabes descritas no *PICATRIX*. Assim, o hexagrama migrou de emblema devocional para *instrumento mágico trans-religioso*.

No Brasil, esse percurso simbólico culmina na Quimbanda, onde o hexagrama aparece em pontos riscados e assentamentos de Exu, convivendo com signos congo-angolanos e *yorùbás*. O *Selo de Salomão*, ao ser inscrito em fundamentos ou patuás, não é apenas herança cabalística, mas símbolo crioulo que une as tradições judaica, islâmica, cristã e africana em uma linguagem ritual viva. A trajetória do hexagrama — de *Magen David* a ponto

coexistir com símbolos hieráticos congo-angolanos e firmas *yorùbás*, formando uma linguagem híbrida de poder. Tal fusão confirma que a Quimbanda é herdeira de uma tradição mágica universal, traduzida em chave afro-brasileira, no que se conveniu chamar de *nova síntese da magia*.

Conclui-se que a cabalá prática e os pantáculos salomônicos foram elementos cruciais na formação do *Ocultismo* atlântico afro-diaspórico. De Toledo a Salvador, de Lisboa a Luanda, símbolos cabalísticos viajaram e foram reinterpretados, chegando aos fetiches de Exu como testemunho da continuidade da magia salomônica. A Quimbanda, ao inscrever esses símbolos em seus rituais, perpetua e reinventa a tradição de Salomão como patrono universal do poder mágico.

## SEÇÃO . X V I .

### A CHEGADA DA MAGIA SALOMÔNICA À ÁFRICA OCIDENTAL

A expansão do Islã para o Sahel e a África Ocidental, entre os Sécs. XI e XVI, foi um dos principais vetores da difusão da magia salomônica. Com a islamização de reinos como Gana, Mali e Songhai, práticas religiosas e intelectuais ligadas ao mundo árabe se difundiram por meio de redes comerciais e culturais. Mercadores *mandingas*, conhecidos como *dioulas*, desempenharam papel decisivo nesse processo, transportando não apenas ouro, sal e escravizados, mas também livros, escolas corânicas e amuletos.<sup>133</sup>

Esses mercadores islamizados criaram centros de aprendizado religioso. As escolas corânicas que fundaram, especialmente em regiões como o Mali e a Guiné, formavam alunos na leitura do árabe e na memorização do CORÃO. Nesses ambientes, a produção e uso de *hijāb* (amuletos com versículos corânicos) se tornaram práticas centrais, muitas vezes associadas ao nome de Sulaymān (Salomão), profeta e mago-rei no imaginário islâmico.<sup>134</sup>

Essa transmissão não se deu de modo unilateral. As sociedades africanas absorveram elementos árabes e os ressignificaram segundo suas próprias cosmologias. O resultado foi uma *cultura mágica híbrida*, em que fórmulas corânicas conviviam com invocações de ancestrais, e talismãs árabes eram adaptados a rituais locais. Essa plasticidade caracteriza o processo de criouliização, no qual a magia salomônica adquiriu coloração africana.

Um exemplo emblemático desse processo são as *bolsas de mandinga*, documentadas amplamente no Séc. XVIII. Segundo Vanicléia Silva Santos, essas bolsas eram confeccionadas em couro e continham papéis com inscrições em árabe, além de ervas, raízes e substâncias *mágicas*. Eram usadas como proteção contra armas, doenças e feitiços, e sua eficácia era reconhecida tanto por africanos islamizados quanto por populações não muçulmanas.<sup>135</sup>

As bolsas de *mandinga* não eram marginais, mas centrais na religiosidade afro-islâmica. Funcionavam como *objetos de poder*, legitimados por *marabus* e mestres corânicos, e integravam o cotidiano de reis, guerreiros e comerciantes. Sua difusão

---

de Exu — ilustra a capacidade da magia salomônica de transcender fronteiras religiosas e sobreviver em novas formas no Atlântico afro-brasileiro. A isso dá-se o nome de *nova síntese da magia*.

<sup>133</sup> Arthur Ramos. O NEGRO BRASILEIRO. Editora Massangana, 1988, pp. 57-73.

<sup>134</sup> John O. Hunwick. ARABIC LITERATURE OF AFRICA, VOL. 2: THE WRITINGS OF CENTRAL SUDANIC AFRICA. Brill, 1995, pp. 105-110.

<sup>135</sup> Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*. USP, 2008, pp. 8-10.

revela que a tradição salomônica estava profundamente enraizada na vida social africana.

Esse processo pode ser compreendido, como sugere Cristina Pompa, a partir da noção de *religião como tradução*. Os elementos estrangeiros — no caso, as fórmulas árabes e salomônicas — eram reinterpretados em termos compreensíveis pelas culturas locais. Assim, o nome de Sulaymān podia ser associado a espíritos ancestrais, e os pantáculos mágicos eram integrados a sistemas simbólicos africanos.<sup>136</sup>

Dessa maneira, a magia salomônica se africanizou antes de se tornar afro-brasileira. Ao serem transportados no corpo de escravizados, os patuás e *bolsas de mandinga* chegaram ao Brasil já carregados de significados africanos, mesclando cosmologias árabes, bantas e mandingas.

Esse dado é fundamental para compreender a formação da Quimbanda, principalmente em suas vertentes *Malê* e *Mussurumin*. A magia salomônica não entrou no Brasil apenas via Europa, por grimórios latinos e portugueses, mas também diretamente pela África islamizada, trazida por *mandingas* e *haussás* escravizados. Essa dupla transmissão — ibérica e africana — explica a riqueza sincrética da religiosidade afro-brasileira.

A presença de escravizados muçulmanos no Brasil é fartamente documentada, sobretudo na Bahia do Séc. XIX. A Revolta dos Malês de 1835 evidencia a força dessa população, cuja religiosidade incluía o uso de bolsas, orações e sinais salomônicos. O termo *malê* tornou-se sinônimo de muçulmano, mas também de feiticeiro, revelando como esses elementos se confundiam no imaginário colonial.<sup>137</sup>

As bolsas de mandinga apreendidas pelas autoridades brasileiras no período colonial e imperial revelam inscrições em árabe, estrelas e sinais cabalísticos. Isso mostra que o legado salomônico se preservava nos corpos e nas práticas dos africanos escravizados. A criminalização dessas bolsas ecoa a crítica de Ibn Khaldūn, que reconhecia sua eficácia, mas questionava sua legitimidade religiosa.

Na Quimbanda, o legado dessas bolsas reaparece nos patuás, anéis mágicos, facas e nos muitos fundamentos de Exu, nos quais nomes, sinais e substâncias são reunidos em recipientes telésticos de poder. Assim como nas bolsas africanas, a eficácia depende tanto da composição material quanto da força espiritual que fez do fetiche sua morada. O *kimbanda*, como o *marabu*, é responsável por ativar o objeto como corpo espiritual.

Conclui-se que a chegada da magia salomônica à África Ocidental não foi simples importação, mas *processo de tradução e recriação*. Os elementos árabes foram incorporados a cosmologias africanas e, a partir daí, atravessaram o Atlântico. A Quimbanda, ao herdar os patuás, os assentamentos telésticos etc., mostra-se como síntese crioula de um percurso que começa com Salomão, passa pelo Islã e se enraíza na experiência afro-brasileira.

---

<sup>136</sup> Cristina Pompa. RELIGIÃO COMO TRADUÇÃO. EDUSC, 2003, pp. 55–57.

<sup>137</sup> João José Reis. REBELIÃO ESCRAVA NO BRASIL: A HISTÓRIA DO LEVANTE DOS MALÊS EM 1835. Companhia das Letras, 2003, pp. 150–152.

## SEÇÃO . X V I I .

### AS BOLSAS DE MANDINGA

As *bolsas de mandinga* constituem um dos objetos mais emblemáticos da religiosidade afro-islâmica no Atlântico. Pequenos recipientes de couro, geralmente costurados à mão, continham inscrições em árabe — versículos corânicos, nomes divinos ou fórmulas mágicas — acompanhadas de ervas, raízes, pedras e outros elementos naturais. Eram usadas junto ao corpo, no pescoço ou presas às roupas, funcionando como *dispositivos de proteção* contra feitiços, armas e doenças.<sup>138</sup>

Essas bolsas devem ser compreendidas no contexto do Islã africano. Entre povos como *mandingas*, *haussás* e *fulas*, era comum o recurso aos *hijāb* ou *ta'wīdh*, amuletos preparados por *marabus* contendo palavras sagradas. A tradição salomônica islâmica, que conferia a Sulaymān o poder sobre espíritos, legitimava o uso desses objetos. Nesse sentido, a *bolsa de mandinga* é tradução africana de um princípio árabe-islamizado, reelaborado em chave crioula.

As autoridades coloniais portuguesas classificaram essas bolsas como *feitiçaria*. Inúmeros registros inquisitoriais do Séc. XVIII relatam apreensões de *bolsas de mandinga* em Salvador, Recife e outras cidades portuárias. Para os inquisidores, tais objetos eram sinais de *pacto diabólico*; para seus portadores, eram escudos contra a violência da escravidão e da dominação colonial.<sup>139</sup>

O contraste entre acusação e prática revela um ponto fundamental: a eficácia da bolsa não era apenas material, mas simbólica. A inscrição em árabe — considerada salomônica — conferia autoridade ontológica; já a crença africana na *força vital* dos objetos (*àṣẹ*, *moyo*) garantia sua ativação no mundo espiritual. A bolsa funcionava, portanto, como síntese de cosmologias.

O paralelo com os grimórios europeus é revelador. O PICATRIX e a CLAVICULA SALOMONIS, traduzida e difundida na Europa latina, descrevem a preparação de talismãs com inscrições, fumigações e imagens. A *bolsa de mandinga* é, de certo modo, a versão africana do mesmo princípio mágico: fixar forças invisíveis em recipientes materiais.<sup>140</sup>

Enquanto os grimórios prescreviam procedimentos complexos de evocação, as bolsas condensavam fórmulas acessíveis, transmitidas oralmente e adaptadas às condições de escravização. A simplicidade era sua força: pequenos objetos que podiam ser ocultados sob as roupas, carregando consigo um mundo de significados.

Além das inscrições corânicas, muitas *bolsas de mandinga* continham orações cristãs. Esse sincretismo mostra como a tradição salomônica sempre foi mestiça. Assim como na Península Ibérica conviviam cabalá judaica, magia árabe e grimórios cristãos, no Atlântico escravocrata as bolsas reuniam o Pai-Nosso, a *Sura* de proteção e símbolos africanos em um só corpo ritual.

A *bolsa de mandinga*, nesse sentido, pode ser compreendida como um corpo espiritual condensado. Ela não era apenas objeto, mas presença: mediação entre humano e divino, entre ancestral e descendente, entre visível e invisível. Funcionava como prolongamento do corpo do portador, ampliando sua resistência espiritual no mundo hostil da escravidão.

---

<sup>138</sup> Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*. USP, 2008, pp. 92.

<sup>139</sup> Ibidem, pp. 181-183.

<sup>140</sup> Joseph H. Peterson. *THE LESSER KEY OF SOLOMON THE KING*. Weiser, 2001, pp. 45-47.

A difusão dessas bolsas foi tamanha que o termo *mandinga* se tornou sinônimo de feitiçaria no Brasil colonial. Expressões como *ter mandinga* ou *ser mandingueiro* revelam a potência cultural do objeto. A bolsa deixou de ser apenas africana para se tornar *símbolo atlântico afro-diaspórico de poder oculto*.

No plano histórico, as bolsas de *mandinga* também expressam resistência política. Ao garantir proteção espiritual contra a violência colonial, elas se tornaram instrumentos de afirmação identitária. Portar uma bolsa era declarar-se portador de *saberes proibidos*, descendente de tradições salomônicas que escapavam ao controle europeu.

Na Quimbanda, a lógica das bolsas reaparece nos patuás e nos assentamentos de Exu. Assim como as bolsas eram preparadas com inscrições e substâncias, o *fundamento* de Exu combina nomes, pontos riscados, pólvora, sangue, pedras, ervas etc. Ambos operam sob o mesmo princípio: corporificar a força espiritual em recipientes materiais, selando uma aliança com o invisível.

As bolsas de *mandinga* são elo essencial na genealogia da Quimbanda. Elas provam que a magia salomônica chegou ao Brasil não apenas por grimórios europeus, mas diretamente pela África islamizada. Ao serem recriadas como *patuás* e fundamentos, tornaram-se *alquimias vivas*, sustentando a Quimbanda como expressão crioula da tradição salomônica no Atlântico negro.<sup>141</sup>

## SEÇÃO . XVIII . O PATUÁ NO BRASIL

O estudo de Julieta de Andrade permanece referência fundamental para compreender o papel dos patuás na religiosidade popular do Maranhão e Pará. Andrade demonstra que os patuás não são simples objetos mágicos, mas peças centrais na formação de uma cultura crioula, na qual tradições africanas, islâmicas, indígenas e católicas se entrelaçam.<sup>142</sup>

O patuá é o herdeiro direto da *bolsa de mandinga*, mas incorporou elementos das culturas locais brasileiras. À inscrição em árabe e nomes divinos somaram-se ervas indígenas, rezas em tupi e imagens de santos católicos, revelando a dinâmica de tradução e adaptação que caracteriza o Atlântico negro. O objeto tornou-se símbolo da crioulação da magia salomônica em território brasileiro.

No Brasil colonial, portar um patuá tinha implicações religiosas e políticas. Para comunidades negras e mestiças, ele era um *marcador de identidade*: significava resistência diante da perseguição policial e proteção contra violências espirituais. O

---

<sup>141</sup> A genealogia entre o *hijāb* islâmico, a *bolsa de mandinga* e o *patuá* afro-brasileiro revela uma linha de continuidade estrutural na cultura mágica atlântica. O *hijāb* (ou *ta'wīdh*), difundido no Islã desde a Antiguidade tardia, consistia em pequenos recipientes de couro ou tecido contendo versículos corânicos, nomes divinos ou quadraturas mágicas, usados junto ao corpo como proteção espiritual. Esses objetos chegaram à África Ocidental com os mercadores *mandingas* islamizados entre os Sécs. XI e XVI, onde foram traduzidos em *bolsas de mandinga*, que incorporaram também ervas, raízes e substâncias locais, tornando-se centrais na religiosidade afro-islâmica.

No Brasil, esse modelo foi recriado como *patuá* afro-brasileiro, objeto portátil de couro ou pano que, além de orações católicas e símbolos cabalísticos, guardava elementos africanos como pedras, pólvora e partes animais. Assim como o *hijāb* e a *bolsa de mandinga*, o *patuá* é simultaneamente *recipiente material* e *corpo espiritual*, condensando forças invisíveis em objeto manipulável. A sequência *hijāb-bolsa de mandinga-patuá* ilustra, portanto, a trajetória atlântica da tradição salomônica, que atravessa mundos islâmicos, africanos e afro-brasileiros, culminando na Quimbanda como magia crioula de síntese.

<sup>142</sup> Julieta de Andrade. CULTURA CRIOULA E LANC-PATUÁ NO NORTE DO BRASIL. Fundação Bonfiglioli, 1984, pp. 15–18.

patuá, nesse sentido, funcionava como dispositivo de afirmação cultural, reunindo práticas proibidas em um corpo ritual tolerado ou invisibilizado.

Andrade documenta diferentes usos rituais dos patuás: eram lançados em rios, enterrados em encruzilhadas ou carregados junto ao corpo. Essas práticas ecoam procedimentos descritos em textos como o PICATRIX, nos quais a posição dos astros ou o local de deposição do talismã determinava sua eficácia.

Do ponto de vista estrutural, o patuá mantém a mesma lógica dos talismãs árabes e judaicos: inscrição de nomes sagrados, símbolos religiosos, combinação de elementos naturais e intenção ritual. Esse conjunto constitui a base da tradição salomônica, traduzida no Brasil em chave crioula. Assim, o patuá pode ser lido como versão afro-brasileira dos pantáculos de Salomão descritos nos grimórios.

A relação entre patuás e grimórios europeus também é significativa. O SEFER RAZIEL HA-MALAKH e a CLAVICULA SALOMONIS prescreviam o uso de pergaminhos com inscrições, círculos e selos para proteção ou evocação. No Brasil, os patuás reproduziam a mesma lógica de fixar o invisível em recipientes materiais, mas usando recursos locais e adaptados à experiência de resistência escrava.

O patuá, portanto, não é simples objeto mágico, mas corpo espiritual condensado. Ele reúne elementos materiais, palavras sagradas e intenção ritual em uma síntese viva. Ao portar o patuá, o indivíduo estende sua própria corporeidade, criando uma zona de proteção espiritual contra ataques, doenças e má sorte.

Do ponto de vista antropológico, o patuá demonstra a capacidade das populações afro-brasileiras de *ressemantizar objetos rituais estrangeiros*. O que começou como *hijāb* islâmico e *bolsa de mandinga* africana tornou-se, no Brasil, signo de resistência negra e crioula. O patuá mostra como a tradição salomônica foi incorporada a uma cosmologia atlântica mestiça.

A repressão colonial reforçou a importância do patuá. Assim como *bolsas de mandinga* eram apreendidas por inquisidores em Lisboa ou Salvador, patuás eram denunciados como feitiçaria. Contudo, sua difusão mostra que esses objetos eram indispensáveis, tanto do ponto de vista espiritual quanto identitário.

Na Quimbanda, o patuá permanece em uso. Muitos trabalhos de Exus e Pombagiras incluem pequenos recipientes de pano ou couro, nos quais são colocados sangue, assinaturas mágicas, ervas e objetos pessoais. Esses patuás, por exemplo, são carregados como extensões do assentamento de Exu na *Quimbanda Mussurumin*, funcionando como talismãs móveis que acompanham o *kimbanda*.

A continuidade é evidente: o patuá, como a *bolsa de mandinga*, é recipiente portátil de poder espiritual, condensando forças invisíveis em objeto discreto. Se o assentamento de Exu é um tipo de alquimia fixa, o patuá é a alquimia móvel, permitindo que a proteção e a força do Exu acompanhem o *kimbanda* no cotidiano.

Conclui-se que o patuá no Brasil constitui elo vital da tradição salomônica no Atlântico. Ele comprova que a Quimbanda não é mera invenção moderna, mas resultado de uma longa genealogia de crioulaização: do *hijāb* islâmico à *bolsa de mandinga* africana, até o patuá afro-brasileiro. Nele se condensam séculos de transmissão e adaptação da magia salomônica, tornando-se um dos pilares do *Ocultismo* brasileiro.

## MAGIA BIZANTINA & A TRADIÇÃO SALOMÔNICA

O patuá afro-brasileiro, herdeiro direto da *bolsa de mandinga* africana e do *hijāb* islâmico, pode ser comparado aos amuletos bizantinos, que circulavam no Império Romano do Oriente entre os Sécs. VI e XV. Na Bizâncio cristã, a magia não era

separada rigidamente da religião: amuletos de pedra, metal ou pergaminho eram usados com inscrições de salmos, nomes divinos, cruzes e símbolos geométricos como o pentagrama e o hexagrama, acreditando-se que condensavam poder espiritual protetor. Henry Maguire (n. 1943) demonstra que a *magia bizantina* não era marginal, mas parte integral da cultura material, usada contra doenças, acidentes e ataques demoníacos.<sup>143</sup>

A demonologia bizantina reforça esse paralelo. Como mostra Richard Greenfield (n. 1951), os bizantinos acreditavam na presença cotidiana de demônios hostis que podiam provocar enfermidades, tempestades e tentações. Para combatê-los, recorriam a rituais de exorcismo, orações e sobretudo amuletos inscritos, nos quais apareciam nomes de Cristo, da Virgem, de arcanjos e símbolos herdados tanto da tradição judaico-salomônica quanto da antiguidade greco-romana.<sup>144</sup>

Assim como o patuá contém inscrições (rezas católicas, versículos islâmicos, símbolos cabalísticos, alquímicos e herméticos) e elementos naturais (ervas, pedras etc.), os amuletos bizantinos combinavam palavra sagrada, imagem e matéria em um mesmo corpo ritual. Ambos compartilham a lógica de *selar o invisível no objeto*, funcionando como barreiras contra males físicos e espirituais. A circulação de símbolos — pentagramas, hexagramas, estrelas, cruzes — entre Bizâncio, o Islã e o Atlântico afro-brasileiro mostra que a tradição salomônica é um fio subterrâneo mediterrânico e atlântico, que conecta a magia bizantina, os grimórios judaico-árabes e, finalmente, a Quimbanda crioula no Brasil.

## SEÇÃO . X I X .

### REPRESSÃO & RESISTÊNCIA

A repressão às práticas mágicas afro-brasileiras não se limitou ao período colonial e inquisitorial, mas persistiu ao longo da modernidade republicana. Em sua tese *Adeptos da Mandinga*, o historiador Josivaldo Pires de Oliveira (n. 1965) documentou como curandeiros e praticantes de *mandinga* foram perseguidos em Feira de Santana, na Bahia, entre 1938 e 1970. A polícia local frequentemente classificava patuás e *bolsas de mandinga* como objetos criminosos, vinculando-os ao charlatanismo e à feitiçaria.<sup>145</sup>

Esse processo de repressão ecoa diretamente a postura inquisitorial vigente na era colonial. Durante os Sécs. XVI a XVIII, *bolsas de mandinga* foram apreendidas em Lisboa, Salvador e Luanda, associadas a pactos diabólicos e punidas como idolatria. A continuidade da criminalização revela a permanência de uma lógica colonial que marginalizava práticas de origem africana.

Apesar da vigilância policial, os praticantes mantiveram vivas suas tradições. Oliveira mostra casos de curandeiros que continuaram a confeccionar patuás mesmo sob risco de prisão. Essa resiliência demonstra a profundidade cultural da *mandinga* como forma de resistência espiritual e social.

Do ponto de vista histórico, a repressão se insere na política nacional de controle da religiosidade popular. O Código Penal de 1890, ainda no início da República, criminalizava o *curandeirismo* e a *prática do espiritismo*, categorias usadas para

<sup>143</sup> Henry Maguire. *BYZANTINE MAGIC*. Dumbarton Oaks Research Library & Collection, 2009, pp. 3–12.

<sup>144</sup> Richard Greenfield. *TRADITIONS OF BELIEF IN LATE BYZANTINE DEMONOLOGY*. Hakkert, 1988, pp. 101–115.

<sup>145</sup> Josivaldo Pires de Oliveira. *Adeptos da Mandinga: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970)*. UFBA, 2010, pp. 123–130.

enquadrar candomblés e macumbas, benzedeiras, pais de santo e praticantes de *mandinga*. Essa perseguição institucional reforçou o caráter *subterrâneo* da magia salomônica afro-diaspórica. O patuá, que no imaginário colonial já era suspeito, tornou-se símbolo da resistência popular. O fato de ser pequeno, portátil e discreto facilitava sua circulação mesmo em contextos de forte repressão.<sup>146</sup>

Essa marginalização, paradoxalmente, reforçou o prestígio dos praticantes. Em Feira de Santana, muitos curandeiros perseguidos pela polícia continuavam a ser procurados pela população local, que via nos patuás instrumentos de cura, proteção e justiça espiritual. A repressão oficial contrastava com a demanda popular, revelando a ambivalência da sociedade brasileira.

Esse fenômeno encontra paralelos no Islã medieval, quando pensadores como Ibn Khaldūn criticavam a magia e os talismãs, ao mesmo tempo em que reconheciam sua eficácia e difusão social.

A repressão, portanto, não conseguiu eliminar a tradição. Ao contrário, forjou sua identidade como *sabedoria marginal* ou *religiosidade contra normativa*. O patuá, criminalizado pela polícia e ridicularizado por médicos e juristas, consolidou-se como símbolo de resistência das comunidades negras e mestiças, transformando-se em marcador cultural da religiosidade popular.

Para a Quimbanda, essa trajetória é constitutiva. Exu, sua divindade central, é aquele que encarna o interdito, o marginal, o transgressor. O patuá reprimido pela polícia colonial e republicana se transforma em fundamento de Exu posteriormente, reconhecido na Quimbanda como corpo vivo de resistência espiritual.

Assim, a repressão contribuiu para a consolidação simbólica da Quimbanda moderna. Ao perseguir patuás e *mandingas*, o poder estatal confirmou sua eficácia e reforçou sua utilização popular. O que era criminalizado como feitiçaria tornou-se, dentro da Quimbanda, expressão legítima de poder crioulo.

A história das *bolsas de mandinga*, patuás, assentamentos das divindades e outras tecnologias mágicas crioulas no Brasil é inseparável da história da repressão. Eles sobreviveram como *objetos de resistência*, corporificando o que Hanegraaff chama de *conhecimento rejeitado*. Na Quimbanda, o patuá não é apenas amuleto, mas testemunho vivo da luta histórica dos povos afrodescendentes contra o apagamento cultural e espiritual.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Wouter J. Hanegraaff (*op. cit.*) propôs que o esoterismo deve ser entendido como *conhecimento rejeitado*, i.e. saberes que são marginalizados pelo discurso dominante, mas sobrevivem em redes subterrâneas e informais. O patuá afro-brasileiro encaixa-se perfeitamente nessa definição. Ver Wouter J. Hanegraaff. *ESOTERICISM AND THE ACADEMY*. Cambridge University Press, 2012, pp. 2–9.

<sup>147</sup> A Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador, é um dos episódios mais significativos para compreender a repressão às práticas mágicas afro-islâmicas no Brasil. Liderada por escravizados e libertos muçulmanos de origem *haussá* e *yorùbá*, a revolta revelou não apenas o peso político do Islã no cativeiro, mas também a centralidade das *bolsas de mandinga* e demais amuletos islâmicos como instrumentos de proteção espiritual. Documentos da repressão policial relatam a apreensão de bolsas contendo inscrições corânicas e sinais mágicos, interpretados pelas autoridades coloniais como provas de *feitiçaria* e de pacto com forças malignas.

Essa criminalização, iniciada já no Séc. XIX, criou um *imaginário persecutório* em torno dos amuletos afro-islâmicos que se prolongou até o Séc. XX. Assim como os inquisidores haviam condenado as *bolsas de mandinga* no período colonial, e a polícia criminalizava os portadores de patuás em cidades como Feira de Santana (1938–1970), os *malês* de 1835 foram alvo de punições exemplares, associando suas práticas religiosas a uma ameaça política. A trajetória de repressão dos *malês* e de seus amuletos prepara o terreno para a marginalização dos patuás na modernidade, mostrando a continuidade histórica do combate ao que Hanegraaff chamaria de *conhecimento rejeitado*. Ver João José Reis. *REBELIÃO ESCRAVA NO BRASIL: A HISTÓRIA DO LEVANTE DOS MALÊS EM 1835*. Companhia das Letras, 2003. Ver também Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. USP, 2008. Ver também Wouter J. Hanegraaff. *ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE*. Cambridge University Press, 2012.

## SEÇÃO . X X .

### SINCRETISMO AFRO-ISLÂMICO NO BRASIL

O episódio mais emblemático do sincretismo afro-islâmico no Brasil é a Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador em janeiro de 1835. Escravizados e libertos de origem *haussá* e *nàgô*, em sua maioria islamizados, organizaram um levante que revelou não apenas sua força política, mas também a centralidade da religião na luta contra a escravidão.<sup>148</sup>

Um dos aspectos mais marcantes dessa revolta foi a presença de amuletos com inscrições corânicas e o uso de roupas brancas como símbolo de pureza ritual.<sup>149</sup> Esses elementos mostram como a religiosidade islâmica se manifestava no espaço público escravocrata, reinterpretada em chave de resistência cultural.

O termo *malê* deriva de *imale*, designação em *yorùbá* para muçulmanos. No Brasil, ele passou a designar genericamente os africanos islamizados e, por extensão, os praticantes de *mandinga*. Essa associação entre Islã e feitiçaria revela o modo como o imaginário colonial traduzia toda prática afro-islâmica como potencialmente perigosa.

Para as autoridades coloniais, todo muçulmano era suspeito de ser feiticeiro, e toda *mandinga* era indício de insubordinação. Essa leitura criminalizadora transformava elementos de fé e proteção em sinais de ameaça política. O resultado foi a fusão, no imaginário repressivo, entre religião, feitiçaria e revolta.

O sincretismo afro-islâmico não se limitou ao plano simbólico, mas permeou práticas concretas como a escrita de nomes sagrados em papéis, a preparação de *bolsas de mandinga* e a recitação de orações árabes mescladas a rezas católicas e encantamentos *yorùbá*. Tais práticas preservavam a lógica da magia salomônica: inscrição sagrada-suporte material-intenção ritual.

Essa tradição sincrética também incorporava a crença em espíritos subjugados por Deus, paralela à imagem corânica de Sulaymân dominando os *jinn*. Assim, o Islã africano e a tradição salomônica árabe foram traduzidos na experiência atlântica, onde os espíritos do cativo eram convocados e controlados como protetores.

O levante de 1835 deixou claro para as elites coloniais que a religião podia se tornar força de organização política. Os amuletos e orações que protegiam os *malês* não eram apenas instrumentos espirituais, mas também símbolos de coesão e identidade coletiva, reforçando a percepção de que a *mandinga* estava ligada à *rebelião*. No imaginário brasileiro tal formulação permanece até hoje.

Esse sincretismo ecoa na formação das vertentes *Malê* e *Mussurumin* de Quimbanda no Brasil. Nelas, Exus associados à memória islâmica carregam a herança das *bolsas de mandinga* e da fé dos *malês*, traduzida em assentamentos e patuás. *A linha*

---

<sup>148</sup> João José Reis. REBELIÃO ESCRAVA NO BRASIL: A HISTÓRIA DO LEVANTE DOS MALÊS EM 1835. Companhia das Letras, 2003, pp. 180-192.

<sup>149</sup> O uso de roupas brancas na Revolta dos Malês não foi mero detalhe estético, mas elemento central do simbolismo islâmico afro-atlântico. No Islã, o branco é associado à pureza espiritual, à proximidade com Deus e à preparação para a oração, sendo usado especialmente nas grandes solenidades religiosas e no ritual de peregrinação (*hajj*). Os *malês* islamizados de Salvador, ao vestirem-se de branco na noite da revolta, sinalizavam não apenas sua identidade religiosa, mas também sua consagração coletiva em uma luta espiritual e política.

Esse simbolismo atravessou a diáspora e foi ressignificado em contextos afro-brasileiros. No Candomblé, por exemplo, o branco tornou-se cor ritual de *Ôṣàlá*, associado à pureza, ao equilíbrio e ao princípio criador; o branco aparece em trajes que evocam a ancestralidade islâmica e a limpeza espiritual necessária para a manipulação de forças mágica, ao estilo salomônico. Assim, o branco dos *malês* é também elo entre Islã, África e Brasil, mostrando como símbolos religiosos se deslocam, se transformam e permanecem operativos na memória ritual. Ver João José Reis *op. cit.*

de trabalho do Exu Malê encarna, por exemplo, a fusão de magia africana, tradição salomônica e resistência escrava.

A presença de práticas islâmicas no Brasil colonial não deve ser vista como apêndice exótico, mas como parte constitutiva da cultura afro-brasileira. O Islã foi uma das vias principais de transmissão da magia salomônica, e sua africanização preparou o terreno para a crioulação no Atlântico.

O sincretismo afro-islâmico, portanto, mostra que a Quimbanda não é apenas herdeira de grimórios europeus ou da cosmologia do complexo banto-*yorùbá*, mas também da tradição árabe-islâmica. Essa tríplice matriz explica sua riqueza simbólica e sua capacidade de integrar elementos diversos em uma lógica operativa coerente.

Do ponto de vista hermenêutico, esse sincretismo deve ser lido como processo de tradução religiosa.<sup>150</sup> Elementos islâmicos — como orações corânicas, nomes de Deus e talismãs — foram traduzidos em termos africanos e católicos, preservando sua eficácia, mas em novos registros culturais.

A Revolta dos Malês e o sincretismo afro-islâmico no Brasil são capítulos essenciais da história da magia salomônica no Sul global. Eles demonstram como o Islã africano resistiu e se reinventou na diáspora, e como a Quimbanda preserva essa memória como parte constitutiva do *Ocultismo* brasileiro.

## SEÇÃO . XXI .

### AS VERTENTES MALÊ E MUSSURUMIN DE QUIMBANDA

A Quimbanda brasileira preserva em sua constituição interna duas vertentes que remetem diretamente à experiência afro-islâmica da diáspora atlântica: a *Malê* e a *Mussurumin*. A primeira deriva do termo *yorùbá imale*, usado para designar os muçulmanos africanos escravizados no Brasil, cuja memória está fortemente marcada pela Revolta dos Malês de 1835, em Salvador, estudada de forma magistral por João José Reis.<sup>151</sup> Já a vertente *Mussurumin* possui origem na tradição banto-islamizada, fortemente marcada pela circulação de *mandingas* e práticas mágico-religiosas no Sahel e na África Ocidental que, ao chegar ao Brasil, foram recriadas como feitiçaria crioula, como demonstrou Táta Zelawapanzu no ensaio *Quimbanda Mussurumin: Islã, Mandinga e Feitiçaria Afro-Brasileira*, nesta edição. Embora suas raízes sejam antigas, a formalização dessas vertentes como *linhas* da Quimbanda só ocorreu a partir da segunda metade do Séc. XX.

A *Quimbanda Malê* é, sem sombra de dúvidas, a vertente de Quimbanda mais salomônica do Brasil. É nela que os métodos salomônicos são mais claramente discerníveis, como o trato imprecatório com os espíritos. No contexto da *Quimbanda Mussurumin*, o Islã africano transmitiu a prática de portar bolsas com inscrições corânicas, conhecidas como *bolsas de mandinga*, que no Brasil foram reconfiguradas como patuás. O imaginário colonial, como mostram as fontes inquisitoriais e policiais, via nesses objetos sinais de feitiçaria e pacto demoníaco, quando para os praticantes eram instrumentos de proteção espiritual e resistência política. O termo *malê*, por essa razão, tornou-se sinônimo de poder espiritual.<sup>152</sup> No Séc. XIX, ser

---

<sup>150</sup> Cristina Pompa. RELIGIÃO COMO TRADUÇÃO. EDUSC, 2003, pp. 55–57.

<sup>151</sup> *Op. cit.*

<sup>152</sup> A associação entre *malê* e poder oculto está bem documentada nas fontes coloniais e nos estudos de João José Reis. Ele demonstra que durante a Revolta dos Malês em 1835, insurgentes portavam amuletos corânicos e

chamado de *malê* equivalia a ser reconhecido como detentor de conhecimentos ocultos, alguém capaz de manipular forças invisíveis por meio da escrita e da palavra. Para a repressão colonial, tal associação justificava a perseguição e criminalização dos muçulmanos; para as comunidades negras, entretanto, o *malê* era símbolo de resistência cultural e sabedoria oculta. Essa dualidade — entre suspeita e reverência — foi absorvida pela Quimbanda, mas só mais tarde codificada como prática espiritual autônoma.

O termo *mussurumin* é usado no Brasil para designar descendentes de muçulmanos, mas em contexto religioso afro-brasileiro ele passou a nomear uma vertente da Quimbanda associada à feitiçaria erudita e aos espíritos aéreos e intelectivos. *Mussurumin* assim designa uma vertente da Quimbanda marcada pela força da escrita, pelo poder dos selos mágicos e pela manipulação da mente.<sup>153</sup> Novamente, a designação de uma *linha Mussurumin* é produto de sistematização pós-1950, embora inspirada em práticas mais antigas.<sup>154</sup>

Do ponto de vista histórico, a *Quimbanda Mussurumin* preserva o legado dos *mandingas* e *haussás*, povos cuja islamização implicou a assimilação da magia salomônica árabe. A escrita árabe, aprendida em escolas corânicas, foi transformada em instrumento mágico, inscrita em papéis que circulavam em bolsas e patuás. Ao serem transplantadas para o Brasil, essas práticas adquiriram nova vida no contexto da escravidão, quando o saber escrito se tornou símbolo de poder oculto. A *Quimbanda Mussurumin*, portanto, traduz essa herança como uma linha mágico-espiritual que opera sobretudo pela manipulação da mente e pela convocação de espíritos aéreos sublunares.

A comparação entre as duas vertentes revela complementaridade. Enquanto a *Malê* é fortemente marcada pelo uso de uma feitiçaria violenta e selvagem como armas espirituais, a *Mussurumin* enfatiza o poder da palavra, da escrita mágica e da mente, operando em um registro mais intelectual e aéreo. Ambas, no entanto, compartilham a mesma raiz afro-islâmica: o Islã como veículo da tradição salomônica, reelaborada pelas culturas africanas e reconfigurada no Brasil como feitiçaria crioula.

Do ponto de vista sociológico, essas vertentes confirmam a análise de Edward Tiryakian (1929–2019), para quem as culturas esotéricas se organizam à margem das religiões oficiais, estruturadas pelo segredo, pela iniciação e pela transmissão subterrânea.<sup>155</sup> Tanto a *Quimbanda Malê* quanto a *Mussurumin* sobreviveram no espaço marginalizado da religiosidade popular, funcionando como redes subterrâneas de preservação do *Ocultismo* brasileiro.

---

patuás, interpretados pela repressão como pactos demoníacos, mas entendidos pelos praticantes como proteção e resistência. *Op. cit.*

<sup>153</sup> A vertente *Mussurumin* da Quimbanda deve ser interpretada no horizonte mais amplo do Islã magrebino-andaluz e de sua circulação atlântica. O termo *mussurumin* deriva do português arcaico para *mussulmano* e, no contexto brasileiro, designou tanto indivíduos islamizados quanto práticas associadas ao saber mágico árabe. A presença de elementos dessa tradição na Quimbanda está diretamente ligada à diáspora *mandinga* e *haussá* que, entre os Sécs. XVI e XIX, transportou para o Atlântico as *bolsas de mandinga*, o uso de inscrições corânicas e a crença em espíritos subjugados por Deus. No Magrebe e em al-Andalus, obras como o *PICATRIX* e o *SHAMS AL-MÁ'ARIF* já haviam sistematizado uma magia salomônica árabe, que se difundiu nas escolas corânicas e na prática dos *marabus* africanos. A vertente *Mussurumin* herda precisamente esse substrato: a magia da escrita, o poder dos selos mágicos e a manipulação de forças invisíveis. Quando transplantados para o Brasil, esses elementos foram reinterpretados à luz da cosmologia banto-*yorùbá*, originando uma linha espiritual que uniu o saber erudito do Islã árabe-andaluz à feitiçaria crioula afro-brasileira.

<sup>154</sup> Sobre a formação das vertentes da Quimbanda, ver Fernando Liguori. *GANGA: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA*. Clube de Autores, 2023.

<sup>155</sup> Edward Tiryakian. *Toward the Sociology of Esoteric Culture*. Em *ON THE MARGIN OF THE VISIBLE: SOCIOLOGY, THE ESOTERIC, AND THE OCCULT*. John Wiley & Sons, 1974, pp. 257–280.

A constituição das vertentes *Malê* e *Mussurumin* como *linhas* da Quimbanda é, assim, um fenômeno posterior, consolidado apenas na segunda metade do Séc. XX, ainda que inspirado por memórias históricas mais antigas da diáspora afro-islâmica. O processo de repressão colonial e republicana — com a apreensão de patuás, a destruição de inscrições árabes e a criminalização da *mandinga* — criou o pano de fundo simbólico sobre o qual essas linhas seriam reinterpretadas.<sup>156</sup> A partir de 1950, no Rio Grande do Sul, a linha *Mussurumin* foi organizada como herdeira da tradição de trabalhos mentais e feitiçaria discreta, enquanto a linha *Malê* foi construída como evocação da insubordinação dos muçulmanos escravizados e do poder bélico atribuído aos espíritos dessa vertente. Esse duplo destino mostra como a Quimbanda, ao se reconfigurar no Brasil contemporâneo, soube preservar em chave crioula a essência das práticas salomônicas e afro-islâmicas.

Do ponto de vista hermenêutico, compreender a *Malê* e a *Mussurumin* é compreender a Quimbanda como síntese afro-islâmica e banto-yorubá. A Quimbanda não é simples derivação de grimórios europeus ou do catolicismo popular, mas sistema que integra múltiplos fluxos históricos: hermetismo grego, magia árabe, islamismo africano, cabala judaica e feitiçaria ibérica. Nessa trama, *Malê* e *Mussurumin* são fios essenciais que conectam a tradição salomônica ao *Ocultismo* brasileiro.

Assim, a *Quimbanda Malê* e a *Quimbanda Mussurumin* representam faces complementares de um mesmo processo: a crioulação atlântica da magia salomônica árabe. Ambas preservam a memória do Islã africano e da tradição árabe, reconfigurando-as em práticas que resistiram à repressão e se afirmaram como sistemas legítimos de poder espiritual. Nelas, Exu se manifesta como guardião da escrita, do segredo e da resistência, confirmando a Quimbanda como forma plena de *Ocultismo* brasileiro.

## SEÇÃO . X X I .

### A FILOSOFIA DAS CORRESPONDÊNCIAS SIMPÁTICAS

A tradição salomônica, tanto em sua vertente árabe quanto na cabalística judaica e cristã, repousa sobre o princípio das correspondências simpática, segundo o qual tudo no universo está interligado por laços invisíveis entre microcosmo e macrocosmo. Essa ideia, herdada do platonismo e do hermetismo, foi reconhecida por Antoine Faivre (1934–2021) como o primeiro dos seis caracteres fundamentais do *esoterismo ocidental*: sem a lógica das correspondências, a magia e o esoterismo simplesmente não poderiam existir.<sup>157</sup>

O *PICATRIX* dedica longos capítulos à exposição desse princípio. Planetas influenciam metais, ervas correspondem a astros, imagens atraem inteligências celestes, e toda a ordem terrena reflete a harmonia celeste. A cosmologia astrológica que atravessa o texto legitima a prática talismânica: um selo ou imagem só possui eficácia porque está inscrito em uma rede de correspondências simpáticas.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> A criminalização das *bolsas de mandinga* e dos patuás pela polícia colonial e republicana faz parte de uma longa trajetória de perseguição à religiosidade afro-islâmica. Vanicléia Silva Santos demonstra como, no Séc. XVIII, inquisidores portugueses apreendiam bolsas com inscrições árabes, associando-as a feitiçaria e pacto diabólico, embora para os africanos fossem instrumentos de proteção e identidade. *Op. cit.*

<sup>157</sup> Antoine Faivre. *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*. SUNY, 1994, pp. 10–12.

<sup>158</sup> David Pingree. *PICATRIX: A MEDIEVAL TEATRISE ON ASTRAL MAGIC*. Pennsylvania State University Press, 2019, pp. 35–40.

Essa mesma visão alimentou o Renascimento europeu. Frances Yates (1899–1981) mostrou como, na Florença do Séc. XV, Marsílio Ficino (1433–1499) utilizou o princípio das correspondências simpáticas para justificar práticas de magia natural, como o uso de música, perfumes e imagens na harmonização da alma com os astros. A recepção do CORPUS HERMETICUM e do PICATRIX permitiu a Ficino elaborar uma filosofia da magia ancorada no axioma: *o semelhante age sobre o semelhante*.<sup>159</sup>

No judaísmo cabalístico, a mesma lógica aparece nos textos do SEFER RAZIEL HA-MALAKH e do SEFER HA-RAZIM, em que nomes divinos, selos e anjos estão ligados a astros, metais e plantas. Cada elemento ritual é uma chave para acionar uma rede de forças mágicas correspondentes. Essa estrutura teológica reforça a imagem de Salomão como mestre da sabedoria oculta, capaz de mobilizar a harmonia do Cosmos.

Na filosofia islâmica, al-Kindī já havia desenvolvido uma teoria irradiatória, segundo a qual todos os corpos emitem raios que os conectam a outros corpos e ao Cosmos. Essa formulação fornece base *científica* para a correspondência entre astros e talismãs: o raio planetário é o veículo invisível que conecta o macrocosmo ao microcosmo.<sup>160</sup>

Em Avicena, o princípio é aprofundado na tipologia das ações entre corpo e espírito. O que legitima os encantamentos (*nīranjāt*), talismãs e alquimia é precisamente a correspondência simpática entre diferentes ordens de realidade. Assim, a filosofia islâmica fornece arcabouço teórico para a magia salomônica, preservando a ideia de que o universo é uma teia de inter-relações sutis.<sup>161</sup>

Ao chegar à África, essa cosmologia foi reinterpretada pelas tradições banto-islâmicas em termos de *relações de força mágica* entre objetos, pessoas e espíritos. Todo o Cosmos é permeado por *moyo*, uma força mágica que a tudo conecta e a tudo anima, estabelecendo correspondências simpáticas entre elementos diversos (pedras, ervas, animais etc.) e suas virtudes mágicas para uso. As *bolsas de mandinga*, por exemplo, ao reunirem inscrições corânicas, ervas, pós, pedras etc., funcionavam como condensadores fluídicos dessas correspondências simpáticas.

Essa lógica foi transplantada para o Brasil com os escravizados islamizados e criouliizada em novos contextos. Os patuás afro-brasileiros preservam a mesma função de estabelecer *vínculos mágicos* correspondentes, mas agora mesclam orações católicas, ervas indígenas e símbolos cabalísticos. O patuá, nesse sentido, é microcosmo portátil, que reproduz na escala individual a rede de correspondências simpáticas universais.

Na Quimbanda, o princípio das correspondências simpáticas está no coração de seus rituais. O padê de Exu,<sup>162</sup> por exemplo, é preparado como um microcosmo

---

<sup>159</sup> Frances Yates. *GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION*. University of Chicago Press, 1991, pp. 30–33.

<sup>160</sup> Charles Burnett. *Al-Kindī on Judicial Astrology: The Forty Chapters*. Em *ARABIC SCIENCES AND PHILOSOPHY*, Vol. 3. Cambridge University Press, 1993, pp. 77–117.

<sup>161</sup> Jean Michot. *Cultes, magie et intellection*. Em *L'HOMME ET SON UNIVERS AU MOYEN ÂGE*. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 220–233.

<sup>162</sup> O padê de Exu constitui, dentro da cosmologia da Quimbanda, a aplicação mais explícita da doutrina das correspondências simpáticas, princípio segundo o qual toda matéria é animada e atua por afinidades ocultas que ligam o microcosmo ao macrocosmo. Na Quimbanda, o padê é confeccionado como um microcosmo ritual, um sistema mágico completo no qual cada elemento material — farinha, dendê, cachaça, sangue, folhas, carnes, frutas ou favas — corresponde a uma força universal, a um elemento da natureza e a uma vibração espiritual.

Os componentes obedecem a uma gramática energética precisa: a farinha representa a Terra e confere firmeza; a cachaça, o Fogo e o movimento; o sangue, a Vida e o poder realizador; o dendê, a harmonia e o equilíbrio; o sal, a fixação; o carvão, a purificação; as carnes e miúdos, o vigor vital; as favas e grãos, a multiplicação e o desdobramento das forças; as frutas, a mediação dos elementos e a manutenção da *tensão mágica*. A combinação desses ingredientes cria uma assinatura astral ou *servidor artificial*, i.e. um campo de força animado que o Exu fixa na *luz astral* — o Corpo de Maioral.

mágico. Cada elemento corresponde a um aspecto cósmico, i.e. tem *fundamento*: a farinha à terra, a cachaça ao fogo, o sangue à vida e à potência etc. A combinação desses elementos constitui um microcosmo que invoca uma presença espiritual. Com delineei em DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA (2024), o padê de Exu constitui a forma mais explícita da filosofia das correspondências simpáticas na Quimbanda. Enquanto o PICATRIX descreve em chave árabe-salomônica as relações entre planetas, metais e talismãs, a Quimbanda atualiza essas mesmas correspondências em uma prática afro-brasileira viva, em que o microcosmo ritual reflete e manipula os vetores de forças mágicas universais do Cosmos.

Essa prática ritual confirma que a Quimbanda é herdeira direta da filosofia das correspondências simpáticas. O que nos grimórios salomônicos aparece como selos e conjurações, no terreiro se traduz em padês, pontos riscados, assentamentos, caldeirões e patuás. A lógica é a mesma: ativar, por meio da analogia simpática, uma rede de forças invisíveis.

Do ponto de vista hermenêutico, esse princípio explica a universalidade da magia: ela não é arbitrária, mas ancorada em uma visão de mundo que reconhece vínculos ocultos entre todas as coisas. A Quimbanda atualiza essa tradição em chave afro-brasileira, mostrando que a filosofia das correspondências simpáticas não é privilégio europeu ou árabe, mas matriz global de religiosidade ou *esoterismo*.

A Quimbanda, ao mobilizar farinha, sangue, fundanga, ervas e inscrições mágicas (pontos riscados), perpetua a tradição salomônica das correspondências simpáticas. Do PICATRIX árabe a Marsílio Ficino em Florença, das *bolsas de mandinga* na África aos patuás no Brasil, o princípio é o mesmo: o microcosmo ritual reflete e manipula o macrocosmo. Em Exu, essa filosofia encontra sua expressão mais radical, pois ele é o próprio senhor das encruzilhadas, ponto onde todas as correspondências se cruzam.<sup>163</sup>

## SEÇÃO . XXII . A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO REJEITADO

O conceito de *conhecimento rejeitado*, formulado por Wouter J. Hanegraaff, oferece uma chave sociológica e historiográfica para compreender a trajetória da Quimbanda e de suas práticas correlatas. Para Hanegraaff, o *esoterismo ocidental* deve ser entendido como o conjunto de saberes que foram *excluídos pelas narrativas dominantes da ciência moderna e das religiões oficiais*, mas que continuaram a sobreviver em margens e subterrâneos.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> No PICATRIX, um dos tratados mais influentes da magia árabe medieval, encontramos descrições de rituais em que alimentos, bebidas e substâncias são dispostos como *oferas astrais* para atrair a influência de planetas e inteligências. Tais oferendas seguem a lógica das correspondências simpáticas: cada ingrediente participa de uma rede cósmica de analogias, representando cores, odores, sabores e virtudes ocultas vinculadas aos corpos celestes. Na Quimbanda, o mesmo princípio se manifesta nos padês de Exu. Cada elemento corresponde a um fundamento. Assim como no PICATRIX a oferenda visa estabelecer *vínculo* entre o microcosmo e o macrocosmo, no padê de Exu a combinação desses elementos atualiza a filosofia das correspondências em chave afro-brasileira, tornando a encruzilhada o espaço privilegiado de contato entre mundos.

Essa comparação evidencia a *continuidade estrutural* entre a magia salomônica árabe e a Quimbanda: em ambos os casos, a eficácia ritual depende da correta seleção, combinação e disposição de elementos materiais que espelham forças cósmicas. O padê é, nesse sentido, a versão crioula de uma oferenda astral, onde Exu ocupa o lugar das inteligências planetárias como mediador das potências invisíveis.

<sup>164</sup> Wouter J. Hanegraaff. ESOTERICISM AND THE ACADEMY. Cambridge University Press, 2012, pp. 2–4.

Essa categoria é particularmente útil para pensar a história da tradição salomônica. No Islã, o *siḥr* (magia) foi sistematicamente condenado pelos juristas e teólogos ortodoxos, mas continuou a ser praticado sob a invocação do nome de Sulaymān (Salomão), considerado profeta e mestre dos espíritos. O nome de Salomão funcionava, assim, como autorização simbólica para a prática de uma magia que a ortodoxia rejeitava.

No cristianismo europeu, o mesmo padrão se repete. A Igreja condenava grímórios, talismãs e patuás como práticas supersticiosas ou diabólicas. Contudo, textos como o SEFER RAZIEL HA-MALAKH ou a CLAVICULA SALOMONIS circularam amplamente em manuscritos e edições populares, mostrando que a rejeição oficial não eliminava a prática, mas a empurrava para a clandestinidade.

O mundo colonial luso-brasileiro reproduziu esse esquema. A Inquisição e as autoridades policiais do período moderno criminalizavam as *bolsas de mandinga*, interpretadas como sinais de feitiçaria ou pacto demoníaco. Para os africanos e afro-descendentes, entretanto, esses objetos eram armas espirituais de proteção contra a violência colonial, símbolos de identidade religiosa e de resistência.

Do ponto de vista sociológico, o mecanismo é claro: a repressão institucional reforça o prestígio da prática rejeitada. Quanto mais perseguida, mais poderosa ela é percebida pelos praticantes. A eficácia da magia não depende apenas de sua técnica, mas também de sua posição marginal, que a investe de aura de perigo e de interdito.

A Quimbanda se insere plenamente nesse campo. Ao eleger Exu como deidade central, ela assume o interdito como categoria positiva. Exu é senhor das encruzilhadas, guardião dos limites, figura liminar entre ordem e caos. Sua centralidade demonstra que a Quimbanda não busca legitimação dentro da ortodoxia, mas se orgulha de sua marginalidade, convertendo-a em força espiritual. Esse processo confirma a tese de Edward A. Tiryakian, segundo a qual as culturas esotéricas se organizam *nas margens da religião oficial e da ciência*, estruturadas pela iniciação, pelo segredo e pela transmissão subterrânea.<sup>165</sup> Tanto no Ocidente europeu quanto no Atlântico afro-brasileiro, o esoterismo foi mantido vivo por redes subterrâneas de curandeiros, mestres e feitiçeiros.

A marginalidade da Quimbanda, portanto, não é sinal de fragilidade, mas de potência. Sua sobrevivência subterrânea lhe permite escapar do controle institucional e reinventar-se continuamente. O fato de ser classificada como feitiçaria ou charlatanismo não elimina sua prática, mas a investe de prestígio oculto.

Comparada ao PICATRIX, à cabalá prática e à alquimia europeia, a Quimbanda ocupa o mesmo campo epistemológico: práticas que foram relegadas como superstição ou magia proibida, mas que constituem *formas fundamentais de religiosidade moderna*. Reconhecer a Quimbanda como *Ocultismo* brasileiro é colocá-la ao lado dessas tradições na genealogia do esoterismo.

Do ponto de vista hermenêutico, isso significa que a Quimbanda não deve ser lida como resíduo folclórico, mas como expressão legítima de um *esoterismo crioulo*, formado na confluência entre Islã africano, catolicismo popular, cabala judaica e feitiçaria ibérica. É precisamente sua marginalidade que lhe confere lugar no campo do *conhecimento rejeitado*.

A sociologia do *conhecimento rejeitado* ilumina a trajetória da Quimbanda como prática espiritual. Ela sobreviveu porque foi marginalizada, e sua força simbólica reside nesse estatuto. Como Exu, que é simultaneamente rejeitado e

---

<sup>165</sup> *Op. cit.*

indispensável, a Quimbanda encarna a lógica paradoxal do esoterismo: aquilo que é proibido e condenado é também o que mais resiste e mais revela o poder oculto que fundamenta a experiência religiosa.<sup>166</sup>

## SEÇÃO . XXIV . O CULTIC MILEU BRASILEIRO

O conceito de *cultic milieu*, formulado pelo sociólogo britânico Colin Campbell (n. 1940), descreve um ambiente cultural subterrâneo em que circulam saberes marginais, práticas esotéricas e religiosidades alternativas. Em seu artigo clássico *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization* de 1972, Campbell mostra como esses repertórios rejeitados pelas religiões oficiais e pela ciência encontram espaço de preservação e reinvenção nas *frangas sociais*.<sup>167</sup>

Aplicado ao Brasil, o conceito de *cultic milieu* é de utilidade singular. O país, desde o período colonial, foi palco de encontros culturais que produziram formas híbridas de religiosidade. A repressão inquisitorial, a escravidão africana e a catequese indígena criaram um cenário em que práticas proibidas ou suspeitas sobreviveram em espaços subterrâneos, transformando-se em expressões singulares de esoterismo popular. Toda essa trajetória, ao longo dos séculos, constituiu a *fase ancestral* da Quimbanda. No meu livro DAEMONIUM: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA (2022), apresento o conceito dos *dois momentos* da Quimbanda: o *primeiro momento*, que vai do período colonial até a década de 1950, com a inauguração da síntese de Aluízio Fontenelle (1913-1952), é a *fase ancestral* da Quimbanda, i.e. o *lastro ancestral* que possibilitou seu surgimento a partir da Macumba carioca.

Entre os elementos que compuseram esse *cultic milieu* estão a feitiçaria indígena, marcada pelo uso de ervas, tabaco e rituais de cura; o catolicismo popular, com devoções a santos, ex-votos e rezas contra o mal; e as *bolsas de mandinga*, portadas por africanos islamizados e reinterpretadas como patuás afro-brasileiros. Cada um desses elementos, marginalizado pelas instituições, encontrou no meio popular o espaço de ressignificação e sobrevivência.

A esse repertório somou-se, no Século XIX, o espiritismo kardecista, introduzido no Brasil por elites letradas, mas rapidamente absorvido em práticas populares como mesas de comunicações mediúnicas.<sup>168</sup> Do mesmo modo, grimórios

---

<sup>166</sup> A formulação moderna do *conhecimento rejeitado* em Wouter J. Hanegraaff (*op. cit.*), aplicada ao estudo do *esoterismo ocidental*, pode ser posta em diálogo com a análise de Ibn Khaldūn na *Muqaddimah* (*op. cit.*). Hanegraaff observa que os sistemas esotéricos foram excluídos pelas narrativas dominantes da ciência e da religião, mas sobreviveram em redes marginais, sustentados pela iniciação, pelo segredo e pela oralidade. Ibn Khaldūn, séculos antes, já registrava que o *sihr* (magia) e os *ṭalāsim* (talismãs) eram condenados pelo Islã oficial, mas continuavam a ser praticados amplamente sob a autoridade simbólica de Sulaymān (Salomão). Em sua leitura, não se tratava de negar a eficácia, mas de *deslegitimar religiosamente* tais práticas.

Assim, enquanto Ibn Khaldūn descreve a rejeição institucional da magia no Séc. XIV, Hanegraaff teoriza a mesma dinâmica em termos modernos: a marginalização não extingue o *Ocultismo*, mas o constitui como tradição esotérica. A Quimbanda, situada entre repressão e sobrevivência, exemplifica de modo paradigmático essa continuidade histórica do *conhecimento rejeitado*.

<sup>167</sup> Colin Campbell. A SOCIOLOGICAL YEARBOOK OF RELIGION IN BRITAIN. SCM Press, 1972, pp. 119–136.

<sup>168</sup> O espiritismo moderno, surgido em 1848 com as irmãs Fox em Hydesville, Nova Iorque, desempenhou papel crucial para a consolidação do *Ocultismo* na Europa e nos Estados Unidos. Como demonstrou Catherine L. Albanese (n. 1940), as práticas de mesas girantes, comunicações mediúnicas e materializações criaram uma *religião da experiência* que, ao lado do teosofismo e do mesmerismo, forneceu a base cultural para a emergência do *Ocultismo* e do movimento Nova Era nos Sécs. XIX e XX. Na Inglaterra e França, o espiritualismo se entrelaçou às sociedades ocultistas, como a Sociedade Teosófica e a *Ordem Hermética da Aurora Dourada*, sendo um dos

portugueses como O LIVRO DE SÃO CIPRIANO circularam entre camadas subalternas, fornecendo instruções de feitiçaria que se entrelaçaram com tradições afro-indígenas.<sup>169</sup>

Nesse contexto, a magia salomônica árabe não chegou apenas via Europa letrada, mas também pela África islamizada, através das *bolsas de mandinga* e da tradição dos *marabus*. O *cultic milieu* brasileiro foi, portanto, espaço de convergência entre saberes árabes, africanos e europeus, que se combinaram para produzir novos sistemas rituais.

O caráter do *cultic milieu* é dinâmico: ele não preserva tradições de forma estática, mas constantemente as recicla. No Brasil, a circulação de patuás, pantáculos mágicos, orações católicas, passes espíritas e oferendas afro-brasileiras mostra como elementos aparentemente desconexos se fundem em sínteses crioulas.

Um exemplo dessa fusão é o uso de orações católicas dentro de patuás afro-brasileiros, ao lado de versículos corânicos e símbolos cabalísticos. Outro exemplo é a incorporação de figuras de santos em terreiros, reinterpretadas como máscaras de *òrìṣà* ou deidades da Quimbanda. Esses processos demonstram a plasticidade do *milieu*: nele, símbolos circulam e adquirem novas camadas de sentido.

A repressão, longe de eliminar esse ambiente, contribuiu para reforçar sua natureza subterrânea. A criminalização do curandeirismo, a vigilância policial sobre terreiros e a estigmatização da feitiçaria criaram condições em que práticas ocultistas se refugiaram em espaços marginais, mas também se fortaleceram como sinais de resistência cultural.

A Quimbanda deve ser compreendida como produto exemplar desse *milieu*. Ela surge precisamente da confluência entre culturas africanas, magia salomônica árabe, cabala prática, feitiçaria ibérica, espiritismo kardecista e catolicismo popular. Cada um desses elementos foi rejeitado ou suspeito pelas instituições oficiais, mas juntos formaram um sistema coerente de *Ocultismo* crioulo.

Do ponto de vista sociológico, a Quimbanda confirma a tese de Wouter J. Hagneaaff de que o esoterismo é um *conhecimento rejeitado*, marginalizado pela cultura dominante, mas preservado no subterrâneo. O *cultic milieu* brasileiro é precisamente o espaço onde esse conhecimento rejeitado encontra forma viva.

A filosofia das correspondências simpáticas, discutida anteriormente, encontra no *milieu* sua realização prática. O terreiro, com seus pontos riscados, sacrifícios e oferendas, é microcosmo do ambiente cultural mais amplo: nele se atualizam influências árabes, símbolos cabalísticos, ervas indígenas e ritos africanos. A Quimbanda, portanto, é tanto síntese doutrinária quanto reflexo sociológico do *cultic milieu* brasileiro.

---

principais canais de legitimação da mediunidade e da comunicação com inteligências invisíveis no *esoterismo ocidental*. No Brasil, esse papel foi desempenhado pelo espiritismo kardecista, introduzido no final do Séc. XIX por elites urbanas, mas rapidamente popularizado em centros mediúnicos e práticas domésticas. Diferente do espiritualismo anglo-americano, que abriu espaço direto para a constituição do *Ocultismo* moderno, o espiritismo kardecista funcionou como matriz de *tradução cultural*: suas práticas mediúnicas e doutrina da reencarnação foram incorporadas por religiões afro-brasileiras e pelo próprio campo ocultista local. Assim, como argumenta Sandra Jacqueline Stoll (n. 1955), o espiritismo kardecista no Brasil tornou-se um *esoterismo de massas*, articulando elites letradas, camadas populares e tradições afro-indígenas. Se o espiritualismo foi o eixo de consolidação do *Ocultismo* nos EUA e na Europa, no Brasil essa função foi cumprida pelo espiritismo, cuja presença se tornou tão difusa que marcou de modo indelével o *cultic milieu* do *Ocultismo* brasileiro. Ver Catherine L. Albanese. *A REPUBLIC OF MIND AND SPIRIT: A CULTURAL HISTORY OF AMERICAN METAPHYSICAL RELIGION*. Yale University Press, 2008, pp. 85–92. Ver também Alex Owen. *THE DARKENED ROOM: WOMEN, POWER AND SPIRITUALISM IN LATE VICTORIAN ENGLAND*. University of Chicago Press, 2004, pp. 14–17. Ver também Sandra Jacqueline Stoll. *ESPIRITISMO À BRASILEIRA*. EDUSP, 2003, pp. 44–47.

<sup>169</sup> José Leitão, *op. cit.*

Conclui-se que o *cultic milieu* brasileiro constitui o *caldo cultural* da Quimbanda. Sem ele, não seria possível explicar a presença simultânea de PICATRIX e São Cipriano, de *mandinga* e espiritismo, de santos católicos e Exus. A Quimbanda é, nesse sentido, a expressão mais acabada do *milieu*: um espaço onde tradições rejeitadas se encontram, se crioulizam e se afirmam como forma legítima de *Ocultismo* brasileiro.<sup>170</sup>

## SEÇÃO . X X V . REENCANTAMENTO & A QUIMBANDA

O sociólogo britânico Christopher Partridge (n. 1961) introduziu a noção de *reencantamento* para descrever a persistência e a expansão das espiritualidades alternativas no Ocidente contemporâneo. Em sua obra *THE RE-ENCHANTMENT OF THE WEST* (2004–2005, 2 Vols. *op. cit.*), ele argumenta que, longe de desaparecer sob a égide da secularização, o *Ocultismo* e o esoterismo se difundiram por meio da cultura popular, da música, da mídia e das práticas terapêuticas alternativas.

Essa noção dialoga criticamente com o diagnóstico clássico de Max Weber (1864–1920) sobre o *desencantamento do mundo*. Para Weber, a modernidade foi marcada pela racionalização e pela expulsão da magia da vida cotidiana. Partridge, ao contrário, demonstra que a magia nunca desapareceu: ela apenas mudou de lugar, infiltrando-se nos subterrâneos culturais e retornando em novas formas.

No Brasil, a Quimbanda é expressão evidente desse processo de *reencantamento*. Durante seus *dois momentos*,<sup>171</sup> marginalizada como *feitiçaria*, *mandinga* ou *bruxaria*, a Quimbanda ressurgiu no Séc. XX como sistema espiritual legítimo, reconhecido em comunidades populares, em espaços urbanos e, mais recentemente, em estudos acadêmicos sobre religiões afro-brasileiras e esoterismo.

O *reencantamento*, nesse caso, não significa mero retorno a práticas arcaicas, mas reinterpretação criativa de tradições afro-islâmicas, banto-*yorùbás* e salomônicas em chave contemporânea. A Quimbanda não sobrevive apenas por resistência, mas também porque oferece respostas simbólicas às crises de sentido da modernidade, tal como descreve Partridge em relação às novas espiritualidades ocidentais.

A lógica do *reencantamento* manifesta-se na forma como símbolos árabe-salomônicos — como pantáculos, inscrições mágicas e patuás — continuam a circular e a ser reinterpretados nos rituais da Quimbanda. Esses elementos dão corpo a uma

---

<sup>170</sup> O conceito de *cultic milieu*, formulado por Colin Campbell, descreve o ambiente cultural subterrâneo em que circulam práticas religiosas e esotéricas marginalizadas, constantemente recicladas e recombinações em novos sistemas. Essa noção, aplicada ao Brasil, explica como feitiçaria indígena, *bolsas de mandinga*, catolicismo popular, espiritismo kardecista e grimórios portugueses convergiram no *caldo cultural* que deu origem à Quimbanda. De forma complementar, o estudioso britânico Christopher Partridge (n. 1961) introduziu o conceito de *ocultura* para descrever o processo pelo qual elementos esotéricos e ocultistas permeiam a cultura popular contemporânea, especialmente através da música, da mídia e do consumo cultural. Se Campbell enfatiza o espaço subterrâneo de práticas rejeitadas, Partridge destaca sua difusão difusa no tecido cultural. Ver Christopher Partridge. *THE RE-ENCHANTMENT OF THE WEST: ALTERNATIVE SPIRITUALITIES, SACRALIZATION, POPULAR CULTURE AND OCCULTURE*. T&T Clark, 2004, Vol. 1, pp. 121–127.

No caso brasileiro, a Quimbanda pode ser compreendida a partir de ambos os conceitos: como *cultic milieu*, espaço de resistência subterrânea em que tradições rejeitadas se fundem; e como *ocultura*, na medida em que símbolos de Exu, pontos riscados e narrativas afro-esotéricas transbordam para a cultura popular, influenciando literatura, música e artes visuais. Essa leitura cruzada mostra que a Quimbanda não apenas sobreviveu nas margens, mas também se projetou como força de *reencantamento* cultural no Brasil moderno.

<sup>171</sup> Primeiro momento, do período colonial até a década de 1950; o segundo momento, a partir de 1950. Ver Fernando Liguori. *DAEMONIUM: A QUIMBANDA & O RENASCER DA MAGIA*. Clube de Autores, 2022.

espiritualidade que atravessa fronteiras religiosas e culturais, operando em paralelo com práticas globais de magia e *Ocultismo*.

O processo é análogo ao da circulação global da magia salomônica. Assim como o PICATRIX ou o SEFER RAZIEL HA-MALAKH foram continuamente reinterpretados em diferentes contextos históricos, os elementos salomônicos da Quimbanda são recriados no Brasil contemporâneo, atualizando-se em novos pontos riscados, assentamentos e fetiches diversos.

O *reencantamento* na Quimbanda é também performativo e estético. Ritos como a preparação dos padês, a presença dos assentamento de Exu, ou a confecção de patuás, banhos e defumações, não apenas simbolizam correspondências simpáticas, mas produzem efeitos tangíveis na vida dos praticantes. Essa eficácia simbólico-operativa confirma a tese de Partridge de que o *reencantamento* é vivido como experiência concreta, não apenas como nostalgia cultural.

Outro aspecto do *reencantamento* é a sua penetração na cultura popular e midiática. Exus e Pombagiras aparecem em músicas, filmes e literatura, não apenas como estigmas, mas também como arquétipos de resistência e sabedoria marginal. Esse fenômeno ilustra o que Partridge chama de *ocultura* — a difusão de símbolos ocultistas na esfera pública, para além de contextos religiosos formais.

Nesse sentido, a Quimbanda não é apenas exemplo brasileiro do *reencantamento*, mas parte ativa do fenômeno global de recomposição do esoterismo. Sua capacidade de articular tradições africanas, árabes e ibéricas em um sistema vivo a torna paradigma de espiritualidade crioula, capaz de dialogar com movimentos ocultistas contemporâneos ao redor do mundo.

Do ponto de vista sociológico, a Quimbanda confirma que o desencantamento nunca foi total. Mesmo em contextos de repressão e criminalização, seus rituais sobreviveram como saber subterrâneo, ilustrando a tese de Wouter J. Hanegraaff sobre o esoterismo como *conhecimento rejeitado*, que retorna constantemente em novas formas.

Do ponto de vista hermenêutico, o *reencantamento* na Quimbanda deve ser entendido como processo de *tradução cultural*: orações católicas, inscrições árabes e símbolos banto-*yorùbás* se combinam em novos rituais. Esse dinamismo confirma a definição de Cristina Pompa<sup>172</sup> da religião como tradução, i.e. como recriação constante de sentidos.

A Quimbanda, portanto, é exemplo paradigmático do *reencantamento* contemporâneo. Longe de ser mero resíduo de feitiçaria colonial, ela é expressão atualizada da magia salomônica crioula, renovada em sua simbologia, legitimada em seu estatuto religioso e projetada como força cultural. A Quimbanda mostra que, diante das crises de racionalização moderna, o *reencantamento* não é exceção, mas regra: o mundo continua encantado, e Exu é o guardião desse encantamento.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> *Op. Cit.*

<sup>173</sup> A noção de *reencantamento*, desenvolvida por Christopher Partridge, ao descrever a resiliência das espiritualidades alternativas no Ocidente contemporâneo, encontra paralelo fértil em interpretações brasileiras sobre a função social da magia como resistência. O historiador João José Reis mostrou em seu estudo sobre a *Revolta dos Malês* (*op. cit.*), que práticas mágico-religiosas afro-islâmicas, como o porte de *bolsas de mandinga*, eram formas de proteção espiritual, mas também instrumentos políticos de organização e resistência contra o cativo. Já o sociólogo Roger Bastide (1898–1974), em *AS RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL* (Pioneira, 1971, 2 Vols.), interpretou a magia afro-brasileira como estratégia simbólica de sobrevivência e adaptação cultural diante da repressão colonial e republicana.

Colocadas em diálogo, essas perspectivas permitem pensar a Quimbanda contemporânea como caso específico de *reencantamento*, não apenas no sentido de Partridge — expansão de espiritualidades alternativas e de *ocultura* na modernidade —, mas também no sentido de Reis e Bastide, i.e. como prática mágica que resiste à opressão histórica, preserva memórias subalternas e transforma a marginalidade em fonte de poder simbólico.

## SEÇÃO . XXVI .

### RELIGIÃO COMO TRADUÇÃO

A antropóloga Cristina Pompa (n. 1964), em sua obra *RELIGIÃO COMO TRADUÇÃO* (*op. cit.*), propõe que a dinâmica das religiões em contextos coloniais deve ser entendida como um processo de tradução cultural. Em vez de mera imposição ou substituição de crenças, o encontro entre sistemas religiosos distintos produz uma operação hermenêutica pela qual elementos externos são reinterpretados segundo a lógica cosmológica das comunidades locais.

Essa noção é particularmente fecunda para compreender a trajetória da magia salomônica da Antiguidade até o Atlântico moderno. Pantáculos, talismãs e orações que, em contextos judaicos ou islâmicos, possuíam função específica, foram apropriados e retraduzidos por comunidades africanas e afro-brasileiras, adquirindo sentidos diversos e múltiplas camadas de significado.

Um exemplo paradigmático são as *bolsas de mandinga*. Para os muçulmanos islamizados da África Ocidental, eram *hijāb*, amuletos islâmicos contendo versículos corânicos, nomes divinos e fórmulas mágicas. Ao serem adotadas em sociedades africanas de matriz banto e *mandinga*, passaram a ser vistas como recipientes de forças ancestrais, conectando o portador aos espíritos e aos antepassados.

Já para os inquisidores portugueses, as mesmas bolsas eram traduzidas como feitiçaria diabólica. O objeto era o mesmo, mas o horizonte interpretativo mudava: no olhar europeu, não se tratava de instrumento de proteção espiritual, mas de indício de pacto com o demônio. Esse exemplo mostra como um mesmo artefato pode ser traduzido em registros simbólicos radicalmente distintos, segundo a posição social e cultural dos sujeitos envolvidos.

No Brasil colonial e imperial, o processo de tradução foi ainda mais complexo. As *bolsas de mandinga* foram recriadas como patuás afro-brasileiros, que podiam conter simultaneamente orações católicas, símbolos cabalísticos, ervas indígenas e inscrições islâmicas. Cada elemento traduzia e ressignificava uma herança cultural, produzindo um objeto que condensava cosmologias diversas.

A Quimbanda, como sistema religioso, só pode ser compreendida à luz dessa hermenêutica da tradução. O Islã mágico foi traduzido em linguagem afro-brasileira, em que Exus se tornaram depositários de saberes árabes e cabalísticos, santos católicos foram reinterpretados como máscaras de deidades afro-brasileiras e elementos da magia europeia foram reconfigurados em ritos de feitiçaria local.

Essa tradução não implica perda de sentido, mas criação de novos sentidos. O nome de Sulaymān (Salomão), que no Islã medieval era símbolo de sabedoria e poder sobre os *jinn*, na *Quimbanda Malê* foi reinterpretado como chave de domínio sobre os espíritos das encruzilhadas e das almas. O símbolo cabalístico do hexagrama, que na cabalá judaica representava a união dos opostos, tornou-se em pontos riscados de Exu um signo de poder operativo contra inimigos.

A tradução também se aplica ao plano ritual. O padê de Exu pode ser lido como tradução afro-brasileira das oferendas astrais descritas no *PICATRIX*. Assim como no tratado árabe as substâncias correspondiam a planetas e inteligências celestes, no padê elas representam fundamentos astrais e materiais, articulados pela cosmologia banto-yorùbá.

---

Assim, o *reencantamento* da Quimbanda é ao mesmo tempo fenômeno global do esoterismo e expressão local de luta e recriação cultural no Brasil.

Desse modo, a Quimbanda não deve ser vista como deturpação ou sincretismo caótico, mas como sistema coerente de tradução cultural. Cada apropriação é, ao mesmo tempo, preservação e recriação. A palavra árabe, o símbolo cabalístico, o gesto católico e a cantiga banto convivem porque foram traduzidos em uma lógica comum: a do *Ocultismo* crioulo.

O conceito de religião como tradução, portanto, permite afirmar que a *Quimbanda Malê* e a *Quimbanda Mussurumin* são traduções brasileiras da magia salomônica árabe, crioulizadas pela diáspora atlântica e pelo contexto colonial. Cada linha é fruto de um processo de tradução simbólica e ritual que transforma a herança recebida em potência viva para novos contextos.

Conclui-se que a *tradução* é a chave hermenêutica do *Ocultismo* brasileiro. A Quimbanda, ao mesmo tempo herdeira e criadora, traduz a magia salomônica, o Islã africano, a cabalá prática e a feitiçaria ibérica em um sistema religioso próprio. Ao invés de mera cópia ou mistura, ela é ato criativo de tradução, em que Exu se torna o tradutor por excelência: o guardião da encruzilhada, ponto onde todos os signos estrangeiros encontram sua nova significação.<sup>174</sup>

## SEÇÃO . XXVII . A DEIFICAÇÃO & O CORPO-IMAGEM

A concepção de corpo como imagem animada percorre a tradição salomônica, o hermetismo árabe e a teurgia platônica. No PICATRIX, Maslama al-Qurṭubī descreve o homem como um *ṣanam* — uma estátua habitada por luz interior — cujo corpo é templo e veículo da alma. A teologia implícita é clara: o homem não é apenas criatura, mas imagem potencialmente deificável, capaz de ser animada pela descida de inteligências espirituais.<sup>175</sup>

Na prática talismânica árabe, imagens esculpidas em metais, cera ou pedra eram *vivificadas* por orações, invocações e fumigações. Thābit ibn Qurra, em seu *DE IMAGINIBUS*, formula a máxima *nenhum corpo tem vida sem espírito*, enfatizando que a imagem, para ser eficaz, deve receber influxo espiritual. Gideon Bohak demonstrou que esse princípio atravessa tanto as versões judaico-árabes quanto as latinas da tradição talismânica.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> O conceito de religião como tradução, formulado por Cristina Pompa, pode ser colocado em diálogo com outras duas categorias fundamentais dos estudos contemporâneos do *esoterismo ocidental*: a de *ocultura*, proposta por Christopher Partridge, e a de *conhecimento rejeitado*, desenvolvida por Wouter J. Hanegraaff. Enquanto Pompa descreve o processo hermenêutico pelo qual elementos religiosos impostos ou estrangeiros são reinterpretados e ressignificados pelas comunidades colonizadas (*op. cit.*), Partridge mostra que o esoterismo e as espiritualidades alternativas não permanecem apenas nos subterrâneos, mas permeiam a cultura popular, a mídia e a música, produzindo um ambiente difuso de reencantamento (*op. cit.*). Já Hanegraaff argumenta que o esoterismo constitui historicamente um *conhecimento rejeitado*: saberes marginalizados pelo discurso acadêmico e religioso oficial, mas continuamente recriados em espaços subterrâneos (*op. cit.*). Vistos em conjunto, esses três conceitos permitem compreender a Quimbanda em toda a sua complexidade: como *tradução criativa* de tradições afro-islâmicas, cabalísticas e europeias (Pompa); como parte de uma *ocultura* global em que símbolos de Exu e pontos riscados circulam para além dos terreiros (Partridge); e como um *saber marginalizado* que sobrevive à repressão e se afirma como forma legítima de *Ocultismo* brasileiro (Hanegraaff). Essa articulação evidencia a Quimbanda não apenas como religião crioula, mas como fenômeno central na história global do esoterismo.

<sup>175</sup> David Pingree. PICATRIX: A MEDIEVAL TEATRISE ON ASTRAL MAGIC. Pennsylvania State University Press, 2019, pp. 26–30.

<sup>176</sup> Thābit ibn Qurra. *DE IMAGINIBUS*. Charles Burnett (trad.). Em Charles Burnett & Gideon Bohak (Eds.). *A Judaeo-Arabic Version of Thābit ibn Qurra's De imaginibus*. ISLAMIC PHILOSOPHY, SCIENCE, CULTURE, AND RELIGION, 2012, pp. 188–194.

Na teurgia grega, sobretudo na *telestikē* descrita por Jâmblico (245–325), encontramos o mesmo fundamento: a estátua não é mero objeto, mas receptáculo preparado para a descida do divino. Como explica Algis Uždavinys (1962-2010), o rito *teléstico* consistia em dotar imagens de vida espiritual por meio de símbolos, hinos e invocações, transformando-as em veículos da presença divina.<sup>177</sup>

Esse processo era entendido como *sacramental*: ao infundir vida em uma estátua, o teurgo imitava o ato criador dos deuses. A estátua tornava-se assim *corpo-imagem* animado pela luz (*ellampsis*) divina. A animação não se restringia ao objeto material, mas dizia respeito ao corpo humano do iniciado que, purificado, tornava-se igualmente receptáculo para a luz noética.<sup>178</sup>

No contexto islâmico, a prática popular preservou esse princípio sob a forma das *bolsas de mandinga*. Nelas, o escrito (verso corânico, nome divino) funcionava como selo *teléstico* que animava o objeto. Transportadas para o Brasil, converteram-se em patuás que, ao serem consagrados, se tornam verdadeiras *imagens vivificadas*, condensando força espiritual.

Na Quimbanda, essa lógica é radicalizada. O corpo do *kimbanda* é literalmente transformado em corpo-imagem: nele Exu ou Pombagira descem e habitam temporariamente. Não se trata de mera evocação, mas de *possessão* — o corpo torna-se estátua viva, animada pela força espiritual. Aqui, a *telestikē* antiga encontra sua expressão mais direta no *Ocultismo* afro-brasileiro.

Essa deificação do corpo-iniciado não é simbólica, mas real. Tal como no rito egípcio da *abertura da boca* das estátuas ou nos rituais árabes de vivificação de imagens, o iniciado é preparado ritualmente com bebidas, sacrifícios e pontos riscados, de modo que sua carne se torne permeável ao influxo do espírito. O corpo é tornado *imagem viva*, apta para ser possuída.

Essa lógica é recriada também nos assentamentos de Exu, que não são apenas recipientes materiais, mas *corpos-espírito*: pedras, metais, terras e sangue constituem um microcosmo preparado para receber e conter a força do Exu. O assentamento é, portanto, a tradução afro-brasileira do *ṣanam* árabe e da *estátua teléstica* grega: um corpo material tornado receptáculo vivo da presença divina. Nesse sentido, a Quimbanda atualiza no Atlântico o mesmo arcabouço teúrgico: a crença de que a matéria pode ser animada por meio da inscrição sagrada, do selo e do rito, transformando objetos — e corpos humanos — em *imagens vivificadas* que tornam visível o invisível.

No plano filosófico, essa prática corresponde ao princípio platônico de que a alma, ao unir-se ao divino, torna-se aquilo que contempla. Uždavinys recorda que, para Jâmblico e Proclo (412–485), o teurgo não apenas contempla os deuses, mas *torna-se deus ao recebê-los em si*.<sup>179</sup> É precisamente esse o núcleo da experiência iniciática na Quimbanda: o *kimbanda* é deificado no ato da posseção ritual.

A comparação com a teurgia platônica mostra que o processo não é passivo. O *corpo-imagem* precisa ser purificado e consagrado: na Antiguidade, por ascese e hinos; na Quimbanda, por banhos, sacrifícios e obrigações. A eficácia não reside apenas na invocação, mas na preparação do veículo humano ou material para receber a força divina.

O que emerge desse paralelo é a continuidade de um mesmo *modus operandi*: escrever, inscrever, animar. Do selo árabe aos símbolos cabalísticos, do pantáculo

---

<sup>177</sup> Algis Uždavinys. *PHILOSOPHY AND THEURGY IN LATE ANTIQUITY*. Agelico Press, 2010, pp. 141–147.

<sup>178</sup> Ibidem.

<sup>179</sup> Ibidem, pp. 95-102.

medieval ao ponto riscado da Quimbanda, trata-se sempre de imprimir forma visível que permita a descida do invisível. O corpo do iniciado é apenas o mais perfeito desses suportes.

A lógica *teléstica*, árabe e platônica converge, portanto, na Quimbanda: Exu é o espírito que anima o *corpo-imagem*, assim como os deuses animavam estátuas ou talismãs. A possessão é a *telestikē* viva, a vivificação do corpo como templo e como estátua. Nesse processo, o iniciado não apenas serve de receptáculo, mas é transfigurado, adquirindo status de mediador entre o mundo visível e invisível.

Assim, a Quimbanda se apresenta como herdeira da *telestikē* antiga e da magia salomônica árabe, preservando a ideia de que todo corpo é potencialmente imagem animada. A deificação não é metáfora: é realidade ritual. O iniciado de Quimbanda, como o teurgo de Jâmblico, é imagem de deus porque nele habita o espírito — e, enquanto dura a possessão, ele é efetivamente o próprio Exu.<sup>180</sup>

## SEÇÃO . XXVIII . QUIMBANDA COMO OCULTISMO BRASILEIRO

A Quimbanda deve ser compreendida não apenas como religião afro-brasileira, mas como uma forma específica de *Ocultismo* brasileiro, enraizada na diáspora africana e nos processos de crioulação atlântica. Sua estrutura interna — marcada por iniciação, segredo, uso de objetos mágicos e possessão de espíritos — corresponde às categorias descritas por Antoine Faivre como universais do *esoterismo*: correspondências, imaginação criativa, transmutação e prática de iniciação.<sup>181</sup>

A originalidade da Quimbanda reside em sua condição *crioula*. Ela não reproduz de maneira servil o *Ocultismo* europeu, árabe ou africano, mas traduz, adapta e reinventa essas culturas mágicas no contexto brasileiro. Em sua cosmologia convivem símbolos banto, *yorùbá*, indígenas, islâmicos e europeus, formando um sistema híbrido, mas coerente, de práticas mágicas e religiosas.

Como *Ocultismo* brasileiro, a Quimbanda mostra que o esoterismo não é monopólio europeu. Pelo contrário, inscreve-se em uma história global da magia salomônica, em que cada região e cultura elaborou traduções próprias do arcabouço comum herdado do judaísmo, do hermetismo e do Islã medieval.

Essa universalidade localiza-se na prática: o uso de patuás como pantacléias mágicas corresponde à tradição árabe das *bolsas de mandinga*; o preparo dos padês de Exu reflete a lógica das oferendas astrais do PICATRIX; e os pontos riscados equivalem à função dos selos árabes e pantáculos medievais. Em todos esses casos, a Quimbanda traduz em chave afro-brasileira elementos estruturais da magia salomônica.

Wouter J. Hanegraaff definiu o esoterismo como *conhecimento rejeitado*: saberes marginalizados pelas instituições oficiais, mas preservados em contextos subterrâneos (*op. cit.*). A Quimbanda confirma essa definição: discriminada, sobreviveu como tradição subterrânea, afirmando-se como sistema legítimo de poder espiritual. O conceito de *cultic milieu*, de Colin Campbell, também ilumina a Quimbanda. Como ambiente cultural onde circulam saberes rejeitados, o *cultic milieu* brasileiro

---

<sup>180</sup> Ver *Revista Nganga* No. 13.

<sup>181</sup> Veja *Revista Nganga* No. 12 para um estudo de Táta Kamuxinzela que articula a Quimbanda ao *esoterismo ocidental* segundo a tipologia de Faivre.

incluiu feitiçaria indígena, catolicismo popular, espiritismo kardecista e grimórios europeus como O LIVRO DE SÃO CIPRIANO e o GRIMORIUM VERUM. A Quimbanda emerge desse caldo como síntese crioula de múltiplas tradições.

A contribuição do espiritismo kardecista é decisiva. No Brasil, ele desempenhou papel equivalente ao espiritualismo nos Estados Unidos e na Europa: forneceu linguagem para a comunicação com os mortos, legitimação da mediunidade e aparato doutrinário para práticas mágicas. Frisvold demonstra essa matriz foi absorvida pela Quimbanda, que reinterpreto médiuns espíritas como *kimbandas-de-exu*, articulando espiritismo e feitiçaria afro-brasileira.<sup>182</sup>

Reconhecer a Quimbanda como *Ocultismo* brasileiro é reconhecer que ela não é *sincretismo caótico* ou *folclore marginal*, mas contribuição original ao *esoterismo ocidental*. Sua condição crioula é força e não fragilidade: mostra que o esoterismo não é universal pela repetição uniforme, mas pela capacidade de cada cultura traduzir e reinventar princípios comuns.

Do ponto de vista historiográfico, a legitimação da Quimbanda como *Ocultismo* brasileiro rompe com a narrativa eurocêntrica que associa esoterismo apenas à tradição hermética e cabalística europeia. Ela é, ao mesmo tempo, afro-diaspórica e atlântica, brasileira e global.

A Quimbanda deve ser situada como sistema esotérico integral: herdeira da tradição salomônica, criadora de um corpo próprio de doutrina e prática, e expressão do *Ocultismo* brasileiro no quadro maior do *esoterismo ocidental*. Em Exu, a Quimbanda não apenas preserva o passado, mas *reencanta* o presente, confirmando-se como contribuição única à história global do *Ocultismo*.

Táta Nganga Kamuxinzela  
Cova de Cipriano Feiticeiro



---

<sup>182</sup> Nicholaj de Mattos Frisvold. *The Paladins of Earth and Fire*. Em Jake Stratton-Kent, Dis Albion e Erzebet Carr (Eds.). CONJURE CODEX, Vol. I, No. 1. Hadean Press, 2011.