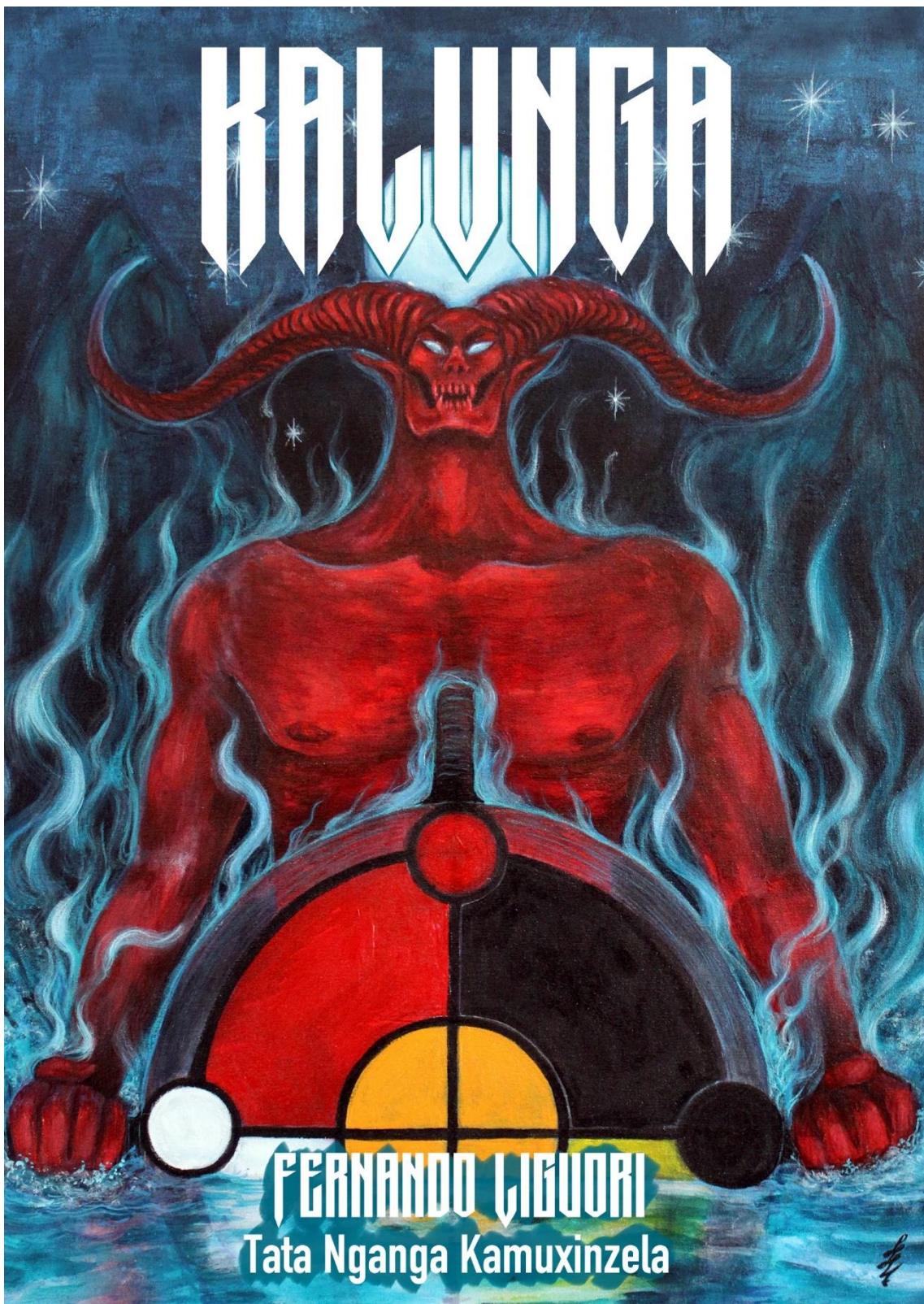


HALUNGEN





TÁTA NGANGA KIMBANDA KILUMBU
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

QUEM ESTÁ LÁ?

IDENTIDADE DOS ESPÍRITOS

NAS IMAGENS DE CULTO

DA SÉRIE TEURGIA & CABALÁ CRIOLA

«Que será, então, Eros?» perguntei; «mortal?»
«De forma alguma!»
«Então, o que é?»
«Como no caso anterior, algo intermediário entre mortal e imortal.»
«Como assim, Diotima?»
«Um grande *daimôn*, Sócrates; e, como tudo o que é *daemônico*, elo intermediário entre os deuses e os mortais.»
«E que função desempenha? » perguntei-lhe.
«Interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses: de um lado, preces e sacrifícios; do outro, ordens e as remunerações dos sacrifícios. Colocado entre ambos, ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo. Dele procede a adivinhação e a arte dos sacerdotes, em relação aos sacrifícios e iniciações, aos encantamentos, ao vaticínio em geral e à magia. Os deuses não se misturam com os homens; é por meio desse elemento que os deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles, tanto no estado de vigília como durante o sono. O perito em tais assuntos é demoníaco, enquanto o homem entendido noutras artes e nos diferentes misteres não passa de um obreiro comum. Os *daimones* são em grande número e da mais variada espécie; Eros é um deles.»¹

Este ensaio propõe uma investigação de caráter teológico e metafísico sobre uma problemática recorrente nos sistemas religiosos, cosmológicos e ontológicos que compõem a cátedra de estudos acadêmicos hoje denominada de *esoterismo ocidental*. Por esta designação, *esoterismo ocidental*, comprehende-se um campo historicamente plural e heterogêneo, composto por tradições, ideias e práticas de natureza mística, mágica, simbólica ou filosófica que se desenvolveram no contexto da civilização ocidental desde a Antiguidade tardia até a contemporaneidade. Trata-se de uma categoria analítica do tipo *guarda-chuva* (*umbrella term*),² utilizada para designar formas de conhecimento e de religiosidade que, embora internamente diversas e por vezes contraditórias, compartilham um estatuto epistemológico comum: o de saberes contra-normativos, frequentemente marginalizados ou rejeitados pelas instituições dominantes, tanto religiosas quanto acadêmicas. Conforme argumenta Wouter J. Hanegraaff, trata-se de um campo constituído a partir da exclusão — forjado nos processos de racionalização e secularização que marcaram a Reforma protestante e o Iluminismo, os quais redefiniram os critérios de legitimidade do saber no Ocidente moderno. Nesse sentido, o *esoterismo ocidental* configura-se como o

¹ Platão. O BANQUETO. Editora UPPA. 2011, pp. 149-150.

² Tim Rudbog. THE ACADEMIC STUDY OF WESTERN ESOTERICISM: EARLY DEVELOPMENTS AND RELATED FIELDS. Hermes Academic Press, 2013, Introdução.

conhecimento rejeitado, um domínio epistêmico dissidente que desafia os limites da ortodoxia religiosa e da razão iluminista.³

A citação que inaugura este ensaio — retirada do diálogo O BANQUETE, de Platão (427-447 a.E.C.)⁴ — introduz com precisão o tema central aqui desenvolvido: a natureza intermediária do *daimôn*.⁵ Segundo a sacerdotisa Diotima, é por meio dos *daimones* que se opera a comunicação entre o plano divino e o humano, e todo ritual, iniciação, sacrifício ou arte *mântica*⁶ deve sua eficácia à presença desses seres mediadores. Os deuses, afirma ela, não se misturam diretamente aos homens; é o *daimôn* quem interpreta, traduz e torna possível o vínculo. Essa doutrina do espírito

³ Wouter J. Hanegraaff. ESOTERICISM IN WESTERN CULTURE: COUNTER-NORMATIVITY AND REJECTED KNOWLEDGE. Bloomsbury, 2025, pp. 21-2.

⁴ Platão nasceu em Atenas por volta de 427 a.E.C. e faleceu em 347 a.E.C., sendo um dos pilares fundadores da tradição filosófica ocidental. Discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles, fundou a Academia, primeira instituição de ensino superior do Mundo Antigo, e escreveu diálogos que moldaram não apenas a metafísica e a epistemologia, mas também a política, a ética e a cosmologia da filosofia grega. Sua teoria das Formas — segundo a qual o mundo sensível é apenas um reflexo imperfeito de realidades eternas e inteligíveis — tornou-se a espinha dorsal do pensamento idealista, influenciando decisivamente todas as correntes posteriores do platonismo.

Com o declínio do mundo antigo e a transição para o período helenístico-romano, o pensamento de Platão foi sistematizado e reinterpretado por escolas filosóficas que formaram o que os estudiosos chamam de *médio platonismo* (Sécs. I a.E.C. a III d.E.C.). Esse movimento filosófico, especialmente por meio de figuras como Filon de Alexandria (20 a.E.C. – 50 d.E.C.), Plutarco de Queroneia (46-120 d.E.C.) e Numênio de Apameia (160-200 d.E.C.), propôs uma síntese entre a ontologia platônica, elementos pitagóricos e uma teologia hierárquica e intermediada por seres espirituais (*daimones, logoi, noes* etc.). A partir dessa estrutura ontológica e teológica, emergiu o chamado *Hermetismo alexandrino*, cuja literatura — notadamente o CORPUS HERMETICUM e o ASCLÉPIO latino — projeta o ser humano como um microcosmo capaz de ascensão espiritual por meio da mediação de entidades intermediárias, em plena consonância com a tradição platônica reinterpretada nesse período. O mundo tardo-antigo, herdeiro do médio platonismo, tornou-se assim profundamente platonizado, ao ponto de Plotino (204-270 d.E.C.) e Jâmblico (245-325 d.E.C.), nos Sécs. III e IV, reestruturarem o platonismo do mundo mediterrâneo sob o signo de uma teologia das hierarquias espirituais, influenciando tanto o cristianismo místico quanto a filosofia esotérica renascentista.

É importante considerar que o platonismo que fundamenta o Hermetismo alexandrino não corresponde exatamente ao platonismo acadêmico originário da Academia de Platão, mas sim a um desenvolvimento tardio conhecido na historiografia moderna como *orientalismo platônico*. Essa expressão designa a recepção e transformação do pensamento platônico em contato com tradições religiosas e filosóficas ditas *orientais*, como o zoroastrismo persa, a teologia egípcia e o misticismo judaico alexandrino. Autores como Filon de Alexandria foram responsáveis por incorporar elementos da TORAH à noção platônica de mundo inteligível, enquanto outros, como Numênio de Apameia (ativo c. 150-200 d.E.C.), explicitamente afirmavam que Platão *havia feito cópias de Moisés* (fr. 8, Des Places, FRAGMENTS. Collection des Universités de France – Série grecque, 1973). É a partir dessa síntese teológica e cosmológica que emerge a teosofia hermética tardia, como observável nos tratados do CORPUS HERMETICUM e do ASCLÉPIO, onde encontramos uma metafísica monista e um simbolismo orientalista que não seriam estranhos a um sacerdote egípcio ou a um mago persa. Como enfatiza Wouter J. Hanegraaff, trata-se de um platonismo religiosamente saturado, muitas vezes mais próximo de uma revelação espiritual do que de uma filosofia racionalista — um platonismo do Oriente, mais do que da Academia. Essa corrente, mais tarde canonizada como médio platonismo e platonismo teúrgico, foi uma das raízes filosóficas do *esoterismo ocidental*, transmitido ao longo dos séculos por vias herméticas, gnósticas e alquímicas.

⁵ A natureza intermediária do *daimôn* através da fórmula mágica do espírito tutelar foi discutida amplamente nos meus três volumes da coleção DAEMONIUM (Clube de Autores, 2019, 2022 e 2024). Leitores familiarizados com esse volumes terão mais facilidade na compreensão deste ensaio.

⁶ O termo *arte mântica* provém do grego μάντική τέχνη (*mantiké téchnē*), significando *a arte da divinação*. Trata-se de um conjunto de práticas rituais, simbólicas e intuitivas destinadas à recepção e interpretação de sinais considerados oriundos dos deuses ou espíritos menores. Na tradição grega, a *mântica* era distinguida entre formas técnicas (*techne*) — como a astrologia, a leitura de entrañas de animais sacrificados (*haruspicia*), ou a observação do voo dos pássaros (*ornitomancia*) — e formas inspiradas (*entheos*), como a profecia extática das pitonisas em Delfos. Platão (em FEDRO, 244d-245a) distingue ainda entre uma *mântica* divina (*theia mantikē*), considerada manifestação de possessão divina, e formas mais técnicas, associadas ao cálculo. No contexto da teurgia e do hermetismo, a *mântica* era vista como modo de comunicação intermediada por *daimones* ou deuses, permitindo ao teurgo interpretar a vontade divina, anunciar o futuro ou estabelecer vínculos entre os planos celestes e terrenos. Ver E. R. Dodds. OS GREGOS E O IRRACIONAL. Escuta, 2002. Algiz Uždavinys. PHILOSOPHY AS A RITE OF REBIRTH. The Prometheus Trust, 2008. Crystal Addey. DIVINATION AND THEURGY IN NEOPLATONISM. Ashgate, 2008. Yulia Ustinova. DIVINE MANIA: ALTERATION OF CONSCIOUSNESS IN ANCIENT GREEK. Routledge, 2018. Sarah Iles Johnston. ANCIENT GREEK DIVINATION. Wiley-Blackwell, 2008.

intermediário constituiu a base ontológica da *goēteia* grega em um período muito anterior a *pólis* e, posteriormente, uma premissa fundamental na animação de estátuas nos cultos populares greco-romanos, no hermetismo alexandrino e platonismo teúrgico: o que se manifesta na imagem de culto, no altar, no assentamento ou na estátua não é o deus em sua plenitude transcendente, mas a sua *presença representativa*, encarnada por um espírito *daemônico*. Assim, a pergunta *Quem está lá?* torna-se não apenas uma questão devocional, mas uma investigação filosófica sobre os modos da presença do divino no mundo sensível. Fustel de Coulanges nos traz um esclarecimento:

Além desses heróis e desses gênios, os homens possuíam deuses de outra espécie, como Júpiter, Juno, Minerva, para os quais o espetáculo da natureza havia atraído seus pensamentos. Mas vimos que essas criações da inteligência humana tiveram por muito tempo o caráter de divindades domésticas ou locais. A princípio esses deuses não foram imaginados como guardiões de todo o gênero humano; acreditava-se que cada um deles pertencia propriamente a uma família ou a uma cidade. [...] Destarte, era costume que cada cidade, além dos heróis, tivesse ainda um Júpiter, uma Minerva, ou alguma outra divindade, que associava a seus primeiros penates e ao primitivo lar. Na Grécia e na Itália havia uma multidão de divindades políadas. Cada cidade tinha alguns deuses, que a habitavam.

Os nomes de muitas dessas divindades estão esquecidos; por acaso conservou-se a lembrança do deus Satranas, que pertencia à cidade de Elis; da deusa Dindimenes, que pertencia a Tebas; de Soteria, de Ægium; de Britomartis, de Creta; de Hibléia, de Hibla. Os nomes de Zeus, Atenas, Hera, Júpiter, Minerva e Netuno, nos são mais conhecidos, e sabemos que às vezes eram aplicados às divindades políadas. Mas não vamos concluir pela identidade dos nomes a identidade dos deuses; havia uma Atenas em Atenas e uma em Esparta: eram duas deusas diferentes. Grande número de cidades tinham Júpiter como divindade políada; eram tantos os Júpiteres quantas as cidades. Na lenda da guerra de Tróia vemos uma Palas que combate pelos gregos, e entre os troianos há outra Palas, que recebe culto, e que protege seus adoradores. Dir-se-á que a mesma divindade figurava em ambos os exércitos? Não, certamente, porque os antigos não atribuíam aos deuses o dom da ubiquidade. As cidades de Argos e de Samos tinham cada qual uma Hera políada; não se tratava da mesma deusa, porque era representada nas duas cidades com atributos diferentes. Roma tinha uma Juno; a cinco léguas de lá, na cidade de Veios, havia outra Juno; e tanto uma não era a outra, que vemos o ditador Camilo, no assédio de Veios, dirigir-se à Juno do inimigo, a fim de conjurá-la a abandonar a cidade etrusca, e passar para seu lado. Senhor da cidade, ele toma a estátua, muito persuadido de que arrebata uma deusa, e a transporta devotamente para Roma. Roma teve desde então duas Junos protetoras. A mesma história, alguns anos depois, deu-se com um Júpiter, que outro ditador levou de Prenesta, quando Roma já possuía três ou quatro deuses.⁷

A análise de Fustel revela um princípio teológico central das religiões do Mundo Antigo, em um tempo muito anterior a Platão: a ausência de qualquer concepção devocional universalista e a consequente ênfase na particularidade da presença divina. Ao contrário das formulações teológicas posteriores — que tendem a representar os deuses como abstrações metafísicas ou entidades onipresentes, acessíveis em qualquer tempo ou lugar —, a religiosidade grega, romana e mesmo egípcia operava a partir de uma lógica de ancoragem espacial, genealógica e cultural. Cada divindade, ainda que portasse o mesmo nome de outra adorada em comunidade vizinha, era compreendida como uma deidade singular e distinta, definida pela relação concreta com um território específico, um templo local, uma linhagem familiar ou um clã fundador. Os deuses antigos não viviam em um além metafísico transcendente, mas na

⁷ Fustel de Coulanges. CIDADE ANTIGA. Martin Claret, 2019, pp. 235.

imanência da cidade que os cultuava, nos ritos que os evocavam e nas imagens que os corporificavam. Júpiter, por exemplo, não era um deus único e abstrato, mas múltiplo e contingente: havia tantos Júpiteres quantas as cidades que lhe erguiam altares. Essa concepção se torna evidente em episódios como o de Camilo, que ao tomar Veios e transportar para Roma a estátua da Juno local, acreditava mover não apenas um ídolo, mas a própria deusa — uma potência viva que, uma vez ritualmente convocada, podia abandonar sua cidade de origem e tornar-se guardiã de Roma. A presença divina, assim, era relacional, situada e transferível por meios rituais ou ações políticas, o que constitui um elemento fundamental para a compreensão da arte de *fazer deuses* descrita no hermético ASCLÉPIO latino,⁸ que tomamos como ponto de partida para a presente análise, como veremos.

A referência de Fustel a divindades hoje largamente esquecidas, como Satranas, Dindimenes, Soteria, Britomartis ou Hibléia,⁹ revela o caráter vasto, plural e descentralizado dos panteões religiosos do Mundo Antigo, em que mesmo os nomes mais célebres — como Atena, Hera, Júpiter ou Minerva — não designavam entidades únicas ou onipresentes. Ao contrário, cada nome podia corresponder a potências espirituais distintas, historicamente situadas e religiosamente delimitadas. A narrativa da guerra de Troia, por exemplo, mostra que havia uma Palas Atena dos gregos e outra dos troianos, ambas recebendo culto e ambas combatendo em lados opostos — o que evidencia que o mesmo nome divino podia encobrir *daimones* diferentes, vinculados a territórios, comunidades e rituais próprios. Essa concepção implica que nomes como Zeus, Hera, Atena ou Júpiter funcionavam menos como identificadores absolutos de uma essência divina e mais como títulos funcionais, assumidos por diferentes espíritos tutelares, heróis, ancestrais ou encantados da natureza, em contextos cultuais singulares. Assim, a Atena de Atenas e a de Esparta não eram manifestações locais de uma deusa universal, mas divindades realmente distintas, com atributos, ritos e humores próprios. Como observa Coulanges, os deuses antigos não possuíam o dom da ubiquidade; por isso, quando o general Camilo conquista Veios e transporta para Roma a estátua da Juno local, ele o faz com a convicção de estar deslocando a própria deusa, de modo que ela deixasse de proteger Veios e passasse a tutelar Roma. Essa operação de evocação e translado da divindade não era

⁸ O ASCLÉPIO latino é um dos textos centrais do Hermetismo alexandrino e chegou até nós em tradução latina de uma obra grega perdida, provavelmente composta entre os Sécs. II e IV d.E.C. Diferente dos diálogos mais filosóficos do CORPUS HERMETICUM, o ASCLÉPIO articula uma teologia soteriológica centrada na divinização do homem, na animação de estátuas e na teurgia prática, preservando elementos egípcios e platônicos integrados à linguagem mística romana. O tratado apresenta Hermes Trismegisto que dialoga com Asclépio, Tat e Ammon, articulando uma visão teológica da criação de deuses (*theopoiēsis*) por meio da evocação de *daimones* em imagens animadas de culto. Segundo Christian H. Bull, ele representa uma das formas mais tardias e complexas da espiritualidade hermética, em que a tradição egípcia se expressa por meio da sofisticação filosófica greco-romana, preparando o terreno para a recepção posterior do platonismo teúrgico. Para uma leitura teológica detalhada do texto, cf. Christian H. Bull. THE TRADITION OF HERMES TRISMEGISTUS: THE EGYPTIAN PRIESTLY FIGURE AS A TEACHER OF HELLENIZED WISDOM. Brill, 2018.

⁹ A menção a divindades como Satranas, Dindimenes, Soteria, Britomartis e Hibléia — muitas delas hoje quase completamente esquecidas — exemplifica a extrema variedade do panteão greco-itálico, cuja religiosidade se estruturava em torno de deuses locais ou *políadas*, profundamente enraizados em comunidades específicas. Satranas era uma divindade venerada na cidade de Élis, na Élida; Dindimenes, uma forma local da deusa Cibele (a *Magna Mater*) cultuada em Tebas; Soteria, cujo nome significa *Salvação*, tinha culto em Egion (Aegium) e estava associada à proteção cívica e à libertação dos perigos; Britomartis, também chamada Diktynna em Creta, era uma deusa ctônica e das redes de caça, associada a Ártemis e especialmente cultuada em regiões montanhosas; e Hibléia (ou Hyblaea), provavelmente um epíteto de Deméter ou de uma deusa das colheitas, era honrada na cidade de Hybla, na Sicília. A diversidade dessas divindades confirma que, na religiosidade antiga, o nome de um deus não era uma garantia de universalidade ou identidade plena, mas uma designação local que se referia a um *daimôn* ou potência espiritual específico, vinculado a determinada topografia, comunidade e tradição religiosa. Cf. Walter Burkert. GREEK RELIGION: ARCHAIC AND CLASSICAL. Oxford, 1985.

meramente simbólica: envolvia ritos precisos e possuía consequências espirituais e políticas tangíveis, pois a eficácia protetora de uma cidade dependia da presença física, efetiva e animada da potência espiritual que nela residia.¹⁰

A consequência teológica dessa concepção é decisiva para o tema central deste ensaio: o que se manifesta no culto não é a divindade em sua essência transcendente, mas um *daimôn* que a representa e a torna acessível, segundo os vínculos espirituais estabelecidos com determinada comunidade ou operador. Os deuses, como lembra Diotima a Sócrates, não se misturam diretamente com os homens; é o *daimôn* quem preenche o intervalo entre os dois mundos e torna possível a divinação, os ritos, os encantamentos e os sacrifícios. Cada estátua, assentamento ou fetiche é, assim, uma espécie de morada — não do deus em sua totalidade metafísica, mas de uma porção de sua potência, encarnada em um espírito intermediário que assume, sob certas condições, aquele nome e aquela função. Tal estrutura de pensamento oferece uma chave interpretativa decisiva tanto para o hermetismo alexandrino quanto para as práticas devocionais do platonismo teúrgico na Antiguidade: o que se manifesta ritualmente numa imagem de culto não é o deus universal, mas uma entidade concreta, específica, vinculada a uma localidade, uma linhagem, um rito ou um operador. Assim, mesmo que dois vizinhos prestem culto a Hermes, o que responde a cada um é uma potência espiritual diferente, condicionada por vínculos históricos, familiares ou mágicos. Essa compreensão desestabiliza noções modernas e abstratas de deidade e recoloca a questão fundamental que intitula este ensaio — *Quem está lá?* — pois, por trás do nome consagrado e da forma visível, o que se apresenta ao operador ou ao iniciado de um culto é sempre um ser singular, cuja natureza, atributos e intenções dependem do meio, do rito e da história que o convocaram. Trata-se, portanto, de um problema teológico, metafísico e prático, cuja resposta reside na antiga doutrina dos *daimones*, enquanto mediadores ontológicos entre o mundo dos homens e o dos deuses ou espíritos.

É possível construir um elo conceitual e epistemológico que ressalta a consonância profunda entre a ontologia platônico-hermética da mediação espiritual e as cosmologias africanas tradicionais, especialmente aquelas do complexo cultural banto e *yorùbá*. Em ambos os sistemas, a presença divina não se dá de modo direto, universal ou absoluto, mas é sempre intermediada por entidades espirituais situadas, que operam como pontos de contato entre o mundo transcendente e o plano humano. Trata-se de ontologias que recusam a ideia de um deus onipresente atuando de forma imediata, e reconhecem — em seu lugar — uma teia de mediações entre o visível e o invisível, por meio de espíritos com nome, morada, função e

¹⁰ Esses nomes dos deuses — Atena, Hera, Júpiter, Minerva — designam, em seus contextos originais, entidades cujas características variavam profundamente de uma cidade à outra. Atena, por exemplo, era cultuada como deusa da sabedoria, estratégia e artes em Atenas, onde detinha o epíteto *Polias*, protetora da cidade; em Esparta, porém, recebia atributos militares mais marcados. Hera, esposa de Zeus e deusa do casamento, era venerada com epítetos distintos como *Argeia* em Argos e *Samia* em Samos, indicando não apenas centros de culto distintos, mas imagens, ritos e mitos específicos. Júpiter (equivalente latino de Zeus) tinha manifestações locais como *Jupiter Latiaris*, *Optimus Maximus* ou *Feretrius*, cada uma com funções e histórias próprias, representando diferentes *daimones* ou espíritos tutelares. Minerva, equivalente romana de Atena, também variava em função e representação conforme a tradição local.

A narrativa da guerra de Troia, tal como nos épicos homéricos, evidencia essa pluralidade teológica ao retratar uma Palas Atena entre os aqueus e outra entre os troianos, ambas ativamente envolvidas no conflito — o que contradiz qualquer concepção moderna de unicidade ou ubiquidade divina. A noção antiga pressupunha que cada polo religioso dispunha de seu próprio espírito tutelar — ou *daimôn* — que assumia o nome e os atributos funcionais de um deus, sem que isso implicasse identidade metafísica entre as manifestações. Essa multiplicidade, como observou Fustel de Coulanges, fazia parte do *ethos* teológico do mundo greco-romano e se refletia no modo como cada cidade mantinha um panteão próprio e local, mesmo sob nomes comuns.

história. Essa estrutura de pensamento, em que o divino é tornado presente por agentes particulares e contextualmente situados, revela não apenas uma afinidade ontológica, mas uma epistemologia partilhada: o conhecimento do sagrado se dá através do reconhecimento das suas máscaras, dos seus nomes e das suas presenças encarnadas na geração.¹¹

Nas ontologias religiosas do complexo cultural *yorùbá*, por exemplo, a mediação entre o Ser Supremo, o divino transcendente *Olódùmarè* e o mundo humano, se dá por meio dos *òrìṣà*, divindades personalizadas que representam forças cósmicas, arquétipos ancestrais e aspectos da ordem universal. Os *òrìṣà* não são *deuses* no sentido ocidental de seres supremos separados e onipotentes; tampouco são equivalentes diretos ao *daimōn* platônico. Contudo, eles exercem uma função similar no sistema de mediação entre céu e terra, transcendência e imanência. Como observa o filósofo queniano Henry Odera Oruka¹² e, mais recentemente, o teólogo John S. Mbiti,¹³ as cosmologias africanas tradicionais estruturam-se sobre uma ontologia relacional, em que a agência espiritual não se restringe a uma divindade suprema e transcendente, mas se manifesta por meio de uma hierarquia viva de divindades mediadoras — ancestrais e espíritos da natureza, que operam localmente, com funções específicas. É o caso de Yemojá (Iemanjá), cuja adoração entre os *yorùbás* da Nigéria está tradicionalmente associada a um rio específico — o Ògún, afluente do Òsùn — e não ao mar, como na diáspora. A potência de Yemojá é, assim, territorialmente ancorada e ritualmente situada, sendo sua função, atributos e nome modulados de acordo com a geografia espiritual e a linhagem cultural da comunidade que a invoca. Na teologia de Mbiti, essa mediação é entendida como parte de um *universo religiosamente saturado*, onde tudo está animado e inserido numa dinâmica de interdependência entre vivos, mortos e divindades. Já Oruka, por sua vez, alerta para a necessidade de distinguir entre sabedoria popular (*ethno-philosophy*) e reflexão filosófica rigorosa nas tradições africanas, defendendo a existência de pensadores sistemáticos e metafísicos que conceberam o espírito (*jowi*, *kiboko* etc.) como operador entre os planos de existência e guardião do destino individual. Essas concepções — coerentes com a lógica do *daimōn* no pensamento platônico e hermético — indicam que, nas tradições africanas, a presença divina no culto se dá através de uma multiplicidade de agentes espirituais intermediários, sempre localizados, ancestrais ou encantados, que assumem nomes e formas conforme o contexto ritual.

De modo análogo, na cultura religiosa banto, presente em sociedades como os bakongo e ambundo, encontramos o conceito de *nkisi* (ou plural *minkisi*), objetos de poder que corporificam espíritos — ancestrais, naturais ou de função específica — invocados e fixados ritualmente para fins de proteção, cura, justiça etc.¹⁴ Tais *minkisi*

¹¹ No platonismo, especialmente nos diálogos *TIMEU* e *SOFISTA*, o termo *geração* (*génésis*, γένεσις) designa o domínio do devir, ou seja, o plano do mundo sensível, mutável e corruptível, em contraste com o mundo inteligível das Formas eternas (*ousia*). Trata-se do âmbito em que as Formas se manifestam por meio de imagens (*eikones*), participações (*methexis*) ou reflexos. No contexto teúrgico posterior, como em Jâmblico e Proclo, o termo *geração* adquire conotações mais ontológicas e cosmológicas, indicando o plano onde as potências divinas se encarnam através dos *daimones* corpos telésticos. Assim, reconhecer a presença do sagrado na *geração* significa apreender suas manifestações no mundo, onde a divindade se apresenta sob formas intermediárias, situadas e mediadas.

¹² Henry Odera Oruka. SAGE PHILOSOPHY: INDIGENOUS THINKERS AND MODERN DEBATE ON AFRICAN PHILOSOPHY. Brill, 1990.

¹³ John S. Mbiti. AFRICAN RELIGIONS AND PHILOSOPHY. Heinemann, 1969.

¹⁴ Na diáspora africana, o conceito de *nkisi* foi preservado e ressignificado em distintos contextos religiosos afro-americanos, particularmente no Brasil e em Cuba. No Brasil, *nkisi* é uma categoria central nas nações banto de Candomblé, especialmente entre os congo-angolas, onde designa os espíritos de origem africana associados à natureza, aos ancestrais e às forças da criação. O uso do termo sobreviveu tanto nos terreiros de nação Angola

não são simplesmente *amuletos* ou *ídolos* (como foram rotulados pela epistemologia colonial), mas materializações rituais de uma presença espiritual mediada, invocada e mantida por relações de reciprocidade, oferenda e sacrifício ritual.¹⁵ Da mesma forma que o *daimôn* grego é convocado para habitar uma estátua ou altar e representar uma divindade, o *nkisi* é preparado para conter e canalizar uma potência invisível, que se manifesta conforme os termos específicos do rito, do lugar e da linhagem espiritual do *nganga* ou *táta*. O que responde, no fundo, não é o *deus* em sua pureza transcendente, mas uma alma ancestral singular, situada, vinculada a um território, a um corpo ritual, a uma comunidade — uma presença *daemônica*, no sentido mais preciso do termo.

Portanto, tanto na Grécia platônica quanto nas culturas africanas tradicionais, o princípio filosófico é o mesmo: entre o humano e o divino há sempre um intermediário, e a manifestação arquetípica da divindade ocorre através de um espírito ou forma mediadora. É esse *quem* que precisa ser perguntado, distinguido e reconhecido. E é a teologia dessa mediação — seja ela nomeada *daimôn*, *òrìṣà*, *inkisi* ou *Exu* — que torna possível uma cosmologia relacional, não universalista, onde a divindade se manifesta por máscaras arquetípicas e potências específicas, enraizadas no corpo, no rito, na terra e na palavra. A questão *quem está lá?* reverbera, assim, em tradições tão distintas quanto interligadas por um mesmo princípio metafísico de mediação espiritual.

Essa questão da identidade espiritual que se manifesta por meio de uma imagem de culto, ou que responde ao nome de uma divindade quando invocada, é um tema central na história da teologia, da filosofia e da prática ritual, desde a Antiguidade até o Mundo Moderno. Na Antiguidade clássica, já se discutia intensamente a relação entre *eikōn* (imagem), *daimôn* (espírito) e *theos* (deus). Platão, em REPÚBLICA e TIMEU, abordou a questão dos simulacros e da representação do divino no mundo sensível.¹⁶ Os platonistas médio e tardios — especialmente Porfírio em DE ABSTINENTIA, Jâmblico em DE MYSTERICIS,¹⁷ Proclo em OS ELEMENTOS DA TEOLOGIA¹⁸ e Damásdio¹⁹ — elaboraram doutrinas sobre a *presença espiritual real* em estátuas consagradas, distinguindo os deuses intelectuais (*noeroi theoi*), os *daimones* e os heróis. No ASCLÉPIO latino, defende-se que o homem pode *fazer deuses* ao atrair para imagens sagradas as almas de *daimones* (i.e. espíritos de mortos) ou anjos (i.e. espíritos aéreos de modo geral) por meio de ritos divinos (*mysteria divina*). Essa concepção foi

quanto nas vertentes do Candomblé Congo e Angola, e foi incorporado também à Umbanda Omolokô, onde se estabelece um sincretismo com as entidades. Já em Cuba, no âmbito da *Regla de Palo Monte* (ou *Palo Mayombe*), os *minkisi* são igualmente centrais, mas a terminologia sofreu inversões semânticas: o termo *nganga*, que na África designa o sacerdote ou especialista ritual, passou a nomear também o *receptáculo* consagrado onde habita o espírito — geralmente um vaso ou caldeirão contendo ossos, metais, paus, terras e outros elementos sagrados. Nesse contexto, cada *nganga* é um assentamento vivo e singular, vinculado a um *mpungu* (potência espiritual) e operado por um *táta* ou *mayombero*, que mantém uma relação de pacto e culto com o espírito. Em ambas as tradições, a noção de *nkisi* implica uma ontologia da presença mediada: a divindade ou espírito não se manifesta diretamente, mas por meio de um corpo ritual cuidadosamente preparado, onde habita e atua conforme os vínculos de nome, fundamento e linhagem espiritual estabelecidos entre operador e o espírito.

¹⁵ Fu-Kiau Bunseki. AFRICAN COSMOLOGY OF THE BANTU-KONGO. African Tree Press, 200, pp. 84.

¹⁶ Nicola Abbagnano. DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. Martins Fontes, 2018, pp. 767-772.

¹⁷ Polar, 2024.

¹⁸ Odysseus, 2024.

¹⁹ Cf. Giovanni Reali. PLOTINO E O NEOPLATONISMO. Loyola, 2014. Wouter Hanegraaff. DICTIONARY OF GNOSIS & WESTERN ESOTERICISM. Brill, 2005, pp. 834-846. Seamus O'Neill. *Evil Demons in the DE MYSTERIIS: Assessing the Iamblichean Critique of Porphyry's Demonology*. Em Robert M. Berchman e John Finamore. NEOPLATONIC DEMONS AND ANGELS. Brill, 2018, pp. 160-189.

retomada no Renascimento por Marsilio Ficino (1433-1499)²⁰ e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494),²¹ que associaram a presença espiritual nos ídolos à diversas forças e poderes da *anima mundi* e às correspondências astrológicas que atuam por meio dela. Na Idade Média e na Modernidade, autores como Tomás de Aquino (1225-1274)²² em SUMA TEOLÓGICA²³ e Cornelius Agrippa (1486-1535)²⁴ em TRÊS LIVROS DE FILOSOFIA OCULTA,²⁵ discutiram o problema da mediação espiritual e da presença angélica ou demoníaca em operações mágicas. Mais recentemente, estudiosos do esoterismo e da religião comparada — como Ioan P. Couliano (1950-1991), Algis Uždaviny (1962-2010), Wouter Hanegraaff (n. 1961), David Hernández de la Fuente (n. 1974) e Jake Stratton-Kent (1959-2023) — retomaram essas questões em chave hermenêutica, teúrgica e antropológica. No campo das religiões afro-diaspóricas, a questão ganha novos contornos, especialmente nos estudos de Stefania Capone (n. 1968) em A BUSCA DA ÁFRICA NO CANDOMBLÉ: TRADIÇÃO E PODER NO BRASIL,²⁶ e Patrick Bellegarde-Smith (n. 1947) em VODOU HAITIANO: ESPÍRITO, MITO E REALIDADE,²⁷ ao se considerar que a imagem consagrada (*assentamento, fundamento*) é efetivamente um corpo de habitação de espíritos específicos, fundado na mediação do nome, do *àṣẹ* e da linhagem de transmissão.

A concepção de mediação entre o mundo divino e o mundo dos homens está também no cerne da religião egípcia desde suas origens. No Egito faraônico, os rituais sacerdotais não apenas representavam os deuses, mas os tornavam corporificados por meio de atos rituais precisos, como a *Abertura da Boca* (*wpt-r*) e a *Animação da Estátua* (*shemâ*) — procedimentos que visavam ativar a presença divina na imagem do culto. Essas práticas ritualísticas baseavam-se na ideia de que o Cosmos era

²⁰ Marsilio Ficino foi um filósofo, médico e tradutor italiano do Renascimento, amplamente reconhecido como um dos principais responsáveis pela revivificação do platonismo na Europa Ocidental. Nascido em Figline Valdarno, perto de Florença, em 19 de outubro de 1433, Ficino foi protegido pela família Medici, que apoiou suas traduções e comentários das obras de Platão e de autores platônicos. Sua tradução do CORPUS HERMETICUM e de textos platônicos para o latim foi fundamental para integrar essas tradições ao humanismo renascentista. Ficino também desenvolveu a filosofia da *alma cósmica* e a música como cura espiritual, destacando o papel da harmonia universal. Ele faleceu em Florença, em 1º de outubro de 1499, deixando um legado duradouro na filosofia, esoterismo e teologia ocidentais.

²¹ Giovanni Pico della Mirandola foi um filósofo, teólogo e humanista italiano, uma figura central do Renascimento e um dos pioneiros do sincrétismo religioso e filosófico. Nascido em 24 de fevereiro de 1463 no condado de Mirandola, Pico destacou-se por sua vasta erudição e ambição intelectual, buscando reconciliar diversas tradições filosóficas e religiosas, incluindo o platonismo, o aristotelismo, o hermetismo, o cristianismo e a cabalá judaica. Sua obra mais famosa, a ORAÇÃO SOBRE A DIGNIDADE DO HOMEM, é considerada o *manifesto do Renascimento*, celebrando a capacidade humana de transcender sua condição através do livre-arbítrio e da busca pelo divino. Em 1486, ele propôs debater 900 teses abrangendo temas filosóficos e teológicos, mas enfrentou a censura da Igreja. Pico morreu prematuramente em 17 de novembro de 1494, em Florença, sob circunstâncias misteriosas, mas seu legado influenciou profundamente o pensamento renascentista e o *esoterismo ocidental*.

²² Tomás de Aquino foi um teólogo e filósofo italiano da Ordem dos Pregadores (dominicanos), amplamente considerado um dos principais expoentes da escolástica medieval e doutor da Igreja Católica. Nascido no castelo de Roccasecca, no Reino da Sicília, desenvolveu uma síntese monumental entre o pensamento aristotélico e a teologia cristã, especialmente em sua obra SUMMA THEOLOGIAE. Sua doutrina da mediação angélica, da hierarquia celeste e da analogia do ser exerceu profunda influência não apenas sobre o pensamento teológico posterior, mas também sobre correntes esotéricas e mágicas que se desenvolveram na Renascença.

²³ Tomo I, Q. 110. Ecclesiae, 2016, pp. 710.

²⁴ Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim foi um médico, jurista, filósofo e mago renascentista alemão, nascido em Colônia, cuja obra mais influente, DE OCCULTA PHILOSOPHIA (1531-1533), estabeleceu as bases para a tradição da magia ocidental moderna. Influenciado pelo platonismo teúrgico, pela cabala cristã e pela tradição hermética, Agrippa articulou um sistema de correspondências cósmicas e hierarquias espirituais que integra astrologia, angelologia e alquimia. Embora tenha sido perseguido por heresia e oscilado entre posições esotéricas e críticas à superstição, sua filosofia oculta teve impacto duradouro sobre a magia ceremonial, o *Occultismo moderno* e autores como Giordano Bruno (1548-1600) e Eliphas Levi (1810-1875).

²⁵ Parte III. Madras, 2008.

²⁶ Pallas, 2018.

²⁷ Pallas, 2011.

sustentado por atos performativos contínuos, nos quais o sacerdote era um mediador ativo de *maat*, a ordem cósmica e ética. Como mostra Jan Assmann, o templo egípcio não era apenas um lugar de culto, mas o próprio corpo do deus, e o rito, um modo de atualizar a criação mítica e sustentar o elo entre os mundos. Essa lógica de mediação sacramental é posteriormente reelaborada tanto na HERMÉTICA quanto no platonismo teúrgico, onde a imagem consagrada torna-se receptáculo de uma presença espiritual.²⁸

Essa problemática — a saber, a natureza da presença espiritual nas imagens de culto, bem como os meios pelos quais espíritos invisíveis são atraídos, fixados ou manifestados em representações sensíveis — encontra um de seus testemunhos mais notáveis no ASCLÉPIO, texto hermético de origem greco-egípcia preservado em latim.²⁹ Nele, Hermes Trismegisto, sob a forma de um mestre-sacerdote, expõe a Asclépio uma doutrina elaborada sobre a arte sagrada de *fazer deuses (deorum fabricatio)*, pela qual imagens materiais — compostas de ervas, pedras e aromas — são dotadas de espírito e sensação. Trata-se da teologia da imagem animada, em que o ídolo deixa de ser mero símbolo ou representação para tornar-se veículo efetivo de uma presença espiritual. Por meio de ritos secretos, evocam-se almas ancestrais (*daimones*) ou espíritos aéreos (designados como *anjos*), os quais são então fixados nas imagens consagradas, passando a agir com poder real sobre o mundo: curando ou adoecendo, vaticinando ou intervindo no destino dos homens. Essa doutrina — simultaneamente ontológica, teológica, ritual e cosmológica — fornece um elo fundamental entre a teurgia platônica, a magia astrológica renascentista e as práticas devocionais afro-diaspóricas, revelando a universalidade de uma fórmula mágica de ontologia operativa centrada na mediação da potência divina por agentes intermediários encarnados em suportes materiais. No ASCLÉPIO lemos:

24- Fala de estátuas, o Trismegisto?

As estátuas, ó Asclépio. Vês até que ponto tu mesmo duvidas? Estátuas animadas, repletas de senso e espírito, que realizam tantas e tais obras, estátuas que preveem o futuro e que, por sorte, pela profecia, pelos sonhos e por muitos outros meios, anunciam os acontecimentos, que causam enfermidades aos homens e as curam, que trazem tristeza e alegria conforme os méritos de cada um. Ou ignoras, ó Asclépio, que o Egito é a imagem do céu ou, o que é mais verdadeiro, a transposição e a descida de todas as coisas que são governadas e operadas no céu? E, se devemos dizer a verdade com maior precisão, nossa terra é o templo de todo o mundo. E, no entanto, como convém aos sábios prever todas as coisas, não é lícito que ignoreis isto: virá um tempo em que se mostrará que os egípcios em vão serviram à divindade com mente piedosa e com religião zelosa, e toda a sua sagrada veneração será frustrada e cairá no vazio. Pois a divindade retornará do mundo terrestre ao céu, e o Egito será abandonado, e esta terra, que foi a sede da religião, será privada da presença dos deuses. Quando estrangeiros encherem esta região e esta terra, não apenas haverá negligência para com a religião, mas, o que é ainda mais duro, será estabelecida uma lei que prescreverá uma pena e uma proibição contra a religião, a piedade e o culto divino, como se fossem coisas proibidas pelas próprias leis. Então, esta terra, outrora santíssima, sede dos santuários e templos, tornar-se-á cheia de sepulcros e cadáveres. Ó Egito, Egito! De tuas religiões restarão apenas fábulas, que para teus descendentes parecerão inacreditáveis, e restarão apenas palavras gravadas nas pedras, narrando tuas piedosas ações. E o Egito será habitado pelos citas, pelos hindus ou por algum outro povo bárbaro vizinho. Pois a divindade retornará ao céu, e os homens, abandonados, morrerão em massa, e assim o Egito será desolado,

²⁸ Cf. Jan Assmann. THE MIND OF EGYPT: HISTORY AND MEANING IN THE TIME OF THE PHARAOHS. Harvard University Press, 2003. Algiz Uždavinys. PHILOSOPHY AS A RITE OF REBIRTH: FROM ANCIENT EGYPT TO NEOPLATONISM. The Prometheus Trust, 2008. Algiz Uždavinys. PHILOSOPHY & THEURGY IN LATE ANTIQUITY. Angelico Press, 2010.

²⁹ Veja Nota 8, acima.

privado tanto de deuses quanto de homens. Mas eu me dirijo a ti, ó santíssimo rio, e a ti profetizo o futuro: tu transbordarás, pleno de sangue até as margens, e tuas ondas sagradas não apenas serão contaminadas de sangue, mas se romperão completamente, e haverá muito mais sepulcros do que vivos. E o sobrevivente que restar será reconhecido apenas pela língua como egípcio, pois por suas ações parecerá um estrangeiro.

38- E qual é a natureza desses deuses terrenos, ó Trismegisto?

Eles são compostos, ó Asclépio, de ervas, pedras e aromas que contêm em si a natureza da divindade. E por essa razão, eles se alegram com frequentes sacrifícios, com hinos e louvores, e com os mais doces sons, entoados à maneira da harmonia celeste, para que aquilo que é celeste, atraído pelo uso e pela prática celestial, possa habitar alegremente nos ídolos e suportar sua convivência com a humanidade por longos períodos de tempo. Assim, o homem é o criador dos deuses. E não penses, ó Asclépio, que os efeitos desses deuses terrenos sejam fortuitos. Os deuses celestes habitam as alturas do céu, cada um cumprindo e preservando a ordem que lhe foi atribuída. Já os nossos deuses terrenos, cada um se ocupa de certas coisas: alguns cuidam de assuntos particulares, outros predizem o futuro por meio de sortes e adivinhações, enquanto outros provêm e auxiliam de acordo com a necessidade, ajudando os homens com benevolência, como se fossem seus parentes.³⁰

Argumenta-se no ASCLÉPIO latino que o conceito de *imagem animada* ou *telestikē* opera sob um princípio de identidade mediada, em que uma imagem (tal como uma estátua, um altar ou um assentamento) não é habitada pela deidade em si, mas por um representante espiritual — um *daimōn*, espírito ou força vinculada a ela. O termo grego *daimōn* ($\delta\alpha\mu\omega\nu$) possui uma longa e complexa trajetória semântica desde a Antiguidade até sua recepção moderna. No pensamento grego arcaico, *daimōn* designava inicialmente uma potência impessoal do destino ou da sorte, frequentemente intercambiável com *týchē*, como atestam os usos em Homero (c. 750 a.E.C.)³¹ e Aristófanes (446-386 a.E.C.).³² Posteriormente, na religião doméstica e cívica da Grécia clássica, os *daimones* passaram a ser compreendidos como espíritos protetores, intermediários entre os deuses e os homens, frequentemente associados a ancestrais deificados ou forças da natureza. Em Platão, especialmente no BANQUETE e no TIMEU, o *daimōn* aparece como mediador entre o mundo inteligível e o sensível, função que será expandida e sistematizada no platonismo médio e, sobretudo, no platonismo teúrgico de Jâmblico, onde o *daimōn pessoal* atua como distribuidor da *moira* (quinhão espiritual) da alma e guia iniciático em sua jornada anabática ou catabática. No Hermetismo alexandrino, especialmente no ASCLÉPIO latino e no CORPUS HERMETICUM, a função do *daimōn* é incorporada às práticas mágicas e teúrgicas como

³⁰ DOXOGRAFIA HERMETICA II: FRAGMENTOS HERMÉTICOS ARMÊNIOS, ASCLÉPIO LATINO, FRAGMENTOS HERMÉTICOS DE JOÃO ESTOBEU. Tradução e Comentários Prof. Vinicius Pimentel Ferreira. Edição do Autor.

³¹ Homero é tradicionalmente considerado o autor dos dois maiores poemas épicos da Grécia Antiga, ILÍADA e ODISSEIA, obras fundadoras da literatura ocidental e da identidade cultural grega. Embora sua existência histórica seja objeto de debate — sendo frequentemente tratado como figura lendária ou como nome coletivo atribuído a uma tradição oral —, sua autoridade poética foi reconhecida desde a Antiguidade clássica. Os poemas homéricos desempenharam papel central na educação, na religião e na filosofia grega, sendo comentados por autores como Platão, Aristóteles (384-322 a.E.C.) e os estóicos. Sua linguagem formularesca e métrica dactílica hexamétrica revelam o trânsito entre oralidade e escrita, e seu tratamento dos deuses, dos heróis e do destino influenciou profundamente a teologia poética do Mundo Antigo.

³² Aristófanes foi o mais proeminente comediógrafo da Atenas clássica e principal representante do gênero conhecido como *comédia antiga*. Autor de mais de quarenta peças, das quais onze chegaram até nós, destacou-se por sua crítica política mordaz, sátira social e estilo exuberantemente poético, combinando elementos de coro, parábasis e linguagem obscena com comentários filosóficos e culturais sofisticados. Em obras como AS NUVENS, LISÍSTRATA e AS RÁS, atacou figuras como Sócrates (470-399 a.E.C.), Eurípides (480-406 a.E.C.) e os demagogos da democracia ateniense, empregando o riso como instrumento de intervenção cívica. Sua obra oferece uma janela privilegiada para a vida intelectual, religiosa e política do Séc. V a.E.C., tendo sido amplamente estudada por helenistas, historiadores da literatura e teóricos da sátira.

agente que anima estátuas e imagens de culto e como força mediadora da realização espiritual.³³

A recepção moderna do conceito de *daimôn* — entendido como um espírito intermediário de qualquer natureza, i.e. espíritos de mortos, encantados etc., entre o humano e o divino — passa por importantes reformulações no esoterismo cristão renascentista e nas tradições mágicas modernas, particularmente a partir do LIVRO DA MAGIA SAGRADA DE ABRAMELIN, O MAGO, traduzido e difundido no Séc. XIX por S.L. MacGregor Mathers (1854-1918).³⁴ Nessa obra, atribuída ao cabalista Abraão de Worms (Séc. XV), a prática espiritual visa à invocação e o conhecimento do Sagrado Anjo Guardião, apresentado como o verdadeiro guia pessoal divino do operador. Essa figura não é um mero anjo da tradição cristã, mas a personificação espiritual da totalidade do ser, com quem o operador deve estabelecer comunhão perfeita antes de se engajar em qualquer contato com espíritos inferiores (os chamados *espíritos da terra* ou *demônios*). A operação mágica de Abramelin estabelece uma disciplina ritual de seis meses (ou dezoito, segundo algumas versões), destinada a purificar o operador para essa união essencial. A partir dela, o praticante adquire autoridade legítima sobre os *espíritos da terra*.

A operação de Abramelin, embora frequentemente interpretada como um exercício de teurgia luminosa, é, na verdade, uma forma refinada de goécia — uma goécia sagrada, dirigida à manipulação imediata dos espíritos inferiores através de um espírito tutelar, o Sagrado Anjo Guardião, que confere autoridade ao operador sobre o plano invisível. Como demonstrei no DAEMONIUM: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA (2022), essa operação se fundamenta em uma fórmula mágica de descida (*katabasis*), em que o operador deve primeiro mergulhar na solidão e purificação ritual para provocar a manifestação visível do Sagrado Anjo Guardião.³⁵ Esse Anjo, que em nada se assemelha ao conceito moralista de anjo cristão, é o equivalente

³³ DOXOGRAFIA HERMETICA II: FRAGMENTOS HERMÉTICOS ARMÊNIOS, ASCLÉPIO LATINO, FRAGMENTOS HERMÉTICOS DE JOÃO ESTOBEU. Tradução e Comentários Prof. Vinicius Pimentel Ferreira. Edição do Autor.

³⁴ Samuel Liddell MacGregor Mathers foi um ocultista britânico, tradutor e mago ceremonial, cofundador da *Hermetic Order of the Golden Dawn* [Ordem Hermética da Aurora Dourada], uma das ordens esotéricas mais influentes do final do Séc. XIX. Nascido em Londres, Mathers foi responsável por introduzir no *esoterismo ocidental* moderno uma vasta gama de textos mágicos traduzidos do hebraico, do francês e do latim, incluindo o LIVRO DA MAGIA SAGRADA DE ABRAMELIN, O MAGO e, sobretudo, A CHAVE MENOR DE SALOMÃO (*A Goécia de Salomão*, também conhecida como LEMEGETON). Sua obra articulou elementos da cabala hermética (*hermeticismo moderno*), alquimia, astrologia e magia ritual, sistematizando-os em rituais hierarquizados que moldaram o *Ocultismo europeu contemporâneo*. Figura carismática e controversa, Mathers reivindicava autoridade espiritual sobre a *Golden Dawn* e foi mestre de figuras como Aleister Crowley (1875-1947) e W.B. Yeats (1865-1939).

³⁵ A noção de descida ritual (*katábasis*) em ABRAMELIN não é explicitada com esse termo, mas está implicada na estrutura da operação como um processo catártico, solitário e liminar. A operação envolve:

- Retiro de 6 a 18 meses (a depender do manuscrito).
- Abstinência, vigílias, orações, silêncio e jejum.
- Desvinculação do mundo profano.
- Espera pela manifestação visível do Sagrado Anjo Guardião.

Esses elementos constituem o que na linguagem iniciática pode ser interpretado como uma descida simbólica ao mundo interior — o abandono de todas as potências exteriores. Essa leitura foi especialmente proposta por estudiosos modernos como:

- Gilles Quispel (1916-2006) e Ioan P. Couliano, ao tratar da *via negativa* na gnose.
- E por autores como Jake Stratton-Kent e Stephen Skinner (n. 1948), ao argumentarem que a estrutura de ABRAMELIN é, na prática, uma forma de goécia purificada — i.e., não uma magia superior em oposição à inferior, mas uma etapa anterior que reorganiza a hierarquia mágica em torno da relação com um espírito tutelar.

Em outras palavras, a ideia de *katábasis* em ABRAMELIN emerge da estrutura ritual de retiro e purificação que visa provocar a epifania de um espírito superior; é uma descida ao interior do ser antes da ascensão mágica ao trono de comando espiritual. Ver Jake Stratton-Kent. ENCYCLOPAEDIA GOETICA. Scarlet Imprint, 2010-2024. Stephen Skinner. THE COMPLETE MAGICIAN'S TABLES. Golden Hoard, 2023.

funcional do *daimôn* pessoal da teurgia platônica, ou mesmo do *diabo tutelar* da goécia do LEMEGETON e GRIMORIUM VERUM. A natureza ctônica dessa fórmula é evidenciada pelo fato de que, uma vez selado o pacto com o Anjo, o operador é autorizado a conjurar e dominar os espíritos inferiores, aprisionando-os em triângulos, correntes ou vasos — exatamente como se lê nas fórmulas do LEMEGETON.³⁶ Uma analogia com o TESTAMENTO DE SALOMÃO se faz direta: ali, o rei Salomão é assistido por um *diabo pessoal*, o espírito Ornias, que se torna seu espírito-servidor (*paredros*) após o recebimento de um anel mágico enviado por Mikael.³⁷ Este anel, que confere autoridade sobre as hostes demoníacas, é dado apenas após o contato de Salomão com a potência da graça de Deus, e simboliza exatamente o papel que o Sagrado Anjo Guardião cumprirá posteriormente na operação de Abramelin. Assim, a teurgia da luz e a goécia das sombras revelam-se, nesse ponto, como duas faces de uma mesma arte real: a conquista do Reino exige, primeiro, a aliança com o espírito tutelar. Simples assim.³⁸

Com o advento da psicologia moderna, especialmente após as formulações de Jung (1875–1961),³⁹ o *esoterismo ocidental* na forma do *Ocultismo moderno*⁴⁰

³⁶ Na MAGIA SAGRADA DE ABRAMELIN, os espíritos são conjurados após a consecução com o Sagrado Anjo Guardião, e o processo de sujeição ocorre dentro de um triângulo mágico desenhado no chão (ou sobre um suporte apropriado), que deve estar situado fora do oratório onde o operador realiza a purificação e as preces. Esse triângulo é o local onde os espíritos malignos ou inferiores — os chamados *espíritos da terra* — são forçados a aparecer e se submeter à autoridade do operador, agora representada pelo Sagrado Anjo Guardião.

Contudo, ao contrário do sistema salomônico mais tardio, como o LEMEGETON, não há em Abramelin menção direta à prática de *armazenar* ou *prender* espíritos em vasos ou triângulos permanentemente. O que se realiza, segundo o manuscrito, é a sujeição mágica e pactuada desses espíritos, por meio de *quadrados mágicos* (as tabelas de palavras), que funcionam como fórmulas talismânicas para comandar os espíritos conforme suas especializações (voar, causar guerra, encontrar tesouros etc.).

Portanto, no ABRAMELIN os espíritos não são aprisionados em objetos, mas vinculados ritualmente a *palavras de poder* (nos quadrados) e à autoridade pessoal conquistada pelo operador por meio da união com o Sagrado Anjo Guardião. Essa dinâmica orientou, posteriormente, a prática da goécia moderna no *Ocultismo anglófono*.

³⁷ Stephen Skinner. TECHNIQUES OF SALOMONIC MAGIC. Golden Hoard, 2017, pp. 253.

³⁸ Em GANGA: A QUIMBANDA NO RENASCR DA MAGIA (Clube de Autores, 2023) no opúsculo *Uma Chave da Goécia*, demonstro que a operação salomônica tradicional — como expressa no TESTAMENTO DE SALOMÃO, no LEMEGETON e no GRIMORIUM VERUM — depende da aliança com um *espírito tutelar demoníaco*, que atua como mediador entre o operador e a hierarquia das potências inferiores. Essa figura, que a modernidade tende a ignorar ou moralizar, é funcionalmente equivalente ao Sagrado Anjo Guardião da operação de Abramelin, mas de natureza ctônica: não é um anjo de luz, mas um *daimôn* familiar, um *paredros*, que vê no operador a imagem velada da Divindade. Como afirmo ali, *o goês tradicional salomônico convoca um demônio e, através dele, tem acesso a todos os outros* — uma fórmula que inverte a lógica da magia cristã moralista e reafirma o núcleo hermético da prática: o operador é um ser caído, esquecido de sua origem divina, que se purifica para recordar sua natureza anterior aos Ousiarcas, os deuses do céu. No centro do círculo mágico consagrado, onde céu, terra e inferno se cruzam, o mago — envolto em nomes sagrados, armas consagradas e memória ritual — manifesta-se como *axis mundi*, e sua autoridade não provém de símbolos externos, mas da recordação da própria filiação divina. A goécia tradicional, portanto, é uma teurgia invertida: uma *katábasis* sacramental, onde a luz é reconhecida na sombra, e o poder emerge não da moralidade, mas do pacto com os *espíritos da terra*.

³⁹ Carl Gustav Jung foi um dos mais influentes psicólogos do Séc. XX e uma figura crucial para os sistemas modernos de magia, incluindo Thelema. Criador da psicologia analítica, Jung desenvolveu conceitos como o inconsciente coletivo, os arquétipos e a individuação, que se alinham profundamente com os princípios da jornada iniciática e da Grande Obra nos termos da magia moderna. Sua abordagem da psique como um campo de forças simbólicas ressoou fortemente no *Ocultismo moderno*, influenciando desde a cabala hermeticista até a alquimia e o tarot. Aleister Crowley reconhecia a importância do pensamento junguiano e chegou a citar sua obra em relação à compreensão dos símbolos mágicos e ao processo de descoberta da Verdadeira Vontade em cartas a seus discípulos. Jung, por sua vez, estudou fenômenos esotéricos com seriedade, analisando o *Ocultismo* não como superstição, mas como uma manifestação do inconsciente humano, validando assim a experiência mágica dentro de uma estrutura psicológica profunda. Seu legado continua a iluminar tanto os caminhos da psicologia quanto os da magia.

⁴⁰ O *Ocultismo* pode ser tanto considerado uma matéria do *esoterismo ocidental* ou sua manifestação moderna pós-romantismo. Ver Tim Rudbog. THE ACADEMIC STUDY OF WESTERN ESOTERICISM: EARLY DEVELOPMENTS AND RELATED FIELDS. Hermes Academic Press, 2013, pp. 35-43. Wouter J. Hanegraaff. NEW AGE RELIGION AND WESTERN CULTURE: ESOTERICISM IN THE MIRROR OF SECULAR THOUGHT. Brill, 1996, pp. 421.

passou a reinterpretar seus próprios símbolos à luz da subjetividade. Aleister Crowley (1875-1947),⁴¹ influenciado tanto pelo teosofismo⁴² de H.P. Blavatsky (1831-1891)⁴³ quanto pela estrutura iniciática da Ordem Hermética da Aurora Dourada, assimilou essa tendência ao afirmar, em diversos momentos de sua obra, que o Sagrado Anjo Guardião não seria um ser externo ou angelológico no sentido tradicional, mas a própria expressão da essência divina individual — o chamado *Eu Superior*, uma fórmula que combina a noção do *ātman* oriental com a psicologia do inconsciente. Durante sua estadia na Abadia de Thelema, enquanto redigia seus

⁴¹ Aleister Crowley foi um escritor, poeta, alpinista, magista e místico britânico, amplamente reconhecido como o Profeta do Novo Aeon. Nascido Edward Alexander Crowley em Leamington Spa, Inglaterra, foi educado inicialmente dentro do fundamentalismo cristão da Irmandade Plymouth. Rejeitando essa formação religiosa, dedicou sua vida à busca do Conhecimento e da Verdadeira Vontade. Tornou-se membro destacado da Ordem Hermética da Aurora Dourada, mas superou suas limitações estruturais ao receber, em 1904, no Cairo, LIBER AL VEL LEGIS (O LIVRO DA LEI), transmitido por uma entidade chamada Aiwass. Essa recepção inaugurou o Aeon de Hórus e estabeleceu a Lei de Thelema: *Faz o que tu queres há de ser tudo da Lei*.

A partir dessa revelação, Crowley fundou a A:A: (Astrum Argentum), Ordem iniciática cuja missão é guiar os indivíduos ao conhecimento e conversação com seu Sagrado Anjo Guardião e à realização plena da Verdadeira Vontade. Diferente das escolas esotéricas anteriores, a A:A: instituiu uma estrutura científica, individualizada e ética para o progresso espiritual, organizando seus graus a partir da Árvore da Vida da Qabalah Hermética. Seus principais textos doutrinários foram sistematizados em cinco classes, sendo os LIVROS SAGRADOS DE THELEMA (Classe A) considerados invioláveis. A A:A: também estabeleceu a prática do diário mágico, o estudo sistemático da meditação (*rājayoga*), e a aplicação precisa de fórmulas ceremoniais e alquímicas. Para Crowley, o papel da Ordem era ser a encarnação viva da Vontade iluminada, em uma cadeia de transmissão orientada por instrução oral e experiência iniciática.

Até sua morte, em Hastings, Inglaterra, Crowley dedicou-se à publicação e preservação dos ensinamentos da A:A:, tendo preparado uma linha de sucessores espirituais para manter a Ordem viva após sua partida. Entre suas obras centrais estão LIBER ABA, THE EQUINOX, A VISÃO & A VOZ, LIBER ALEPH etc. A A:A: permaneceu como sua principal realização oculta e legado espiritual, sendo concebida não como uma organização profana ou política, mas como uma Ordem iniciática invisível, que opera por transmissão espiritual direta, e cuja autoridade repousa sobre o trabalho realizado e o grau de iluminação alcançado: *A A:A: não possui templo, congregação, ou autoridade visível. Sua estrutura é espiritual e seu governo é interno* (LIBER COLLEGII SANCTI); *Os Irmãos da A:A: não são conhecidos. Eles são invisíveis, exceto para aqueles a quem escolhem se manifestar. Não há endereço. A comunicação se dá apenas por contato direto ou por iniciação* (THE EQUINOX, Vol. I, No. 1). Esse trabalho permanece, ainda hoje, como a coluna vertebral da tradição thelêmica viva.

⁴² Aqui trabalho com a distinção de Antonie Faivre (1934-2021) entre *teosofia* e *teosofismo*, conceitos que, apesar de relacionados, possuem nuances distintas. A *teosofia* se trata de uma corrente espiritual e filosófica que busca a sabedoria divina (*theos + sophia*) por meio de uma abordagem especulativa e intuitiva, que conecta o humano ao divino. A *teosofia* caracteriza-se por uma visão do Cosmos como um sistema orgânico vivo, repleto de correspondências e relações simbólicas que refletem a unidade entre o microcosmo e o macrocosmo. Essa tradição enfatiza o papel do homem como mediador e cocriador, dotado de um potencial espiritual para compreender as leis divinas e promover a harmonização com o universo. Diferente de uma religião institucionalizada, a *teosofia* combina elementos de misticismo, esoterismo e filosofia, valorizando a revelação interior e a síntese de conhecimentos de diversas tradições espirituais. A *teosofia* refere-se a uma corrente espiritual e filosófica de longa tradição, que remonta a figuras como Jakob Böhme (1575-1624) e Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803).

Teosofismo é o termo que designa, mais especificamente, o movimento teosófico moderno fundado por Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) no final do Séc. XIX, com a Sociedade Teosófica. O *teosofismo* possui características próprias, como um sistema estruturado de crenças, influências do hinduísmo e budismo, e a ideia de evolução espiritual progressiva através de reencarnações. Trata-se de uma forma institucionalizada da *teosofia*, que consolidou ideias esotéricas em um movimento organizado e global.

Enquanto a *teosofia* abrange um campo mais amplo de pensamento espiritual e filosófico dentro da *tradição esotérica ocidental*, o *teosofismo* se refere a um movimento histórico e específico, com suas próprias doutrinas e práticas.

⁴³ Helena Petrovna Blavatsky foi uma filósofa, escritora e ocultista russa, cofundadora da Sociedade Teosófica e uma das figuras mais influentes do esoterismo moderno. Nascida em Ekaterinoslav, no Império Russo (atual Dnipro, Ucrânia), Blavatsky viajou extensivamente por diversos países, incluindo Índia, Tibete e Egito, onde teria se aprofundado em tradições espirituais e místicas. Em 1875, fundou a Sociedade Teosófica ao lado de Henry Steel Olcott (1832-1907) e William Quan Judge (1851-1896), promovendo a busca pela sabedoria divina, a união de religiões, filosofias e ciências, e o estudo comparativo das tradições espirituais. Autora de obras fundamentais como *ISIS SEM VÉU* (1877) e *A DOUTRINA SECRETA* (1888), Blavatsky influenciou profundamente o pensamento esotérico ocidental, ao divulgar conceitos como *karma*, *reencarnação* e os *Mestres Ascensionados*. Faleceu em Londres, deixando um legado controverso, mas essencial para o desenvolvimento do ocultismo contemporâneo.

comentários a LIBER AL VEL LEGIS, Crowley defendia de modo enfático essa concepção interiorizada do Anjo, identificando-o com a Verdadeira Vontade enquanto núcleo divino da consciência (Hadir). Contudo, em seus últimos anos, especialmente em cartas como a 43 de MAGICK WITHOUT TEARS, ele revisa essa posição: passa a afirmar que o Sagrado Anjo Guardião deve ser compreendido não como uma função psicológica ou projeção simbólica, mas como uma entidade real, um espírito tutelar objetivo nos moldes do *paredros* da goécia helenística dos PAPIROS MÁGICOS GREGOS. Como analisei no texto *O Sagrado Diabo Guardião*, que abre a Edição 13 da *Revista Nganga*, o Sagrado Anjo Guardião thelêmico ou *daimōn* pessoal participa dessas duas ordens de realidade: é simultaneamente a mais profunda centelha da alma — o reflexo interno da Estrela — e uma potência exterior, pessoal e soberana, que acompanha o magista na travessia do Abismo e no estabelecimento de sua realeza espiritual.⁴⁴

Na Quimbanda, como demonstrei em *GANGA: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA* (2023), a fórmula mágica universal do *espírito tutelar*, mediador entre o operador e a miríade de espíritos no Cosmos, se traduz pela compreensão de que os espíritos Ganga são presenças incorporadas que se manifestam conforme suas *linhas arquetípicas de trabalho*, corporificadas ritualmente por mãos humanas, mas animadas por inteligências espirituais vivas. A expressão *linha arquetípica de trabalho* refere-se, no contexto da Quimbanda e das religiões afro-brasileiras, às chamadas *linhas de trabalho* — categorias espirituais organizadas em torno de atributos simbólicos, éticos e cosmológicos que orientam o modo de ação dos espíritos no culto. Tal estrutura nasceu no contexto das antigas Macumbas cariocas e paulistas entre os Sécs. XIX e XX, onde os espíritos de pretos-velhos, caboclos, marinheiros, boiadeiros e exus começaram a ser organizados em *linhas de trabalho*, correspondendo a modos de atuação e campos de força específicos (como encruzilhadas, cemitérios, matas, pedreiras, etc.). Na *Quimbanda Nàgô*, essas linhas são concebidas como *modelos arquetípicos* — e não apenas categorias classificatórias — que integram o espírito particular ao seu campo de potência metafísica, conferindo-lhe uma identidade ontológica precisa e uma função mágica específica.

Como desenvolvi no texto *Telestikē & Cabalá Crioula*, publicado na Edição 13 da *Revista Nganga*, essas *linhas arquetípicas de trabalho* não são meras classificações simbólicas; assim como no hermetismo alexandrino e platonismo teúrgico seus equivalentes são formas celestes, *eîdos* noéticos que descem ao mundo através de uma operação teogônica precisa, o espírito Ganga na Quimbanda não é apenas invocado, mas literalmente *nascido* no assentamento, que se torna seu corpo visível no reino da geração. O rito é a matriz onde a linha arquetípica se corporifica, encarnando uma potência divina que assume forma sensível e agência objetiva. Assim como nas tradições mesopotâmicas e egípcias descritas por Uždavinys,⁴⁵ ou nas operações telésticas da teurgia platônica, a imagem (ou fetiche) só se torna real morada espiritual após ser animada por um processo que emula a própria cosmogonia. Na

⁴⁴ Para uma reconstrução abrangente da trajetória do conceito, ver: Brian P. Copenhaver. HERMETICA: THE GREEK CORPUS HERMETICUM AND THE LATIN ASCLEPIUS. Cambridge, 1992; Dorian Greenbaum. THE DAIMON IN HELLENISTIC ASTROLOGY: ORIGINS AND INFLUENCE. Brill, 2016; Wouter J. Hanegraaff. HERMETIC SPIRITUALITY AND THE HISTORICAL IMAGINATION. Brill, 2022; Fernando Liguori. DAEMONIUM: CURSO DE FILOSOFIA OCULTA. Clube de Autores, 2019; DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTSE DA MAGIA. Clube de Autores, 2024; Humberto Maggi. THESAURUS MAGICUS (Vol. III). Clube de Autores, 2015. David Pessoa de Lira. *Soteriologia e cosmogonia no Corpus Hermeticum*. Dissertação de Mestrado, UFAL, 2021. A Demonologia no Ambiente do Novo Testamento: Uma Análise Ideológico-Conceptual da Palavra *daimōn* no Corpus Hermeticum. Protestantismo em Revista, v. 25, 2011. Georg Luck. ARCANA MUNDI: MAGIC AND THE OCCULT IN THE GREEK AND ROMAN WORLDS. The Johns Hopkins University Press, 2006.

⁴⁵ Algis Uždavinys. PHILOSOPHY AS A RITE OF REBIRTH: FROM ANCIENT EGYPT TO NEOPLATONISM. The Prometheus Trust, 2008.

Quimbanda, esse nascimento é operado por um *táta* e uma *mameto* como prolongamentos terrenos da hierogamia de Beelzebuth e Ashtaroth, os *pólos* criadores do Lúcifer androgino primordial. A linha não é um arquétipo abstrato: é uma força viva, com genealogia espiritual, forma ritual e campo de atuação. O Ganga, então, é a atualização sacramental dessa força: um espírito tutelar que liga o operador ao Reino, à geração e ao mistério de seu próprio destino.

CONCLUSÃO

Ao longo deste ensaio, procurei estabelecer uma ponte viva entre a teurgia hermética da Antiguidade e os fundamentos espirituais da Quimbanda, entendendo ambas compartilham uma fórmula mágica universal: a fórmula do espírito tutelar mediador, tangível, imanente e corporificado. A questão *Quem está lá?*, quando feita diante de uma imagem ritual, não exige uma resposta simbólica ou doutrinária, mas uma verificação ontológica — pois algo ou alguém, de fato, está. Todo o Cosmos é habitado por espíritos. Quando um devoto compra uma imagem nos armários esotéricos e passa a reverenciá-la com oferendas, libações, fogo e orações, alguém começará a responder ali, e se passará pela divindade ali convocada. Então, *quem está lá?* Casa vazia entra qualquer um, diz o ditado. Por esse motivo, assim como os hermetistas teúrgos da Antiguidade teciam articulados rituais na intenção de materializar os *eidos noéticos* dos deuses através de espíritos intermediários nas imagens animadas, de igual modo os *tátas* e *mamecos* da Quimbanda corporificam as *linhas de trabalho arquetípicas* dos espíritos Ganga, que ocupam e animam o corpo lhes oferecido pelos operadores. O assentamento, a estátua, o ídolo ou o simulacro não são metáforas, mas lugares reais de encarnação da potência. A teologia da imagem, tal como apresentada no hermetismo alexandrino, no platonismo de Jâmblico, através dos *kimbandas* e *bàbálawos* do Congo e da Nigéria, ou por meio da Quimbanda, não separa forma e essência: ela exige do feiticeiro, do teurgo, do *nganga*, o domínio dos fundamentos: nomes, ingredientes, gestos, palavras etc. para que o que venha seja de fato o que deve vir.

Ao resgatar essa epistemologia ritual e cosmológica, este ensaio propõe não apenas uma leitura esotérica das imagens de culto, mas uma reconfiguração radical do modo como compreendemos a presença espiritual no mundo. Em um tempo marcado pelo desencantamento e pela metaforização excessiva dos símbolos, reafirmar a realidade das presenças — e a responsabilidade operativa do magista por elas — é um ato revolucionário. Tal como ensinam os textos herméticos, a imagem animada não é um fetiche, mas um corpo oferecido à presença viva do espírito. A Quimbanda, herdeira direta desse princípio, ensina que o Exu não é um símbolo psicológico nem um arquétipo abstrato, mas uma entidade viva, nascida em assentamento teléstico consagrado, que responde por nome, trabalho e Reino. Saber quem está lá é saber com quem se fala, com quem se pactua e a quem se responde. Este é o coração da magia verdadeira — e, talvez, o limiar de uma nova teologia da presença na encruzilhada entre África e Alexandria.

Táta Nganga Kamuxinzela
Cova de Cipriano Feiticeiro



www.goeteia.com.br