



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

NZILA YA KIMBANDA

CAMINHOS NA QUIMBANDA

A questão dos *caminhos* na Quimbanda foi recentemente tratada de maneira superficial por um *táta-nganga* do culto, que sugeriu que, em alguns casos, sacerdotes afirmam que o indivíduo *não tem caminhos na Quimbanda* apenas por não possuir recursos financeiros para pagar uma iniciação. Essa afirmação, além de pueril, ignora tanto a lógica interna da Quimbanda quanto sua fundamentação ancestral. O erro está em descolar a dimensão material da iniciação de sua dimensão metafísica. Se o indivíduo não tem condições materiais de realizar o rito, é correto afirmar que não tem caminhos: a ausência de meios objetivos já é, em si mesma, a manifestação de que o destino não lhe é favorável. Marcel Mauss (1872–1950) lembrava que *todo fenômeno mágico e religioso se enraíza em uma economia moral do grupo*.¹ Pierre Verger (1902–1996) reforça essa visão ao notar que, nos cultos africanos e afro-diaspóricos, *as oferendas são indispensáveis para manter as relações com os deuses e ancestrais*.² Sem meios materiais, não há como cumprir obrigações e, portanto, não há *caminho* disponível a iniciação, pelo menos naquele momento.

No oráculo, o sacerdote não avalia apenas a disposição subjetiva do candidato, mas sobretudo se sua entrada será auspiciosa para três instâncias: para a família espiritual (*ègbé*)³ da casa em questão, para o Exu-Chefe que rege aquele terreiro e para o próprio *táta-nganga* que lidera os trabalhos. Isso porque o ingresso de um novo membro altera o equilíbrio do corpo espiritual coletivo. Arthur Ramos (1903–1949) já havia assinalado: *o grupo religioso negro-brasileiro é antes de tudo uma família mística, e cada novo iniciado precisa encontrar ali um lugar em que sua presença*

¹ Marcel Mauss. SOCIOLOGIA & ANTROPOLOGIA. Ubu/Loyola. 2020, pp. 102.

² Pierre Verger. NOTAS SOBRE O CULTO AOS ORIXÁS E VODUNS. Edusp, 2023, pp. 45.

³ Na cultura *yorùbá*, o termo *ègbé* significa *família, sociedade* ou *comunidade espiritual*. Pode designar tanto os laços de sangue quanto os vínculos espirituais. Pierre Verger explica que *o culto africano não é um ato individual: ele é essencialmente coletivo, e a integração do iniciado depende de sua aceitação por uma família espiritual, um ègbé* (cf. NOTAS SOBRE O CULTO AOS ORIXÁS E VODUNS. Edusp, 2023, pp. 52). Esse princípio é fundamental para compreender a dinâmica das religiões afro-diaspóricas: a iniciação não diz respeito apenas ao indivíduo, mas à sua inserção em uma rede espiritual e social, onde o equilíbrio do grupo depende da harmonia de cada membro.

No caso da Quimbanda, a noção de família espiritual (*ègbé*) também é aplicável. Cada terreiro/temple é uma comunidade estruturada em torno de um Exu-Chefe, de um Ganga de uma linha de trabalho específica. Quando alguém pede iniciação, o oráculo deve avaliar não apenas se há chamado individual, mas se a entrada desse novo membro será auspiciosa para o *ègbé* em questão: se trará crescimento à família espiritual, se fortalecerá o trabalho do Exu-Chefe, e se contribuirá para o equilíbrio coletivo. Esse é o sentido mais profundo da consulta oracular: verificar a compatibilidade entre o destino do indivíduo e o destino do grupo.

John Peel (1941–2015), estudando a religião *yorùbá*, destacou que *a vida religiosa não é apenas uma questão entre o indivíduo e o òrìṣà; ela é mediada pela comunidade, e essa comunidade é a verdadeira guardiã da tradição*. (cf. RELIGIOUS ENCOUNTER AND THE MAKING OF THE YORUBA. Indiana University Press, 2003, pp. 88). Aplicado à Quimbanda, isso significa que o chamado subjetivo do indivíduo — ainda que legítimo — não pode se sobrepor à ordem coletiva, que é garantida pelo oráculo e pela liderança do *táta-nganga*.

seja benéfica.⁴ O oráculo é, nesse sentido, menos um instrumento de adivinhação individual e mais um tribunal que julga a harmonia do coletivo.

Há razão ao afirmar que a Quimbanda é um chamado, *um soco no peito*. O chamado é necessário. Mas o chamado não basta. Do ponto de vista do sacerdote, a vocação íntima de um indivíduo nada significa se o oráculo não confirmar que sua entrada será auspiciosa para a expansão do reinado de Maioral através daquela casa. O chamado é um sinal subjetivo; a autorização oracular é o critério objetivo. Georges Balandier (1920–2016), em sua análise sobre as religiões africanas, expressa essa tensão de modo exemplar: *a vida religiosa nunca é apenas interior; ela é sempre uma relação entre a pessoa, o grupo e a ordem cósmica*.⁵ Desconsiderar essa diferença é reduzir o campo do religioso afro-diaspórico à interioridade, eclipsando a pragmática coletiva que lhe confere legitimidade ancestral.

Essa doutrina não é invenção recente, *da nova geração*,⁶ mas a continuidade de práticas ancestrais. Entre os *yorúbás*, o ingresso em Ifá depende da consulta a Òrúnmìlà. Como observa Wande Abimbola: *Ifá é a boca de Olódùmarè, e só ele pode dizer se um homem deve ou não entrar no caminho do culto*.⁷ Entre os congo-angolano, o *nganga* verifica pelo *ngombo* se o candidato possui *dikenga*, o eixo vital que sustenta sua entrada. Wyatt MacGaffey descreve: *o ngombo fala pelo espírito, e é ele quem determina se o iniciado possui destino para o culto*.⁸ No Brasil, desde as Macumbas cariocas, mineiras e paulistas, esse princípio se manteve: João do Rio registra que *nem todo mundo serve para o santo*.⁹

Portanto, a lógica dos *caminhos* na Quimbanda é clara e rigorosa: o oráculo confirma se o indivíduo deve ou não ingressar, e essa confirmação inclui tanto fatores metafísicos (destino, vocação, aceitação espiritual) quanto fatores práticos (possibilidade material de cumprir os ritos do culto e sustentá-lo). Chamar essa doutrina de *invenção da nova geração* é inverter os termos: invenção moderna as chamadas *vertentes de terceira onda*. A Quimbanda como derivada do tronco tradicional apenas preserva uma regra ancestral: Ifá escolhe seus iniciados, *nkisi* escolhe seus servidores, o Diabo escolhe seus guerreiros.

Táta Nganga Kamuxinzela
Cova de Cipriano Feiticeiro

⁴ Arthur Ramos. O NEGRO BRASILEIRO. Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 180.

⁵ Georges Balandier. SOCIOLOGIE ACTUELLE DE L'AFRIQUE NOIRE. 1963, pp. 211.

⁶ A *nova geração* da Quimbanda é, tecnicamente – e contrariando argumentação que esse texto responde – àquelas vertentes de *terceira onda*, nascidas após a década de 2000, como a *Quimbanda Luciferia* que nasce em 2010, e a *Kimbanda Congo* que nasce em 2015.

⁷ Wande Abimbola. IFÁ: AN EXPOSITION OF IFÁ LITERARY CORPUS. Oxford University Press, 1977, pp. 33.

⁸ Wyatt MacGaffey. RELIGION AND SOCIETY IN CENTRAL AFRICA. University of Chicago Press, 1987, pp. 112.

⁹ João do Rio. AS RELIGIÕES NO RIO. José Olympio, 2006, pp. 137.

