

KALUNGA





TÁTA NGANGA KIMBANDA KILUMBU
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA
**SACRIFÍCIO, MEDIAÇÃO E
ONTOLOGIA RITUAL:**
CRÍTICA À REDUÇÃO MORAL MODERNA
DA SÉRIE TEURGIA & CABALÁ CRIOULA

INTRODUÇÃO

O presente texto insere-se no programa de pesquisa desenvolvido em *KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOULA*, cujo objetivo central consiste em reconstruir uma ontologia ritual do sagrado a partir do cruzamento disciplinar entre o platonismo teúrgico tardio e sistemas afro-diaspóricos de mediação, especialmente *yorùbá* e congo-angolanos. A *kalunga* não é aqui concebida como metáfora poética nem como *cosmovisão simbólica*, mas como campo ontológico de trânsito e administração da vida, no qual sacrifício, nome, assentamento e gesto ritual operam como tecnologias reais de mediação. Essa abordagem recusa, desde o início, a leitura moralizante moderna do sacrifício, recolocando-o no registro da *τελετή* (*teleté*, rito de consumação) e da *ἐνέργεια* (*enérgeia*, atualização em ato). Tal orientação metodológica encontra paralelo direto na tradição platônica tardia, onde o rito é compreendido como operador ontológico anterior a qualquer avaliação ética subjetiva. Proclo afirma que *πᾶσα γὰρ ἡ παρ' Ἑλλήσι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος* (*toda a teologia entre os gregos é descendente da mistagogia órfica*), situando o conhecimento do sagrado na transmissão iniciática, e descreve como os mestres da arte hierática, *ἀφέντες οὖν τὴν φύσιν καὶ τὰς φυσικὰς ἐνεργείας ταῖς πρωτουργοῖς καὶ θεαῖς ἐχρήσαντο δυνάμεσιν* (*deixando para trás a natureza e as atividades naturais, passaram a empregar as potências primordiais e divinas*).¹

No platonismo teúrgico, especialmente em Jámblico e Proclo, o sacrifício não se dirige ao princípio supremo, mas a potências intermediárias inseridas em *σειραί* (cadeias ontológicas), responsáveis pela administração da providência particular. Essa arquitetura hierárquica é decisiva para compreender o estatuto ontológico do rito e sua eficácia. Jámblico insiste que a lei dos sacrifícios deriva da ordem dos próprios deuses e que a ascensão ao inteligível só ocorre por meio dessas mediações. Tal concepção rompe com qualquer teologia imediatista ou moralizante e funda uma ciência ritual objetiva. Em *DE MYSTERIIS* V:7, Jámblico demonstra que *τὸν ἱερὸν νόμον τῶν θυσιῶν συνῆφθαι τῇ τάξει τῶν θεῶν* (*a lei sagrada dos sacrifícios está conectada à ordem dos deuses*), distinguindo entre deuses materiais e imateriais e suas respectivas modalidades sacrificiais.² Proclo complementa essa doutrina ao

¹ Procl. *Plat. Theol.* I.25.24–26.4 (ed. H.-D. Saffrey – L.G. Westerink, *Proclus: Théologie Platonicienne*, vol. I, Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1968], 25–26); cf. Procl. *Hier.Ar.* 7.1–10 (ed. E. Pachoumi, *Proclus On the Hieratic Art according to the Greeks*, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 33 [Leiden: Brill, 2024], 36–37); Iambl. *Myst.* II.11.96.13–97.8 (ed. É. des Places, *Les mystères d'Égypte*, Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1966], 96–97).

² Iambl. *Myst.* V.7 (Des Places; Taylor, 213–215).

afirmar que πάντα οὖν θεῶν ἐστὶ πλήρη [...] καὶ ἐκάστη σειρὰ προϊοῦσα εἰς τοὺς τελευταίους πληθύνεται (*todas as coisas estão plenas de deuses [...] e cada cadeia, ao progredir até os termos finais, multiplica-se*).³ A pertinência dessa estrutura para Kalunga reside no fato de que ela oferece uma gramática ontológica capaz de dialogar com sistemas africanos de culto aos intermediários, sem reduzi-los a "fetichismo" ou simbolismo ingênuo.⁴

Na tradição *yorùbá*, o sacrifício (*ẹbọ*) constitui um operador fundamental de circulação do *àṣẹ*, princípio de eficácia vital que atravessa deuses (*òrìṣà*), ancestrais (*ẹgbón*), humanos e natureza. O *àṣẹ* não é força abstrata, mas potência ativa que se atualiza ritualmente por meio de oferendas, sangue, palavras e gestos precisos. A estrutura do *ẹbọ* revela uma ontologia relacional na qual vida, morte e renovação não se opõem moralmente, mas se articulam funcionalmente. Tal concepção converge notavelmente com a noção platônica de ἐνέργεια enquanto atualização eficaz, permitindo uma leitura não-moral do sacrifício. Conforme a análise de Wande Abimbólá sobre o corpus literário de Ifá, o *ẹbọ* constitui *a alimentação de entidades espirituais [...] que se crê manter o equilíbrio entre os mundos físico e espiritual*, operando como componente integral do sistema divinatório para restaurar harmonia quando há ruptura.⁵ O rito *yorùbá* não visa apaziguar afetos divinos, mas restaurar equilíbrios ontológicos rompidos, as oferendas *realinham a energia universal* através de trocas sagradas que reposicionam o devoto em harmonia com a ordem divina.⁶

Na cosmologia congo-angolana, *kalunga* designa simultaneamente a linha, o limiar e o campo que articula vivos, mortos e forças espirituais. A morte ritual não constitui ruptura moral, mas passagem regulada dentro de um sistema cosmológico em que a vida circula entre domínios complementares. O sacrifício, nesse contexto, atua como tecnologia de abertura e fechamento de caminhos, reinscrevendo o humano na ordem ancestral. Essa compreensão desafia frontalmente a leitura moral moderna do sacrifício e aproxima-se da concepção teúrgica de trânsito ontológico. Conforme Fu-Kiau Bunseki, *kalunga* constitui *uma força completa em si mesma* que tornou-se o símbolo de força, vitalidade e, mais ainda, um processo e princípio de mudança.⁷ A *kalunga* funciona como *porta e muro* entre os mundos físico e espiritual, através da qual os seres atravessam no nascimento e na morte num ciclo contínuo

³ Procl. *Hier.Ar.* 4.1–5 (Pachoumi).

⁴ Iambl. *Myst.* V.7 (ed. É. des Places, *Les mystères d'Égypte*, Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1966]; tradução inglesa em Th. Taylor, *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians* [London: B. Dobell, 1895; reimpr. San Diego: Wizards Bookshelf, 1984], 213–215; E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell [trans.], *Iamblichus: De Mysteriis* [Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003], 232–237; cf. Procl. *Hier.Ar.* 4.1–5 (ed. E. Pachoumi, *Proclus On the Hieratic Art according to the Greeks*, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 33 [Leiden: Brill, 2024], 33–34). Sobre a providência divina e o amor em Jámblico, ver C. Addey, *Divine Providence, Will and Love in Iamblichus* in E. Afonasin, J. Dillon, J.F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism* (Leiden: Brill, 2012), 133–150; ead., *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (Farnham: Ashgate, 2014), cap. 5.

⁵ Cf. Abimbólá, *Ifá: An Exposition*, caps. 1–3; Idowu, *Olódùmarè*, 169–188.

⁶ Sobre o conceito de *ẹbọ* e *àṣẹ* na tradição *yorùbá*, ver W. Abimbólá, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus* (Ibadan: Oxford University Press Nigeria, 1976), esp. caps. 1–3; id., *Ifá Divination Poetry* (New York: NOK Publishers, 1977); E.B. Idowu, *Olódùmarè: God in Yoruba Belief* (London: Longmans, 1962; reimpr. New York: Wazobia, 1994), 169–188. Para uma análise contemporânea da função do *ẹbọ* como restaurador do equilíbrio cósmico, ver J.K. Olupona, *City of 201 Gods: Ilé-Ifè in Time, Space, and the Imagination* (Berkeley: University of California Press, 2011), cap. 4; K. Neimark, *The Way of the Orisa: Empowering Your Life Through the Ancient African Religion of Ifa* (San Francisco: HarperOne, 1993), 45–67.

⁷ Fu-Kiau, *African Cosmology*, 19–20.

de regeneração.⁸ A eficácia ritual depende da correta administração dessas passagens, e não de intenções subjetivas.⁹

A noção de *cabalá crioula*, tal como desenvolvida em KALUNGA, emerge precisamente dessa convergência estrutural entre platonismo teúrgico e cosmologias africanas. Não se trata de uma *cabalá* textual ou especulativa, mas de uma tecnologia ontológica ritual fundada em mediações, séries, nomes e sacrifícios. Assim como na teurgia, o rito não opera por persuasão moral, mas por conformidade ontológica. Conforme a tipologia de Antoine Faivre, o esoterismo opera através de *mediações* — tais como rituais, imagens simbólicas, mandalas, espíritos intermediários que fornecem acesso a mundos e níveis de realidade existentes entre o mundo material e o divino, visando uma *transmutação* compreendida como *metamorfose ontológica* do iniciado. A *cabalá crioula* articula, portanto, uma metafísica prática na qual o sacrifício é instrumento de διοίκησις βίου (administração da vida), conceito que encontra equivalentes funcionais tanto na πρόνοια platônica quanto no àṣẹ yorùbá e na *kalunga* congo.¹⁰

É nesse horizonte interdisciplinar que o presente ensaio se inscreve: não como apologia cultural nem como provocação ética, mas como investigação ontológica rigorosa do sacrifício enquanto operador ritual. A crítica à redução moral moderna não visa negar debates éticos contemporâneos, mas demonstrar sua inadequação categorial quando aplicada a sistemas rituais tradicionais. Ao articular platonismo teúrgico, culturas yorùbá e congo, o KALUNGA propõe uma reabilitação do sacrifício como inteligência ritual do real, i.e. como forma legítima de conhecimento e intervenção ontológica. Como já advertia Jámblico, o sagrado não se submete ao tribunal da opinião, pois antecede o logos discursivo: πρὸ δὴ τῆς γνώσεως ἢ τῶν θείων ἐπιστήμη σύμφυτος ἡμῖν ἐστὶ, καὶ κρείττων ἐστὶ [...] τοῦ λόγου καὶ ἀποδείξεως [...] ἀόριστος καὶ ἄρρητος (antes de todo conhecimento, a ciência das coisas divinas é-nos inata, e é superior [...] ao discurso e à demonstração [...] indefinível e inefável).¹¹

⁸ Fu-Kiau, *African Cosmology*, 20; cf. MacGaffey, *Religion and Society*, caps. 2–3.

⁹ K.K. Bunseki Fu-Kiau, *African Cosmology of the Bantu-Kôngo: Tying the Spiritual Knot – Principles of Life and Living*, 2ª ed. (Brooklyn, NY: Athelia Henrietta Press, 2001), 17–34; id., *Simba Simbi: Hold Up That Which Holds You Up* (Pittsburgh: Dorrance Publishing, 2006); W. MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), esp. caps. 2–4; id., *Kongo Political Culture: The Conceptual Challenge of the Particular* (Bloomington: Indiana University Press, 2000). Sobre a dikenga congo e a *kalunga*, ver R.F. Thompson – J. Cornet, *The Four Moments of the Sun: Kongo Art in Two Worlds* (Washington, DC: National Gallery of Art, 1981), 27–43.

¹⁰ Sobre a definição acadêmica de esoterismo e suas características (mediações, transmutação, transmissão), ver A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), esp. 10–15; id., *Esotericism*, in W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden: Brill, 2006), 336–340; P.A. Riffard, *L'ésotérisme: Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental* (Paris: Robert Laffont, 1990). Sobre διοίκησις como regime da providência, ver G. Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, trad. L. Chiesa – M. Mandarini (Stanford: Stanford University Press, 2011), esp. caps. 2–4; D. Caluori, *Divine Practical Thought in Plotinus*, in R. Apicella et al. (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought* (Leuven: Leuven University Press, 2015), 157–178.

¹¹ Iambl. *Myst.* I.3.7.14–8.5 (ed. É. des Places, *Les mystères d'Égypte*, Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1966], 7–8); tradução inglesa em E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbelt (trans.), *Iamblichus: De Mysteriis* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 12–15. Cf. Iambl. *Myst.* II.11.96.13–97.8 sobre a superioridade do rito em relação ao pensamento. Sobre a anterioridade ontológica da teurgia em relação ao discurso filosófico, ver G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995), esp. caps. 1–3; id., *Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, in *Traditio* 41 (1985), 1–28.

A crítica moderna ao sacrifício animal, quando formulada exclusivamente em termos morais, revela uma limitação estrutural profunda: ela opera num plano ético-afetivo que é externo ao fenômeno religioso que pretende julgar. Tal crítica pressupõe que o sacrifício seja um ato isolado, avaliável segundo critérios universais de intenção, sofrimento ou crueldade, abstraindo-o de sua inserção em uma economia ritual objetiva. No horizonte do platonismo teúrgico e das religiões rituais afro-diaspóricas (eixo conceitual central de KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOULA),¹² o sacrifício não é um gesto moral, mas uma operação ontológica regulada por mediações, hierarquias e finalidades precisas. A análise moral ignora deliberadamente essa estrutura e, ao fazê-lo, transforma o sacrifício em caricatura ética. Essa redução já era criticada na Antiguidade, quando Platão, ao contrastar a atitude comum diante do justo e do belo com a busca pelo bem, afirma que, enquanto muitos se contentam com a mera aparência (τὰ δοκοῦντα) quanto às coisas justas e belas, ninguém aceita possuir apenas o bem aparente: todos buscam o que realmente é (τὰ ὄντα), desprezando a mera opinião nesse domínio.¹³

No interior das tradições rituais analisadas no KALUNGA, o sacrifício animal deve ser compreendido como operador ontológico de circulação entre níveis do ser, e não como evento moralmente avaliável em si mesmo. O animal sacrificado não é concebido como *vítima* no sentido ético moderno, mas como portador de ζωή (zōē, vida) em estado condensado, cuja liberação ritual permite a redistribuição de potência entre planos distintos: vivos, mortos e potências espirituais. Essa concepção é rigorosamente paralela à teurgia antiga, na qual o sacrifício é descrito como mediação real de ἐνέργεια (enérgeia).¹⁴ Jámblico formula esse princípio ao explicar que,

¹² A expressão *cabalá crioula* designa, no âmbito deste trabalho, um sistema teológico-ritual afro-diamésico de ordenação do real que não deriva por filiação histórica direta da Cabalá judaica, mas que opera segundo princípios estruturalmente análogos de mediação, hierarquia e circulação de potências. Trata-se de uma *cabalá operativa*, fundada na experiência ritual, na transmissão iniciática e na eficácia simbólica dos assentamentos, sacrifícios e potências intermediárias, e não em uma especulação exegética textual ou em uma metafísica do *Ein Sof*. Seu eixo não é a emanção abstrata, mas a administração concreta da vida (διοίκησις βίου) por meio de potências intermediárias, séries ontológicas e regimes de trânsito (conceito aqui articulado pela noção de *kalunga*). A *cabalá crioula* deve ser compreendida, portanto, como uma tecnologia ontológica ritualizada, resultante de processos históricos de crioulaização religiosa, na qual categorias africanas, mediterrâneas e ibéricas convergem sem reduzir-se a sincretismo doutrinal ou analogia superficial. O termo se desenvolveu desde sua criação em 2016, quando nasce como uma designação guarda-chuva para culturas mágicas afro-diaspóricas nas Américas.

¹³ Plato, *Res publica* 505d: ὥς δίκαια μὲν καὶ καλὰ πολλοὶ ἂν ἔλουντο τὰ δοκοῦντα, κἀν εἰ μὴ εἴη, ὁμῶς ταῦτα πράττειν καὶ κεκτηῖσθαι καὶ δοκεῖν, ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσιν, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἥδη πᾶς ἀτιμάζει. Ed. J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 4 (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1902). Tradução: *que, quanto às coisas justas e belas, muitos prefeririam as que parecem ser, mesmo que não o sejam, praticando-as, possuindo-as e aparentando-as; porém, quanto ao bem, a ninguém mais basta adquirir o que parece, mas buscam o que realmente é, e aqui já todos desprezam a aparência.*

¹⁴ O termo grego ἐνέργεια possui um campo semântico rigorosamente técnico no interior da filosofia antiga e não pode ser traduzido adequadamente pelos usos modernos de *energia* sem grave perda conceitual. Filologicamente, ἐνέργεια deriva de ἐν (*em*) + ἔργον (*obra, ato*), indicando aquilo que está em obra, i.e. o ser enquanto efetivamente operante segundo sua forma própria. Em Aristóteles (384–322 a.E.C.), a distinção fundamental entre δύναμις (*potência*) e ἐνέργεια estrutura toda a ontologia do ato, sendo esta última definida como a atualização plena do que algo é segundo sua essência. No livro Θ da *Metafísica*, Aristóteles formula essa oposição ontológica: ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει (*enérgeia é o existir da coisa, não do modo como dizemos [existir] em potência*), acrescentando que δεῖ δὲ μὴ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν (*não se deve buscar definição de tudo, mas também compreender pela analogia*). Essa caracterização exclui qualquer leitura quantitativa, fluídica ou psicologizante do termo, fixando-o como categoria ontológica formal. Ver Arist. *Metaph.* Θ 6, 1048a30–32; 1048a35–b9 (ed. W.D. Ross, *Aristotelis Metaphysica*, 2 vols., Oxford Classical Texts [Oxford: Clarendon Press, 1924; reimpr. 1970]). Sobre a natureza analógica e não-definicional de ἐνέργεια, ver M. Frede, *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ*, in T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill (eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 173–193; S. Makin, *Aristotle: Metaphysics Book Θ*, Clarendon Aristotle Series (Oxford: Clarendon Press, 2006), 126–141.

No platonismo teúrgico, especialmente em Proclo (412–485 d.E.C.), ἐνέργεια adquire uma dimensão hierárquica e mediadora: ela não é apenas o ato de um ente isolado, mas o modo pelo qual causas superiores se tornam

assim como o fogo sacrificial purifica e liberta a oferenda, tornando-a apta à assimilação ao divino, assim também o fogo imaterial purifica e liberta a alma aprisionada na matéria. A crítica moral falha porque ignora essa ontologia da transformação e insiste em ler o sacrifício como se fosse um evento isolado no plano humano.¹⁵

A redução moral do sacrifício é inseparável de uma falência filológica. Termos como *sacrifício* e *imolação* são empregados como se fossem evidentes, sem qualquer atenção à sua história semântica e ritual. No mundo antigo, *θυσία* (*thysía*, sacrifício) não designa o ato de matar, mas o processo de consagração, separação e oferta regulada dentro de uma *τελετή* (*teleté*, rito de consumação). Ignorar essa distinção equivale a confundir o fenômeno com uma de suas etapas materiais. Porfírio adverte explicitamente contra esse tipo de confusão conceitual ao discutir a etimologia e a história do sacrifício: o termo *θυσία* deriva de *θυμιάσις* (fumigação), referindo-se originalmente às oferendas vegetais queimadas; a assimilação posterior ao abate de animais constitui um erro semântico que obscurece o sentido originário do rito. Sem filologia, a crítica moral não interpreta o sacrifício; ela apenas reage a uma imagem descontextualizada.¹⁶

eficazes nos níveis inferiores sem sofrer alteração. A *ἐνέργεια* divina e *daemônica* é, assim, o regime próprio da causalidade ritual e teúrgica. Proclo afirma que *πᾶν σῶμα παθητόν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, πᾶν δὲ ἀσώματον ἀπαθές· τὸ μὲν γὰρ καθ' ἑαυτὸ ἀνενέργητον, τὸ δὲ ἀπαθές (todo corpo é passível por sua própria natureza, e todo incorpóreo é impassível; pois aquele é em si mesmo inativo, e este é impassível)*, e que *πᾶν αἴτιον ὄντως αἰτίαν μένει ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ οὔτε μεταβάλλει οὔτε ἐλαττοῦται (toda causa verdadeiramente causal permanece em si mesma e não se altera nem diminui pela subsistência dos secundários)*. Essa concepção é central para compreender por que, na teurgia e nos sistemas rituais tradicionais, o rito não *força* o divino, mas cria as condições simbólicas e materiais para que sua *ἐνέργεια* se manifeste conforme a ordem própria. Ver Procl. *Inst.* 75, 80 (ed. E.R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, 2ª ed. [Oxford: Clarendon Press, 1963], 70–75); cf. Procl. *Hier.Ar.* 2.12–15 (ed. E. Pachoumi, *Proclus On the Hieratic Art according to the Greeks*, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 33 [Leiden: Brill, 2024], 30–33). Sobre a impassibilidade da causalidade divina, ver Procl. *Inst.* 26–27; e J. Opsomer, *Proclus on Demiurgy and Procession*, in R. Apicella et al. (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne* (Leuven: Leuven University Press, 2000), 113–143.

Teologicamente, essa noção de *ἐνέργεια* fundamenta a distinção decisiva entre operação ritual e intenção psicológica. Em Jámblico (245–325 d.E.C.), a eficácia do rito deriva da *ἐνέργεια* objetiva dos símbolos e atos consagrados, não da disposição subjetiva do oficiante. No *De Mysteriori*, ele afirma de forma categórica: *οὐ τὸ νοεῖν αὐτὰ συνάπτει τοῖς θεοῖς (não é o pensar sobre eles que nos conecta aos deuses)*, pois *ἡ τῶν θείων ἔργων ἐνέργεια καὶ ἡ τῶν ἀφθέγκτων συμβόλων νόησις θείως νοουμένων αὐτὴ τὴν ἔνωσιν ἀπεργάζεται (é a atividade das obras divinas e a inteligência dos símbolos inefáveis, compreendidos divinamente, que realiza a união)*. Essa afirmação é decisiva tanto para a teurgia quanto para a compreensão ritual desenvolvida em Kalunga, pois estabelece que *ἐνέργεια* designa a atualização eficaz do sagrado no mundo, independente de categorias morais modernas ou de estados psicológicos individuais. Ver Iamb. *Myst.* II.11.96.13–97.8 (ed. É. des Places, *Les mystères d'Égypte*, Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1966; reimpr. 1989], 96–97); tradução inglesa em E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell (trans.), *Iamblichus: De Mysteriori* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 116–119. Cf. Procl. *Hier.Ar.* 2.12–15 (ed. E. Pachoumi, *Proclus On the Hieratic Art according to the Greeks* [Leiden: Brill, 2024], 30–33).

¹⁵ Iamblichus, *De mysteriis* V, 214.4–216.6: *ὥσπερ τὸ θυσιαστικὸν πῦρ καθαίρει καὶ ἀπολύει τὸ θῦμα καὶ ἐπιτήδειον ποιεῖ πρὸς τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἀφομοίωσιν, οὕτω καὶ τὸ ἄϋλον πῦρ καθαίρει καὶ ἀπολύει τὸ ἐν ὕλῃ ἄϋλον, τουτέστι τὴν ψυχὴν*. Ed. E.C. Clarke, J.M. Dillon e J.P. Hershbell, *Iamblichus: De Mysteriori* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 214–216. Tradução: *Assim como o fogo sacrificial purifica e liberta a oferenda, tornando-a apta à assimilação ao divino, assim também o fogo imaterial purifica e liberta o elemento imaterial aprisionado na matéria, isto é, a alma*. Sobre a teoria sacrificial de Jámblico como fundamento da teurgia, ver T.C. Krulak, *ΘΥΣΙΑ and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-Century Platonism*, in *Classical Quarterly* 64.1 (2014): 353–382; G. Shaw, *The Sphere and the Altar of Sacrifice*, in J. Finamore e R. Berchman (eds.), *History of Platonism: Plato Redivivus* (New Orleans: University Press of the South, 2005), 147–162.

¹⁶ Porphyrius, *De abstinence* II.5: *ἐκ δὲ τῆς θυμιάσεως θυμιατήρια· θύειν τε ἐκάλουν, καὶ θυσίας· ἅπερ πάντα, ὡς ἂν τὴν ὕστερον παρεισελθοῦσαν πλάνην ἐκφαίνοντες, οὐκ ὀρθῶς ἐρμηνεύομεν· ἐπεὶ τὴν διὰ τῶν ἐμψύχων θεραπείαν θυσίαν προσαγορεύομεν*. Ed. J. Bouffartigue e M. Patillon, *Porphyre: De l'abstinence*, 3 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1977–1995), vol. 2. Tradução: *Da fumigação derivaram os incensários; e chamaram «sacrificar» e «sacrifícios»; todos estes termos, como se manifestassem o erro que posteriormente se introduziu, nós não interpretamos corretamente; pois chamamos θυσία ao culto realizado através de seres animados*. Sobre a distinção semântica entre *θυσία* e *σφαγή*, ver M. Detienne e J.-P. Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris: Gallimard, 1979), 7–35.

Do ponto de vista teológico, tanto a teurgia antiga quanto a estrutura ritual da *cabalá crioula* recusam a ideia de que o sacrifício vise persuadir, apaziguar ou *comprar* a divindade. O sacrifício integra uma economia de mediação na qual o praticante se alinha a ordens superiores por meio de operadores intermediários. Jámblico é explícito ao rejeitar a leitura moral ou voluntarista do rito: as explicações que veem no sacrifício um meio de honrar, agradecer ou oferecer primícias aos deuses são κοινὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους (*comuns também às nossas relações com os homens*) e οὐδαμῶς δὲ τὴν ὑπεροχὴν τῶν θεῶν ἄκραν [...] διασώζει (*de modo algum preservam a superioridade absoluta dos deuses e seu estatuto como princípios causais transcendentes*).¹⁷ A crítica moral ignora essa economia teúrgica e projeta sobre o sacrifício uma psicologia moderna da intenção, incompatível com sua função teológica real.

No contexto iniciático, o sacrifício animal não pode ser separado da transformação do próprio operador ritual. Ele não é um gesto externo, mas parte de uma pedagogia ontológica que reorganiza a relação do iniciado com a vida, a morte e a mediação. A crítica moral, ao concentrar-se exclusivamente no destino do animal, ignora deliberadamente o fato de que o sacrifício é também – e sobretudo – um dispositivo de *katharsis* (κάθαρσις, purificação/retificação) e de reinscrição do praticante na ordem cósmica. Essa dimensão já é central na tradição platônica tardia, onde o rito é concebido como forma de reorganização da alma. Jámblico descreve o dom teúrgico como πύλη πρὸς τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων (*portal para o criador de todas as coisas*), que primeiramente purifica a alma e em seguida a prepara para a participação e contemplação do Bem.¹⁸ Qualquer análise que ignore essa dimensão iniciática reduz o sacrifício a um problema moral externo e falha em compreendê-lo como tecnologia espiritual.

A leitura moral do sacrifício animal não constitui apenas um erro interpretativo pontual, mas um sintoma estrutural de um processo histórico mais amplo de desritualização do mundo. Ao deslocar o sacrifício do plano da τελετή (*teleté*, rito de consumação) para o da avaliação ética individual, a modernidade dissolve a inteligibilidade ritual do ato e o reinscreve num regime jurídico-moral estranho à sua gênese. Tal deslocamento implica a perda da compreensão do rito como γεγονός ἱερὸν (*gegonós hierón*, evento sagrado), substituindo-o por uma narrativa de responsabilidade subjetiva. Já nos textos platônicos tardios, essa confusão é denunciada como

¹⁷ Iamblichus, *De mysteriis* V.5 (206.7–10 Parthey): πάντα γὰρ ταῦτα κοινὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐστί, καὶ ἀπὸ τῶν κοινῶν συναλλαγμάτων μετενήνεκται· οὐδαμῶς δὲ τὴν ὑπεροχὴν τῶν θεῶν ἄκραν καὶ τὴν ὡς αἰτίων πρῶτων ἐξηρημένην τάξιν διασώζει. Ed. É. des Places, *Jamblique: Les mystères d'Égypte* (Paris: Les Belles Lettres, 1966); trad. E.C. Clarke, J.M. Dillon e J.P. Hershbell, *Iamblichus: De Mysteriis* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 206–207. Tradução: *Todos esses procedimentos são comuns também às nossas relações com os homens, e foram tomados de empréstimo das relações sociais comuns; de modo algum preservam a superioridade absoluta dos deuses e seu estatuto como princípios causais transcendentes*. A eficácia sacrificial, para Jámblico, deriva de uma φιλία θεῖα (amizade divina) que vincula o criado aos seus criadores (*DM* V.7, 209.9–210.3). Sobre a teoria sacrificial de Jámblico, ver T.C. Krulak, *ΘΥΣΙΑ and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-Century Platonism*, in *Classical Quarterly* 64.1 (2014): 353–382, esp. 355–358.

¹⁸ Iamblichus, *De mysteriis* X.5 (291.3–8 Parthey): ἡ μὲν οὖν ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ δόσις τῆς εὐδαιμονίας, πύλη πρὸς τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων καλεῖται [...] πρῶτον μὲν ἔχει δύναμιν τὴν καθαρτικὴν τῆς ψυχῆς [...] ἔπειτα δὲ ἐπὶ τῇ μεθέξει καὶ θεῶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸν νοῦν παρασκευάζει. Ed. É. des Places, *Jamblique: Les mystères d'Égypte* (Paris: Les Belles Lettres, 1966); trad. E.C. Clarke, J.M. Dillon e J.P. Hershbell, *Iamblichus: De Mysteriis* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 291. Tradução: *O dom hierático e teúrgico da bem-aventurança é chamado de «portal para o criador de todas as coisas» [...] primeiramente possui o poder de purificar a alma [...] em seguida prepara o intelecto para a participação e contemplação do Bem*. Sobre a função anagógica do sacrifício em Jámblico, ver G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995), 147–162; *The Sphere and the Altar of Sacrifice*, in J. Finamore e R. Berchman (eds.), *History of Platonism: Plato Redivivus* (New Orleans: University Press of the South, 2005), 147–162.

erro categorial, pois confunde πράξις (*prâxis*) com νόμος (*nómos*). Jámblico identifica essa ruptura ao afirmar que o conhecimento inato dos deuses συνυφέστηκεν ἡμῶν τῇ φύσει (*coexiste com nossa natureza*), é κρίσεώς τε πάσης καὶ αἰρέσεως ἀμείνων (*superior a todo julgamento e escolha*) e λόγου καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει (*antecede o raciocínio e a demonstração*).¹⁹ A crítica moral moderna, ao ignorar essa anterioridade ontológica, revela-se incapaz de compreender o sacrifício como rito.

Um dos equívocos centrais da moralização do sacrifício consiste em equiparar indistintamente o ato sacrificial à violência profana. Tal equiparação ignora a distinção fundamental, presente tanto na teurgia antiga quanto na cultura religiosa afro-diaspórica, entre destruição arbitrária e operação sagrada regulada. No sacrifício, a morte não é fim, mas meio de transição ontológica, rigorosamente delimitado por regras, tempos, nomes e destinatários. Jámblico insiste que a eficácia do rito depende precisamente dessa separação entre o profano e o sagrado:

ἡ δὲ ὕλη πᾶσα κατακαίεται καὶ ἀναλίσκεται, καὶ εἰς τὸ καθαρὸν καὶ λεπτὸν τοῦ πυρὸς μεταβάλλεται [...] ὁμοιοῦσι δὲ τὰ ἐν ἡμῖν τοῖς θεοῖς, ὥσπερ τὸ πῦρ πάντα τὰ στερεὰ καὶ ἀντίτυπα τοῖς λαμπροῖς καὶ λεπτοῖς σώμασιν ὁμοιοῖ, καὶ ἀνάγει διὰ τῶν θυσιῶν καὶ τοῦ θυτικοῦ πυρὸς ἐπὶ τὸ τῶν θεῶν πῦρ.

A matéria é inteiramente consumida e aniquilada, e transformada na pureza e sutileza do fogo [...] [Os seres superiores] assimilam o que há em nós aos deuses, assim como o fogo assimila tudo o que é sólido e resistente aos corpos luminosos e sutis, e nos eleva por meio dos sacrifícios e do fogo sacrificial em direção ao fogo dos deuses.²⁰

A crítica moral, ao recusar essa distinção, projeta sobre o sacrifício categorias jurídicas modernas de violência, anulando sua especificidade ritual. No KALUNGA, essa distinção reaparece na separação rigorosa entre morte profana e morte ritualizada, esta última compreendida como passagem regulada no campo da *kalunga*.

A moralização do sacrifício falha também por ignorar a pergunta fundamental: a quem se sacrifica? No horizonte teúrgico e no sistema ritual da *cabalá crioula*, o sacrifício não se dirige ao princípio supremo, mas a potências intermediárias inseridas em σειραὶ (*seirai*, séries ontológicas) específicas. Essa mediação é condição de possibilidade do rito, pois o princípio primeiro permanece ἀπαθές (*apathés*, impassível). Jámblico formula esse ponto com precisão ao tratar da hierarquia dos destinatários rituais:

εἰ οὖν τις βούλεται τοὺς τοιοῦτους θεοὺς θεωρητικῶς θεραπεύειν, κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν καὶ τὴν ἐπιτεταγμένην αὐτοῖς ἀρχὴν θεραπευτέον, ὕλικῶς δηλονότι, καθάπερ καὶ αὐτοὶ ὕλικοι [...] τοῖς δὲ αὐλοῖς ὕλην ἐν θυσίαις προσφέρειν ἀλλότριον αὐτῶν ἐστὶ, τοῖς δὲ ἐνύλοις οἰκειότατον.

Se alguém deseja honrar tais deuses [materiais] teurgicamente, deve honrá-los segundo sua natureza e a esfera de autoridade que lhes foi atribuída, isto é, materialmente, assim

¹⁹ Iamblichus, *De mysteriis* I.3 (7.8–8.4 Parthey): ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις συνυφέστηκεν ἡμῶν τῇ φύσει, κρίσεώς τε πάσης καὶ αἰρέσεως ἀμείνων ἐστὶ, καὶ λόγου καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει. Ed. É. des Places, *Jamblique: Les mystères d'Égypte* (Paris: Les Belles Lettres, 1966); trad. E.C. Clarke, J.M. Dillon e J.P. Hershbelle, *Iamblichus: De Mysteriis* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 7–8. Tradução: *O conhecimento inato sobre os deuses coexiste com nossa natureza, e é superior a todo julgamento e escolha, e antecede o raciocínio e a demonstração*. Esta passagem estabelece a anterioridade ontológica do conhecimento divino em relação à razão discursiva, princípio fundamental da epistemologia teúrgica de Jámblico. Sobre a distinção entre conhecimento teúrgico e filosófico, ver G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995), 1–17.

²⁰ Iamblichus, *De mysteriis* V.11, 214.14–215.7. Ed. É. des Places, *Jamblique: Les mystères d'Égypte* (Paris: Les Belles Lettres, 1966). Trad. inglesa: E.C. Clarke, J.M. Dillon, and J.P. Hershbelle, *Iamblichus: On the Mysteries* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 215.

como eles são materiais [...] Oferecer matéria em sacrifícios a divindades imateriais é alheio a elas, mas é propriíssimo para as divindades materiais.

τὸν δὲ νόμον τῶν θυσιῶν ἐκ τῆς τῶν θεῶν τάξεως αὐτῶν ἐξηρτησθαι [...] κατὰ τὴν ἱερατικὴν τέχνην ἀπὸ τῶν ὑλικῶν θεῶν ἄρχεσθαι δεῖ τῶν ἱερῶν· οὐ γὰρ ἄλλως ἢ ἐπὶ τοὺς αὐλοὺς ἄνοδος γίγνεται.

A lei dos sacrifícios depende da ordem dos próprios deuses [...] Segundo a arte sacerdotal, é necessário começar os ritos sagrados pelos deuses materiais; pois de outro modo não ocorre a ascensão aos [deuses] imateriais.²¹

A crítica moral ignora essa arquitetura ontológica e supõe um destinatário absoluto, deslocando o sacrifício para um modelo teológico inadequado. Na *cabalá crioula*, a noção de potências intermediárias (ancestrais, espíritos e entidades de trânsito) reinscreve o sacrifício nessa mesma lógica de mediação real.

Outro ponto de incompreensão moral reside na leitura simbólica empobrecida do sangue sacrificial. A crítica moderna tende a tratar o sangue como mero símbolo representativo, ignorando sua função ontológica como portador de vida. Nas tradições rituais antigas, o sangue não *representa* a vida; ele é a vida em estado manifesto. Essa compreensão é partilhada pela teurgia e pelas religiões de matriz africana, nas quais o sangue atua como veículo real de potência. Proclo é explícito ao rejeitar a leitura metafórica do rito:

καὶ τοῦτο μὲν ἐποιοῦν διὰ μίξεως, παρατηροῦντες ὅτι ἅμικτον μὲν ἕκαστον ἔχει τι τοῦ θεοῦ, μόνον δὲ οὐχ ἱκανὸν ἐπικαλεῖσθαι αὐτόν. διὸ τῶν πολλῶν τῇ μίξει τὰς προειρημένas ἐνοποιοῦντες ἀπορροίας καὶ ἐκ πολλῶν ἐν ἀποτελοῦντες ὅμοιον τῷ ὅλῳ τῷ πρὸ τῶν πάντων ἐδημιούργουν· καὶ ἀγάλματα πολλάκις ἐκ τῶν τοιούτων κατεσκεύαζον καὶ θυμιάματα, μὴ γινύστες εἰς ἐν τὰ διηρημένα σύνθηματα καὶ ποιοῦντες τέχνη τοῦτο ὃ ὁ θεὸς ἔχει κατ' οὐσίαν.

E faziam isto por meio da mistura, tendo observado que cada coisa isolada possui algo do deus, mas por si só não é suficiente para invocá-lo. Por isso, unificando as emanções referidas mediante a combinação de muitas coisas, e produzindo a partir do múltiplo algo uno semelhante ao Todo que precede todas as coisas, construíam imagens e incensos a partir dessas misturas, reunindo num só os símbolos (σύνθηματα) dispersos e produzindo pela arte aquilo que o deus possui segundo a essência (κατ' οὐσίαν).

ἡ γὰρ ὁμοιότης ἱκανὴ συνάπτειν τὰ ὄντα ἀλλήλοις

Pois a similitude é suficientemente potente para vincular os seres uns aos outros.²²

A moralização do sacrifício, ao reduzir o sangue a um signo chocante, elimina sua função ontológica e rompe a inteligibilidade do rito como tecnologia espiritual.

A crítica moral moderna erra ao tratar o sacrifício como questão de intenção subjetiva, quando ele pertence ao domínio da ciência ritual. Tanto na teurgia quanto na *cabalá crioula*, o sacrifício é avaliado não pela motivação psicológica do oficiante, mas por sua conformidade à ordem ritual objetiva. Essa concepção é explicitada por Jámblico ao afirmar que o rito opera independentemente da disposição moral individual:

²¹ Iamblichus, *De mysteriis* V.14–15, 217.4–218.8. Ed. É. des Places, *Jamblique: Les mystères d'Égypte* (Paris: Les Belles Lettres, 1966). Trad. inglesa: E.C. Clarke, J.M. Dillon, and J.P. Hershbell, *Iamblichus: On the Mysteries* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 235–237.

²² Proclus, *De Arte Hieratica*, in J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques Grecs*, vol. VI (Brussels: Lamertin, 1928), 148–151 (= CMAG VI); cf. E. Pachoumi, *Proclus: On the Hieratic Art*. Edition, Translation and Commentary, *Philosophia Antiqua* 164 (Leiden–Boston: Brill, 2024), ad loc.

ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία καὶ ἡ τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις ἀσήμων συμβόλων δύναμις τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν ἐντίθησιν. διὸ οὐ τὸ νοεῖν αὐτὰ συνάπτει τοῖς θεοῖς· τί γὰρ κωλύει τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν πρὸς τοὺς θεοὺς ἔνωσιν; A consumação dos atos inefáveis, executados de modo divino e além de toda inteligência, e a potência dos símbolos inexprimíveis compreendidos apenas pelos deuses, estabelecem a união teúrgica. Por isso, não é o pensar sobre eles que nos conecta aos deuses — pois, se assim fosse, o que impediria os filósofos contemplativos de possuírem a união teúrgica com os deuses?

οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν πρὸς τοὺς θεοὺς ἔνωσιν; νῦν δ' οὐκ ἔχει τοῦτο οὕτως ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τελεσιουργία τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων.

Pois não é a inteligência (ἐννοια) que une os teurgos aos deuses — se assim fosse, o que impediria os filósofos contemplativos de alcançarem a união teúrgica com os deuses? Mas não é assim: é a consumação ritual (τελεσιουργία) dos atos inefáveis, executados de modo divino e além de toda concepção.²³

A crítica moral, ao insistir na intenção e no sentimento, desloca o sacrifício para um campo que lhe é estranho e dissolve sua eficácia ritual. Na *cabalá crioula* essa ciência ritual também reaparece como disciplina iniciática, na qual o sacrifício é aprendido, transmitido e regulado, não opinado ou julgado.

No enquadramento realizado no KALUNGA, o sacrifício animal só se torna inteligível quando situado no campo ontológico do trânsito, i.e. no domínio onde vida, morte e potência não se opõem como absolutos, mas se articulam como fases de circulação. A *kalunga* não designa um *além* moralizado, mas um campo operativo no qual a vida é redistribuída por meio de passagens rituais reguladas. A crítica moral, ao absolutizar a vida biológica individual, ignora essa ontologia do trânsito e transforma a morte ritual em escândalo ético. Já na teurgia platônica, essa concepção é explicitada pela noção de passagem regulada entre ordens, jamais como aniquilação. Proclo afirma: πάντα γὰρ εὔχεται κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ ὑμνεῖ τοὺς ἡγεμόνας τῶν ὅλων σειρῶν (pois todas as coisas oram conforme sua própria ordem (κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν) e entoam hinos aos condutores de todas as cadeias) e ἐκάστη δὲ σειρά προῖοῦσα εἰς τοὺς τελευταίους πληθύνεται, καὶ τὰ ἐν ἐνὶ πρὸ πάντων ἐν πᾶσιν ἀναφαίνεται (cada cadeia, ao progredir até os termos finais, multiplica-se, e aquilo que está no Uno antes de todas as coisas manifesta-se em todas). Ainda:

οἱ γὰρ ἱερατικοὶ λόγοι τοῦτο ἀπεργάζονται, χωρίζοντες τὰς ψυχὰς ἀπὸ τῶν σωμάτων [...] τὴν ἀπολελυμένην ἀπὸ τῶν σωμάτων ἐνέργειαν ταῖς ψυχαῖς παρέχοντες καὶ τῶν φυσικῶν δεσμῶν τὴν ἄνεσιν.

Pois os ensinamentos hieráticos realizam isto: separam as almas dos corpos [...] proporcionando às almas a atividade liberada dos corpos e o relaxamento dos vínculos naturais.²⁴

Assim, o sacrifício não viola a vida; ele a reinsere no circuito ontológico que a funda.

²³ Iamblichus, *De Mysteriis* II.11, 96.11–97.2 (ed. É. des Places, *Les mystères d'Égypte*, Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1966; reimpr. 1989]); tradução inglesa em E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell (trans.), *Iamblichus: De Mysteriis* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 96–97.

²⁴ Proclus, *De Arte Hieratica*, in J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques Grecs*, vol. VI (Brussels: Lamertin, 1928), 148–151 (= CMAG VI); texto grego e comentário em E. Pachoumi, *Proclus: On the Hieratic Art*. Edition, Translation and Commentary, *Philosophia Antiqua* 164 (Leiden–Boston: Brill, 2024); cf. Procl. *In R.* II.119.5–9 (ed. W. Kroll, *Procli Diadochi In Platonis Rem publicam commentarii*, 2 vols. [Leipzig: Teubner, 1899–1901]).

A crítica moral ao sacrifício também ignora sistematicamente a noção de providência (πρόνοια, *prónoia*), central tanto à teurgia quanto à arquitetura ritual da *cabalá crioula*. O sacrifício não é ato arbitrário, mas instrumento de administração da vida (διοίκησης βίου, *dioíkēsis bíou*), por meio do qual potências intermediárias regulam destinos singulares. Essa concepção dissolve a oposição moderna entre vida *sagrada* e vida *instrumentalizada*, pois a vida é sempre administrada em séries e mediações. Proclo descreve essa função dos mediadores com precisão: ἡ ἱερατικὴ τῆς ἀγωγῆς τρόπος διὰ θυσιῶν καὶ θείων ὀνομάτων καὶ εὐχῶν ἀποτελεῖται (*o modo hierático da evocação consuma-se por meio de sacrifícios, nomes divinos e preces*) e ἐκάστη δὲ σειρὰ προϊοῦσα εἰς τοὺς τελευταίους πληθύνεται [...] ἐν αἷς συστάσει ψυχῶν εἰσι τεταγμέναι ὑπὸ θεὸν ἄλλον ἄλλαι (*cada cadeia, ao progredir até os termos finais, multiplica-se [...] nas quais há conjunções de almas ordenadas sob um deus ou outro*).²⁵ O sacrifício, longe de negar a providência, é um de seus instrumentos técnicos; a crítica moral, ao recusá-lo, revela-se incapaz de pensar a providência fora de um deísmo abstrato.

A moralização do sacrifício está intimamente ligada ao humanitarismo abstrato moderno, que absolutiza a sensibilidade humana como critério universal do sagrado. Tal postura, porém, é ontologicamente inconsistente, pois confunde uma reação afetiva localizada com a estrutura do Cosmos. Na *cabalá crioula*, como na teurgia antiga, o humano não é a medida do real, mas um nó dentro de uma ordem hierárquica mais ampla. Proclo formula essa crítica de maneira incisiva ao rejeitar a centralidade humana como critério do divino: πάντα γὰρ εὔχεται κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ ὑμνεῖ τοὺς ἡγεμόνας τῶν ὅλων σειρῶν, ἢ νοερῶς ἢ λογικῶς ἢ φυσικῶς ἢ αἰσθητῶς (*pois todas as coisas oram conforme sua própria ordem e entoam hinos aos condutores de todas as cadeias — seja intelectivamente, seja racionalmente, seja naturalmente, seja sensivelmente*)²⁶ e πάντα οὖν θεῶν ἐστὶ πλήρη, τὰ μὲν ἐπίγεια τῶν οὐρανίων θεῶν, τὰ δὲ οὐράνια τῶν ὑπερουρανίων (*assim, todas as coisas estão plenas de deuses: as terrestres, dos deuses celestes; as celestes, dos supercelestes*).²⁷ A crítica moral ao sacrifício, ao elevar a sensibilidade humana a tribunal supremo, rompe a hierarquia ontológica e transforma o rito em ofensa, quando na realidade ele é instrumento de reintegração cósmica.

Outro ponto ignorado pela crítica moral é o caráter disciplinar e transmissível do sacrifício. Na *cabalá crioula*, o sacrifício não é improvisado nem expressão

²⁵ Procl. *In R. II*.66.13–15 (ed. W. Kroll, *Procli Diadochi In Platonis Rem publicam commentarii*, 2 vols. [Leipzig: Teubner, 1899–1901]); cf. Procl. *Dec. Dub.* 15–16 (ed. H. Boese, *Procli Diadochi Tria Opuscula* [Berlin: De Gruyter, 1960]); trad. inglesa em J. Opsomer – C. Steel, *Proclus: Ten Problems Concerning Providence* (London: Bloomsbury, 2012). Sobre a função dos *daimones* como mediadores da providência, ver Procl. *Plat.Theol.* VI.23 (ed. H.-D. Saffrey – L.G. Westerink, *Proclus: Théologie Platonicienne*, 6 vols., Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997]). Proclo, nos *Decem Dubitationes*, afirma que a providência se estende *até os mais particulares* (ἄχρι τῶν μερικωτάτων), porém através de mediadores: *a providência deve estender-se a todas as coisas 'até os mais particulares' (usque ad singularissima)*.

²⁶ Esta passagem demonstra que o humano (que ora *racionalmente*) constitui apenas *um modo* entre vários de relação com o divino, ao lado do intelectivo (anjos), do natural (plantas) e do sensível (pedras). O humano não é medida, mas *nó* numa rede hierárquica mais ampla.

²⁷ Esta passagem fundamenta a *plenitude hierárquica* do Cosmos: o divino permeia todas as ordens, e o humano participa dessa plenitude sem ser seu critério ou medida. Εὐ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος (*o deus seria para nós a medida de todas as coisas, muito mais do que qualquer homem, como alguns dizem*). Esta passagem platônica constitui a fonte clássica para a inversão do antropocentrismo protagoriano, e Proclo certamente a conhecia e endossava. Ver Procl. *Hier.Ar.* 1.5–8; 4.1–3 (CMAG VI, 149–150); cf. Pl. *Lg.* 716c (inversão do *dictum protagoriano*). Sobre a subordinação do humano às ordens divinas na metafísica de Proclo, ver Procl. *Inst.* 57–65 (ed. E.R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, 2ª ed. [Oxford: Clarendon Press, 1963]); e Procl. *Plat.Theol.* I.3 (ed. H.-D. Saffrey – L.G. Westerink, *Proclus: Théologie Platonicienne*, vol. I [Paris: Les Belles Lettres, 1968]).

espontânea de vontade, mas parte de um corpo técnico transmitido iniciaticamente, com regras precisas de execução, tempo, matéria e destinatário. Essa disciplina ritual encontra paralelo direto na teurgia de Jámblico, na qual o rito pertence a uma ciência sagrada transmitida por linhagens. Jámblico insiste que o erro não está no rito, mas na ignorância de suas regras: αἱ δὲ ἀνθρώπιναι ἐπιχειρήσεις τοῦ παρακινεῖν τὴν θεουργικὴν τάξιν αἰτίαι τῶν κακῶν γίνονται (*as tentativas humanas de perturbar a ordem teúrgica tornam-se causas dos males*), e ἡ ἀγνοσία καὶ ἀλαζονεία ψεῦδος καὶ ἀσέβεια (a ignorância e a arrogância equivalem à falsidade e à impiedade).²⁸ A crítica moral, ao recusar essa dimensão iniciática, revela-se exterior à tradição que pretende julgar e incapaz de avaliá-la em seus próprios termos.

À luz do exposto, torna-se evidente que a análise puramente moral do sacrifício não constitui crítica, mas sintoma de incompreensão ontológica. O sacrifício, tal como formulado em culturas da *cabalá crioula* e na tradição teúrgica, é uma inteligência ritual do real: um dispositivo técnico por meio do qual a vida é redistribuída, a providência particular é ativada e o operador é reinscrito na ordem cósmica. Jámblico resume essa posição ao afirmar que o rito é superior ao discurso, porque opera onde o logos falha: ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία [...] τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν ἐντίθησιν. διὸ οὐ τὸ νοεῖν αὐτὰ συνάπτει τοῖς θεοῖς (*a consumação dos atos inefáveis, executados de modo divino e além de toda intelecção, e a potência dos símbolos inexprimíveis compreendidos apenas pelos deuses, estabelecem a união teúrgica. Por isso, não é o pensar sobre eles que nos conecta aos deuses*).²⁹ Dessa perspectiva, a moralização do sacrifício aparece não como avanço ético, mas como empobrecimento metafísico — uma recusa moderna de compreender o sagrado enquanto ordem, mediação e potência.

Táta Nganga Kamuxinzela
Cova de Cipriano Feiticeiro

²⁸ Iambl. *Myst.* III.31.176.13–177.6; II.11.96.11–97.2 (ed. É. des Places, *Les mystères d'Égypte*, Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1966; reimpr. 1989]); tradução inglesa em E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell (trans.), *Iamblichus: De Mysteriis* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 176–177. Sobre a transmissão iniciática do saber teúrgico, ver Marin. *Vit. Procl.* 28.679–683.

²⁹ Iambl. *Myst.* II.11.96.13–97.2 (ed. É. des Places, *Les mystères d'Égypte*, Collection des Universités de France [Paris: Les Belles Lettres, 1966; reimpr. 1989]); tradução inglesa em E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell (trans.), *Iamblichus: De Mysteriis* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 96–97. Cf. Iambl. *Myst.* I.3.8.3 sobre a inefabilidade do conhecimento divino.



www.goeteia.com.br