

KALUNGA



FERNANDO LIGUORI
Tata Nganga Kamuxinzela



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

ELEMENTOS DE UMA METAFÍSICA OPERATIVA:

NOTAS PARA A TEORIA DA UNIVERSALIDADE
DAS TÉCNICAS DE MAGIA & FEITIÇARIA
DA SÉRIE TEURGIA & CABALÁ CRIOULA

INTRODUÇÃO

O presente ensaio é um desdobramento direto das reflexões que venho desenvolvendo no livro *KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOULA*, onde procuro elaborar a teoria sistemática da *Cabalá Crioula*¹ a partir de sua articulação com o platonismo teúrgico, o hermetismo alexandrino e a metafísica das culturas africanas, ao estilo da *nova síntese da magia*.² A proposta central da obra — e que serve como fundamento para este texto — é a de que as técnicas fundamentais da magia e da feitiçaria — e em um sentido amplo, da religião —, especialmente aquelas que envolvem mediação espiritual, são universais em sua estrutura. Mudam os nomes, os mitos e os suportes culturais; mas as operações — quando observadas em sua função simbólica e prática — obedecem a uma lógica comum, que chamo aqui de *universalidade operativa dos ritos*.

No contexto desta obra, quatro tópicos se revelam fundamentais para a construção de uma metafísica operativa e iniciática: i. o papel do *ochêma-pneuma* na deificação da alma; ii. a função ritual dos sacrifícios; iii. a *telestikê* enquanto tecnologia de ancoragem do divino; e iv. a doutrina do *daimôn* pessoal como fundamento da mediação espiritual.³ Este ensaio introduz esses temas com vistas a sustentar a tese

¹ O termo *Cabalá Crioula* foi cunhado por mim em 2016 para designar um sistema esotérico afro-diaspórico enraizado nas tradições mágicas, religiosas e filosóficas surgidas da experiência da diáspora nas Américas. Trata-se de uma *cabalá* operativa — não especulativa — fundada na prática viva da feitiçaria, na transmissão oral dos segredos e na presença atuante dos espíritos ancestrais. A *Cabalá Crioula* integra saberes de origem africana (fetichismo, animismo, culto dos mortos), europeia (grimórios, astrologia, alquimia) e ameríndia (totemismo, herbalismo, pajelança), formando uma estrutura sincrética de iniciação, ritual e *gnôsis* prática. Distante da kabbalah judaica, propõe uma teologia encarnada, um misticismo territorial e uma doutrina da presença espiritual que fundamenta suas práticas e outras tradições crioulas da chamada *nova síntese da magia*.

² Ver Táta Kamuxinzela. *DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA*. Clube de Autores, 2024.

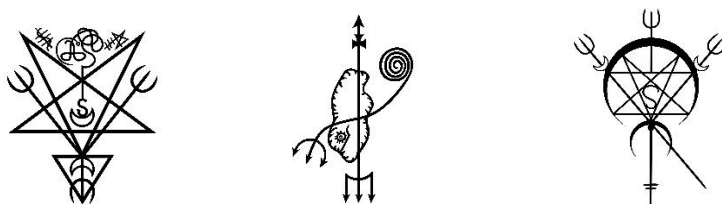
³ A escolha desses quatro tópicos reflete não apenas uma organização didática, mas uma ontologia prática da ação mágica, aplicável tanto à tradição teúrgica da Antiguidade quanto às práticas vivas dos terreiros crioulos. O *ochêma-pneuma*, conceito oriundo do platonismo tardio, é aqui entendido como o veículo intermediário da alma, matriz de sua glorificação. O sacrifício, por sua vez, não é tratado como uma simples oferenda religiosa, mas como uma tecnologia transversal de transubstanciação, enraizada na lógica vital do *àṣe* e da circulação anímica. A *telestikê*, arte sagrada de fixar o Espírito na matéria, ilumina o princípio dos assentamentos vivos da Quimbanda; enquanto a doutrina do *daimôn pessoal* se revela como chave interpretativa para a agência espiritual no mundo e para o reconhecimento da missão individual.

Ao abordar esses quatro pilares, busco estabelecer uma ponte conceitual entre os sistemas filosóficos da Antiguidade tardia e as práticas espirituais das religiões afro-diaspóricas, reafirmando que aquilo que chamamos de teurgia — a arte da união com o divino através de práticas ritualizadas — é plenamente realizável nas formas religiosas crioulas. Este ensaio é, portanto, uma contribuição à elaboração de uma *Cabalá Crioula* de base

mais ampla de que as técnicas da magia e da feitiçaria — independentemente de seus contextos culturais específicos — partilham uma estrutura funcional universal.

Ao contrário da visão moderna que o trata como prática arcaica, marginal ou supersticiosa, argumento que o sacrifício constitui uma técnica central de mediação entre planos da realidade, tanto nas tradições africanas quanto na teurgia greco-egípcia. Partindo de uma leitura cruzada entre Jâmblico, Walter Burkert e minha experiência iniciática na Quimbanda, procuro demonstrar que o ato de oferecer — especialmente através do sangue, do alimento ou do corpo — produz efeitos concretos de transformação, i.e. atualizações espirituais progressivas. Abordo ainda o papel do altar como *locus* de condensação simbólica e energética, a função do sangue como meio ontológico de presença, e os sistemas de eficácia ritual — como o *àṣẹ yorùbá* — como formas tradicionais de mensurar e regular os efeitos dos ritos.

Ao reunir exemplos da Antiguidade mediterrânea e das religiões afro-diaspóricas, proponho que a prática sacrificial não deve ser lida apenas como expressão religiosa de uma cultura, mas como ferramenta ritual eficaz, enraizada em estruturas simbólicas compartilhadas por diferentes civilizações. Essa abordagem desafia a separação moderna entre teurgia e goécia, entre *alta* e *baixa* magia, mostrando que práticas tidas como *feitiçaria* — como ocorre na Quimbanda — podem realizar, por vias próprias, os mesmos efeitos metafísicos do ritual teúrgico tradicional, i.e. grego. O que está em jogo não é o nome do rito, mas sua função e seu resultado: abrir passagem, instaurar presença, reordenar o destino. É a isso que o sacrifício — e as outras tecnologias aqui discutidas — serve. E é por isso que ele sobrevive.



No contexto deste livro sobre teurgia e *cabalá crioula*, quatro tópicos são fundamentais, os quais são necessários serem apresentados nesta introdução: i. o valor ou importância do *ochêma-pneuma* na deificação da alma; ii. a função ritual dos sacrifícios; iii. a *telestikē* e; iv. o *daimôn pessoal*. Passaremos agora a uma breve apresentação sobre esses três tópicos.

O ochêma-pneuma

O *ochêma-pneuma*, o *veículo pneumático da alma*, é um conceito central para a compreensão da alma e sua relação com o reino da geração no platonismo teúrgico. Refere-se ao corpo sutil e energético que atua como um *veículo* da alma, mediando entre o reino imaterial da alma e o reino material do corpo. A gênese do conceito está baseada nos escritos de Platão e é apoiada por aqueles de Aristóteles. Representa a reconciliação de Platão e Aristóteles em um

metafísica, que reconhece o espírito em sua transversalidade e propõe uma *gnōsis* enraizada no sangue, no corpo e na palavra.

assunto que o primeiro nunca ensinou e que o segundo foi incapaz de definir de forma inteligível.

Este veículo é destinado a unir duas entidades diametralmente opostas: a alma incorpórea e a matéria corpórea. Ele, portanto, não é nem material nem imaterial, mas um meio-termo entre esses dois extremos. Filósofos posteriores afirmaram que o éter, i.e. *pneuma*, mencionado em EPINOMIS (981c5-8, uma obra que acreditavam ser de Platão) e nos trabalhos de Aristóteles (por exemplo, DE CAELO, 270b20-26), era a substância que compunha este *veículo*, que cumpre três funções principais: i. abriga a alma racional em sua descida do reino noético para o reino da geração; ii. atua como o órgão da percepção sensorial e da imaginação e; iii. por meio de ritos teúrgicos, pode ser purificado e elevado, servindo como um *veículo* para o retorno da alma racional através do Cosmos até os deuses.⁴

Os platonismos⁵ místico e teúrgico atribuíram essas funções aos ensinamentos de Platão e Aristóteles.⁶ Em TIMEU (41e1-2), Platão afirma que o Demiurgo *distribuiu cada [alma a cada corpo], e tendo montando-as [isto é, as almas humanas] como se estivessem em um veículo, e mostrou-lhes a natureza do universo.*⁷ Uma vez que a alma está situada em seu próprio *veículo*, ela desce para o reino da geração. O platonismo teúrgico interpreta de forma

⁴ John F. Finamore. IAMBlichUS AND THE THEORY OF THE VEHICLE OF THE SOUL. Scholars Press, 1985, pp. 1.

⁵ O termo *neoplatonismo* não foi usado pelos próprios filósofos associados a essa tradição. Ele surge posteriormente, no Séc. XIX, como uma classificação historiográfica criada por estudiosos para descrever a filosofia desenvolvida a partir de Platão por pensadores como Plotino, Porfírio, Jâmblico, Proclo e outros, que floresceram entre os Sécs. III e VI d.E.C. O conceito de *neoplatonismo* tem suas raízes em Alexandria, no Egito, no contexto do mundo greco-romano. Foi em Alexandria que Plotino, considerado o fundador do *neoplatonismo*, começou seus estudos com seu mestre Amônio Sacas (175-242 d.E.C.)* e posteriormente levou suas ideias para Roma, onde estabeleceu uma escola filosófica. Esse movimento filosófico é uma interpretação e expansão das ideias de Platão, fundindo elementos de sua filosofia com influências de religiões e filosofias orientais, bem como do estoicismo e do aristotelismo. O *neoplatonismo* foi particularmente influente no final da Antiguidade e desempenhou um papel crucial na formação do pensamento cristão, judaico e islâmico medieval. Portanto, o termo em si foi cunhado tardiamente para descrever uma tradição filosófica que começa com Plotino no Séc. III e se desenvolve em centros como Alexandria, Atenas e posteriormente em Bizâncio. Para este livro estarei abolindo o termo *neoplatonismo*, fora as citações de autores especialistas, assumindo *platonismo místico* para a filosofia de Plotino, Porfírio e posteriormente Dionísio Areopagita,** e *platonismo teúrgico* para a filosofia de Jâmblico e Proclo.

* Amônio Sacas, filósofo alexandrino, é amplamente reconhecido como o fundador da escola neoplatônica em Alexandria e o mestre de Plotino, o principal sistematizador dessa tradição. Sua vida é envolta em mistério, já que nenhum de seus escritos sobreviveu, e quase tudo que se sabe sobre ele deriva de seus discípulos. Amônio nasceu em uma família cristã, mas é dito ter abandonado o cristianismo para seguir o caminho da filosofia pagã, embora algumas fontes sugiram que ele tentou reconciliar elementos das duas tradições. Sua filosofia era baseada em uma interpretação espiritual e mística de Platão, combinada com influências estoicas e aristotélicas. Apesar de sua influência marcante sobre o desenvolvimento do neoplatonismo, Amônio permaneceu uma figura reservada, optando por transmitir seus ensinamentos exclusivamente de forma oral, conforme relatado por seus seguidores como Plotino e Porfírio.

** Pseudo-Dionísio Areopagita (Sécs. V-VI d.E.C.) é o nome dado ao autor anônimo de um influente corpus teológico e místico cristão, composto por obras como A HIERARQUIA CELESTIAL, A HIERARQUIA ECLESIASTICA, OS NOMES DIVINOS e AS EPÍSTOLAS. Esses textos, escritos em grego, combinam elementos do *neoplatonismo* com doutrinas cristãs e exerceram grande impacto na teologia medieval, especialmente nas tradições escolástica e mística. O autor adotou o nome de Dionísio Areopagita, o convertido de São Paulo mencionado em ATOS 17:34, para dar autoridade espiritual aos seus escritos. O Pseudo-Dionísio provavelmente viveu na Síria durante o final do Séc. V ou início do VI, mas sua identidade real permanece desconhecida. A data de seu nascimento e morte não é registrada, mas ele é frequentemente associado ao período posterior à influência do *neoplatonismo* de Proclo e antes da consolidação do cristianismo bizantino.

⁶ Algis Uždavinys. PHILOSOPHY AS A RITE OF REBIRTH: FROM ANCIENT EGYPT TO NEOPLATONISM. The Prometheus Trust, 2008, pp. 70.

⁷ Platão. DIÁLOGOS Vol. V. Edipro, 1014, pp. 102-3.

semelhante o mito do FEDRO, no qual as almas dos deuses e dos humanos são comparadas a cocheiros montando em carruagens (*ochēmata*, 247b1-3). No FÉDON (113d) Platão diz: *àqueles que viveram medianamente [i.e. mediocriamente, no meio do caminho entre a vida profana secular e a vida integral de piedade religiosa] vão para o Arqueronte e, embarcados em carruagens que lhes são destinadas e nestes alcançam o lago*.⁸ Para o platonismo teúrgico, cada uma dessas passagens mostra a alma conectada ao seu próprio *veículo*, tanto no Cosmos quanto em sua descida à Terra.

A função imaginativa deste *veículo pneumático* depende da teoria aristotélica (por exemplo, DE GENERATIONE ANIMALIUM, 744a1-5). As percepções sensoriais são impressas no *veículo pneumático* e, assim, podem ser processadas pela alma. Observe que o *veículo* atua como intermediário entre os sentidos corpóreos e a alma imaterial. Além disso, em DE GENERATIONE ANIMALIUM (736b37-38), Aristóteles diz que o *pneuma* é *análogo ao elemento que compõe as estrelas*,⁹ i.e. o éter. Portanto, foi um passo simples para filósofos posteriores combinarem o *pneuma* aristotélico (o éter, o elemento das estrelas) com o *ochēma* platônico, no qual o Demiurgo vincula a alma.

A partir de seu *veículo pneumático*, a alma é projetada ao reino da geração. Em sua descida, ao passar pelos éteres planetários até o ambiente subluar, o *veículo pneumático* da alma é maculado pelos vícios destes éteres, acumulando *detritos materiais*. É aqui que o *ochēma-pneuma* ganha sua terceira função, a teúrgica. Uma vez que o *veículo pneumático* acumula *detritos materiais* em sua descida ao reino da geração, é necessário passar por um processo gradual de purificação ritual para que esteja preparado a *anábase* da apoteose. De acordo com as práticas religiosas dos Sécs. III e IV d.E.C., a purificação ritual do *veículo pneumático* ocorria nos ritos hieráticos do platonismo teúrgico.

Plotino, que não dava creditava a teurgia qualquer mérito soteriológico e escatológico, estava despreocupado também com *ochēma-pneuma*. Ele nunca usa o termo *ochēma* para se referir ao *veículo pneumático* da alma. No entanto, ele parece aderir à crença em uma entidade semelhante ao *veículo*. Na ENÉADA (IV.3.15), ao discutir a descida da alma ao reino da geração, Plotino afirma que, ao deixar o reino noético, a alma vai *primeiro para o céu e lá recebe um corpo por meio do qual continua em corpos mais terrenos* (linhas 1-3)¹⁰. Aqui, está presente a noção, comum nas teorias posteriores do *veículo pneumático*, de gradações ou camadas de matéria que se ligam a um corpo primário. Plotino parece adotar o papel da purificação dessas camadas na ENÉADA (III.6.5.22-29):

Mas a purificação da parte sujeita às afecções é o despertar das imagens inadequadas e a ausência de vê-las, e sua separação é efetivada por não se inclinar muito para baixo e por não formar uma imagem mental das coisas inferiores. Porém, separar também pode significar remover as coisas das quais está separado quando não está sustentado por

⁸ Platão. DIÁLOGOS Vol. III. Edipro, 2015, pp. 268-9.

⁹ Citado em John F. Finamore. IAMBlichUS AND THE THEORY OF THE VEHICLE OF THE SOUL. Scholars Press, 1985, pp. 2.

¹⁰ Ibidem, pp. 3.

um sopro vital (*pneuma*) turvo pela glotonaria e saciado de carnes impuras, mas aquele no qual reside é tão fino que pode «montá-lo» em paz.¹¹

Aqui, Plotino menciona claramente o *ochēma* em relação à purificação e à separação da alma do corpo. Parece que a alma pode existir pacificamente com seu *ochēma* purificado. O uso do verbo *montar* implica que Plotino estava familiarizado com o termo *ochēmata* como uma *carruagem* para alma.

Nenhuma doutrina clara sobre o *veículo pneumático* da alma emerge dos escritos de Plotino. Parece que, mesmo que Plotino conhecesse os escritos sobre o *ochēma-pneuma* (e é provável que ele os conhecesse), não demonstrava grande interesse por eles. É com Porfírio¹² e Jâmblico que a doutrina do veículo se torna uma parte integral dos platonismos místico e teúrgico.

Como demonstra seu tratado *DE REGRESSU ANIMAE*,¹³ Porfírio preocupa-se em incluir a doutrina do *veículo pneumático* em seu sistema filosófico. No entanto, ele concede à teurgia poder apenas sobre o *veículo*, não sobre a alma. O *veículo* é purificado pela teurgia, mas a alma intelectual é separada do corpo não pela teurgia, mas pela reflexão filosófica. É exatamente esse ponto que Jâmblico deseja refutar: o único meio de purificação da alma e sua separação do corpo é por meio da teurgia; a filosofia, por si só, é insuficiente.¹⁴

A ênfase na importância do papel do *veículo pneumático* da alma é proporcional à importância atribuída à teurgia. Plotino, que se importa pouco com esses rituais, também se preocupa pouco com o *veículo*. Porfírio, que tem mais interesse na teurgia, mas ainda considera esses rituais menos valiosos do que a filosofia, preocupa-se mais com o *veículo* e fala mais sobre seu papel. Já Jâmblico atribui a maior importância à teurgia e, como resultado, desenvolve mais completamente o conceito e doutrina do *ochēma-pneuma*.

O termo *pneuma*, entretanto, só ganhou significado técnico com os estóicos, que com ele designaram o *espírito* ou o *sopro animador* com que Deus age sobre todas as coisas, organizando-as, vivificando-as e dirigindo-as: Diógenes Laércio¹⁵ diz *para os estóicos a natureza é um fogo artífice destinado a gerar, isto é, um pneuma da espécie do fogo e da atividade formativa*.¹⁶ Virgílio aludia a essa concepção com versos famosos: *Spiritus intus ole Tononque infusa per*

¹¹ Ibidem.

¹² Porfírio não é lembrado pela filosofia que produziu, mas pela organização dos escritos de Plotino e pelos embates que travou com Jâmblico acerca da teurgia. Nascido em Tiro, na Fenícia (atual Líbano), e discípulo de Plotino, a quem ajudou a organizar e sistematizar os escritos, publicando-os como as *ENÉADAS*, sua obra abrangeu temas diversos, como filosofia, ética, teurgia e religião, com ênfase na busca pela elevação espiritual e pela libertação da alma do mundo material. Para muitos, Porfírio foi o continuador da filosofia proposta por Plotino, não alterando em absolutamente nada seus ensinamentos. Porfírio também é conhecido por suas críticas ao cristianismo e por seus estudos em lógica e metafísica, influenciando profundamente o pensamento dos platonismos místico e teúrgico, e os debates filosóficos da Antiguidade tardia. Sua influência foi crucial para o desenvolvimento da teurgia e das ideias sobre a alma e o Cosmos nos platonismos.

¹³ Ibidem, pp. 4.

¹⁴ Ver Jâmblico. *DE MYSTERIIS. Livro II, Verso 11*. Polar, 2024, pp. 188-90.

¹⁵ Diógenes Laércio foi um escritor e biógrafo grego, nascido possivelmente no Séc. III d.E.C., cuja data exata de nascimento e morte é desconhecida. Ele é famoso por sua obra *VIDAS E DOCTRINAS DOS FILÓSOFOS ILUSTRES*, uma compilação de biografias e pensamentos de filósofos gregos desde os pré-socráticos até o período helenístico. Sua obra é uma das principais fontes de informações sobre muitos filósofos cujas obras originais se perderam. Embora sua vida pessoal permaneça envolta em mistério, seu trabalho é amplamente reconhecido pela mistura de anedotas, biografia e filosofia, sendo considerado um marco na historiografia filosófica.

¹⁶ Citado em Nicola Abbagnano. *DICIONÁRIO DE FILOSOFIA*. WWF, 2018, pp. 893.

artus, Mens agitat molem et tete se corpore miscet,¹⁷ versos aos quais Giordano Bruno (1548-1600)¹⁸ recorria para ilustrar sua concepção do Intelecto artificial ou *femeiro do mundo*. Os magos do Renascimento falavam no mesmo sentido do *epitito aturés* do qual a *alma do mundo* age sobre todas as partes do universo visível. São Paulo fala do *corpo pneumático*, que ele contrapunha ao *corpo psíquico* ou *animal* como corpo vivo e vivificante que ressurgirá depois da morte (em CORÍNTIOS XIV).

Na tradição cristã, *pneuma* é o Espírito Santo, do qual Tomás de Aquino (1225-1274)¹⁹ dizia: *O nome espírito nas coisas corpóreas parece significar certo movimento ou impulso, visto que chamamos de espírito a respiração e o vento. Mas é próprio do amor mover e impelir a vontade do amante em direção ao ser amado. E como a pessoa divina age pelas vias do amor, graças ao qual Deus é convenientemente amado, ela chama-se Espírito Santo*.²⁰

No hermetismo,²¹ o *pneuma* é compreendido como uma substância intermediária essencial que conecta o divino ao humano, o espiritual ao material, a alma ao corpo. Derivado do grego, onde significa *respiração* ou *sopro*, o termo no contexto hermético se refere a uma *força vital e luminosa* que permeia e anima todo o Cosmos, estando intrinsecamente ligado à alma do mundo (*anima mundi*).

No CORPUS HERMETICUM e, especialmente no texto conhecido como ASCLÉPIO, o *pneuma* é descrito como o *veículo da alma*. Ele atua como o meio através do qual a alma individual (*psyché*) interage com o corpo físico e mantém sua conexão com o divino. O *pneuma*, por sua vez, é associado à luz ou energia divina que flui a partir do Uno, passando pelos reinos celestiais até alcançar o plano material. O *pneuma* é também considerado um elemento chave no processo de transmutação (ou alquimia) espiritual da alma. Ele serve como o *meio* onde ocorrem as purificações e as ascensões da alma, possibilitando que esta supere as influências materiais e retorne ao plano divino. Isso é evidente no conceito hermético de regeneração espiritual, onde o *pneuma*, purificado, torna-se o *veículo* pelo qual a alma se eleva ao mundo inteligível.

Na HERMÉTICA o *pneuma* é também frequentemente descrito como sendo de natureza astral, similar à substância das estrelas, mas sutil o suficiente

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Giordano Bruno foi um filósofo, teólogo, astrônomo e escritor italiano, nascido em Nola, no Reino de Nápoles. Ele é amplamente conhecido por suas ideias inovadoras sobre o universo infinito e a multiplicidade dos mundos, que desafiavam a visão geocêntrica e dogmática da Igreja Católica na época. Influenciado pelo hermetismo e pelo pensamento dos platonismos místico e teúrgico, Bruno combinou misticismo e ciência, defendendo uma cosmologia em que o universo era infinito e repleto de vida. Suas ideias, consideradas heréticas, levaram a um longo julgamento pela Inquisição, culminando com sua condenação e execução na fogueira em Roma. Giordano Bruno permanece como um símbolo de liberdade intelectual e coragem frente à opressão religiosa.

¹⁹ Tomás de Aquino foi um filósofo, teólogo e frade dominicano italiano, nascido no castelo de Roccasecca, no Reino da Sicília, atual Itália. Reconhecido como um dos mais influentes pensadores da filosofia escolástica, ele integrou a teologia cristã com os princípios da filosofia aristotélica, desenvolvendo uma síntese profunda entre fé e razão. Sua obra mais célebre, a SUMMA THEOLOGIAE, aborda questões fundamentais da existência de Deus, ética, e a natureza humana. Doutor da Igreja e canonizado em 1323, Tomás é considerado o patrono das universidades e faculdades católicas. Ele faleceu a caminho do Concílio de Lyon, no mosteiro de Fossanova, deixando um legado que moldou profundamente o pensamento teológico e filosófico ocidental.

²⁰ Citado em Nicola Abbagnano. DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. WWF, 2018, pp. 893.

²¹ Aqui se inicia um excerto da lição *Hermetismo* do seminário on-line *Curso de Filosofia Oculta*, ministrado por mim em 2019.

para mediar entre o corpo denso e a alma imaterial. Ele carrega impressões e experiências do mundo sensível e as comunica à alma, servindo como um canal para sensações, emoções a partir da recepção de forças cósmicas na alma.

No hermetismo teúrgico, que defino como a própria teurgia de Jâmblico e Proclo, o *pneuma* é fundamental para os rituais que buscam atrair forças divinas ou estabelecer contato com os *daimōnes*. Através de práticas como cânticos, orações e invocações, o *pneuma* do praticante é refinado, tornando-se um receptáculo adequado para a recepção de luz divina e para a elevação espiritual.

Então no hermetismo o *pneuma* reflete influências do pensamento grego (particularmente a filosofia estóica e aristotélica), bem como de tradições egípcias, onde as ideias de *sopro vital* e *luz divina* desempenham papéis centrais. Essa visão intermediária do *pneuma* também influenciou o platonismo teúrgico, sendo uma base para o conceito do *ochēma-pneuma*.

O *pneuma* no hermetismo é o elemento que une os diferentes níveis da existência, sendo essencial para a compreensão da alma, do Cosmos e do caminho espiritual que conduz o retorno ao Uno. Ele é a chave para a regeneração e iluminação do ser humano, sendo tanto um reflexo quanto um agente da atividade divina no mundo.²²

A partir dessa introdução segue uma definição técnica e abrangente do conceito de *Ochēma-pneuma*:²³

Composição e natureza: O *ochēma-pneuma* é descrito como um corpo luminoso e etéreo, composto por *pneuma*, o quinto elemento na cosmologia aristotélica, frequentemente associado ao *sopro de vida* ou *espírito vital*, representando a própria vitalidade. Este corpo sutil não é totalmente imaterial nem completamente material, existindo como um intermediário entre os dois reinos. O *ochēma-pneuma* é na forma de um ovo de luz (*augoeides*), descrito como semelhante à luz e conectando-o à natureza luminosa das estrelas.

O veículo superior é geralmente chamado de *augoeides* pelos neoplatônicos e claramente relaciona a substância que este termo descreve à luz, embora ao mesmo tempo a distinga da luz como tal. A maioria dos neoplatônicos considerava a luz como a mais próxima das entidades imateriais e puramente noéticas. No comentário DE ANIMA, atribuído a Simplicius, temos apenas um veículo da alma como uma única substância descrita por três termos: *aitherodes* (semelhante ao éter), *augoeides* (semelhante à luz) e *pneumatikos* (sendo feito de *pneuma*).²⁴

Função e propósito: O *ochēma-pneuma* é o veículo que conecta a alma ao reino da geração durante sua corporificação. Ele atua como uma ponte, permitindo que a alma interaja tanto com o corpo físico quanto com mundo sensorial. É através do *ochēma-pneuma* que a alma experimenta sensações, emoções e imaginação.

²² Aqui encerra o excerto do *Curso de Filosofia Oculta*.

²³ O autor que melhor introduz, aprofunda e sintetiza a ideia de *ochēma-pneuma* é John F. Finamore. IAMBlichus AND THE THEORY OF THE VEHICLE OF THE SOUL. Scholars Press, 1985. A maior parte da pesquisa sobre este tema neste livro se concentra nessa obra clássica de Finamore.

²⁴ Algis Uždavinys. PHILOSOPHY AS A RITE OF REBIRTH: FROM ANCIENT EGYPT TO NEOPLATONISM. The Prometheus Trust, 2008, pp. 70.

Ochêma: (οχημα) veículo; um barco que transporta as almas dos mortos, a carruagem da alma no FEDRO de Platão; por Aristóteles, *ochêma* é entendido como *pneuma* - a sede da imaginação (*phantasia*), análogo ao elemento do qual as estrelas são feitas; o *ochêma-pneuma* como um corpo astral funciona como um portador quase imaterial da alma irracional; os *daimōnes* têm um *ochêma-pneuma* nebuloso que altera sua forma em resposta às imaginações [dos homens] e, portanto, faz com que apareçam em formas sempre mutáveis; para Jâmblico, o veículo etéreo e luminoso (*aitherodes kai augoeides ochêma*) é o recipiente da *phantasiai* divina [i.e. inspirada e possuída pelos deuses]; *ochêma* carrega a alma para o estado de corporificação e é escurecido até se tornar totalmente material e visível: o corpo material ou carnal também é uma espécie de *ochêma*; Proclo distinguiu 1) o *ochêma* imaterial e luminoso superior no qual o Demiurgo de Platão coloca a alma (TIMEU 41e) e 2) o *ochêma* inferior, *pneumatikon*, que é composto dos quatro elementos e serve como um veículo da alma irracional – ele sobrevive à morte corporal, mas finalmente é expurgado.²⁵

[A] alma imaterial é imaginada como sendo transportada para o corpo material em um veículo (*ochêma*) que não é nem imaterial nem inteiramente material. Combinando a referência de Platão aos veículos visíveis das estrelas divinas e a designação de Aristóteles da substância das estrelas como o quinto elemento do *pneuma*, pensadores posteriores viam o veículo da alma como feito de *pneuma*, às vezes iluminado com luz como as estrelas e às vezes nublado e turvo com as manchas da matéria inferior. A carruagem da alma se tornará uma preocupação central para nosso filósofo ateniense em uma obra intitulada FEDRO.²⁶

Relação com a alma: O *ochêma-pneuma* está intimamente conectado à alma, atuando como seu instrumento para interagir com o reino da geração. O estado ou qualidade do *ochêma-pneuma* reflete o estado ou qualidade da alma. Pensamentos e ações impuros podem obscurecê-lo e sobrecarregá-lo, enquanto uma vida virtuosa o purifica e eleva.

Deuses invocados na teurgia penetraram no reino da geração, infundindo nele seus códigos de luz. Os teurgos incorporam esses deuses por meio da oração fervorosa e do ritual. É por meio de uma vida estética que eles entram em contato com os deuses. Longe de escapar do mundo da geração e do uso dos sentidos, o teurgo emprega a experiência estética como a necessidade necessária e o veículo através do qual esta deificação ocorre através do corpo sutil da Alma, o *ochêma*.²⁷

Transformação pela teurgia: A teurgia tem um papel importante na purificação e refinamento do *ochêma-pneuma*. As práticas teúrgicas visam purificar o *ochêma-pneuma* das impurezas materiais e infundi-lo com luz divina (*phōtagōgia*), permitindo que ele se torne um veículo para a ascensão da alma (*anagōgē*) de volta ao reino espiritual. Esse processo envolve técnicas como orações, invocações, rituais e o uso de objetos simbólicos.

Enquanto que a essência do platonismo é que o Bem é a razão última da Alma encarnada no reino da geração, é seguro dizer que a essência do neoplatonismo é o retorno da Alma ao Bem, o que consiste em um trabalho duro sobre a própria Alma, sua salvação. Para nós neoplatônicos, portanto, a teurgia consiste em uma ferramenta de operação sobre a Alma através de seu veículo, o *ochêma*. Nesse caminho, ele cumpre três funções: 1. Abriga a Alma racional em sua descida do reino noético ao reino da geração; 2. Atua como o órgão da percepção dos sentidos e da imaginação; 3. Através dos rituais

²⁵ Ibidem, pp. 312.

²⁶ P.D. Newman. THEURGY: THEORY & PRACTICE. Inner Traditions, 2024, pp. 232.

²⁷ Fernando Liguori. DAEMONIUM: CURSO DE FILOSOFIA OCULTA. Clube de Autores, 2019, pp. 428.

teúrgicos podem ser purificados e elevados aos reinos noéticos de luz e perfeição, um veículo para o retorno racional da Alma através do cosmos aos deuses. Essa doutrina está completamente exposta em Platão.²⁸

[...] Das três funções do *ochêma* acima descritas, a terceira é a mais importante em nossa discussão, de que o veículo da Alma pode ser purificado e elevado aos reinos noéticos de luz e perfeição, transformando-se em um veículo para o retorno da Alma através do cosmos aos deuses. Tanto em Jámblico como em Proclo abundam informações de como o *ochêma* retorna aos reinos noéticos de luz e perfeição.²⁹

[Nos] ORÁCULOS CALDEUS parece claro que esse «sopro dos raios» deve significar o *pneuma* divino que está emanando da fonte suprema de luz. Como um efeito da inalação do *pneuma*, o veículo da alma (o *ochêma*) se torna iluminado, literalmente «tendo a aparência de luz». Os deuses agora tomaram posse dele e elevam a alma para cima. É isso que os autores da «Liturgia de Mitra» e dos ORÁCULOS CALDEUS estão nos dizendo, mas ainda ficamos no nível da descrição pura. Como devemos entender o que estamos lendo aqui? Para ser mais preciso: o que poderia estar acontecendo com o praticante convencido de que ela [as alma] estava realmente flutuando para cima no ar, entrou em um grande silêncio e viu os corpos celestes como seres vivos? Esta questão é o elefante na sala da erudição moderna sobre teurgia – quase sem exceção, mesmo os especialistas mais experientes e perceptivos a ignoram ou evitam. Este silêncio é ainda mais notável porque, pelo menos no caso da «Liturgia de Mitra», acontece que as chaves para uma solução plausível estão prontamente disponíveis. Vimos que os deuses apareceram ao teurgo «tomando posse» de seu veículo luminoso e ativando seus poderes imaginativos. Michael Psellos (que teve acesso a materiais que não possuímos mais) escreve que, de acordo com Proclo, o veículo é «fortalecido» (*dunamōsomen*) ou «purificado» (*kathairesthai*) por meio de «pedras, ervas e encantamentos».³⁰

*Divinação e teurgia: O ochêma-pneuma desempenha um papel crucial na divinação teúrgica. Ao purificar e elevar o ochêma-pneuma, os teurgos podem alcançar um estado de *possessão divina*, permitindo que as divindades se comuniquem através deles. O ochêma-pneuma é o receptor de *phantasiai* (imaginações) divinas, capacitando os teurgos a receber visões e mensagens do divino.*

Existência pós-morte: o ochêma-pneuma sobrevive à morte do corpo físico. Seu destino após a morte depende do nível de sua purificação. Um ochêma-pneuma purificado pode ascender a reinos espirituais mais elevados, enquanto um impuro pode permanecer ligado à terra, sujeito às influências do reino da geração.

A importância do *ochêma-pneuma* no pensamento do platonismo teúrgico reside em seu papel como mediador entre a alma e o corpo, além de ser um elemento-chave na jornada da alma rumo à libertação espiritual. O *ochêma-pneuma* serve como um elo tangível entre os reinos material e imaterial, evidenciando a interconexão dessas duas dimensões da existência.

Na cultura afro-brasileira, que adotou um amplo campo semântico³¹ derivado do espiritismo kardecista e da fisiologia oculta do *Ocultismo Nova Era de Aquário*,³² o *ochêma-pneuma* foi chamado de *perispírito*, *corpo etérico*, *aura*,

²⁸ Ibidem, pp. 438-9.

²⁹ Ibidem, pp. 444.

³⁰ Wouter J. Hanegraaf. HERMETIC SPIRITUALITY AND THE HISTORICAL IMAGINATION. Cambridge University Press, 2022, pp. 37.

³¹ Ver o ensaio *Possessão Divina & Incorporação Mediúnica*, nesse livro.

³² Wouter J. Hanegraaff em sua obra *NEW AGE RELIGION AND WESTERN CULTURE: ESOTERICISM IN THE MIRROR OF SECULAR THOUGHT* (Brill, 2001), analisa o movimento da *Nova Era* como uma manifestação contemporânea do *esoterismo ocidental*. Ele argumenta que a *Nova Era* representa uma forma secularizada de *esoterismo*, adaptada ao contexto moderno e influenciada por processos de racionalização e secularização. Hanegraaff identifica que, embora a *Nova Era* incorpore elementos tradicionais do *esoterismo*, como a crença em correspondências simbólicas e uma

corpo áurico, corpo protoplasmático, corpo de iluminação, corpo búdico, corpo de diamante etc. Hanegraaff ao comentar a visão teosofista³³ de Rudolf Steiner

visão animista do Cosmos, ela também reflete uma tentativa de reconciliar espiritualidade com ciência e modernidade. Dessa forma, o *Ocultismo Nova Era de Aquário* é visto como uma reinterpretação e adaptação das tradições *esotéricas* às condições culturais e intelectuais contemporâneas. Para um resumo do *esoterismo ocidental* e sua relação com a Quimbanda e este tipo de *Ocultismo Nova Era*, Ver Fernando Liguori. WANGA: O SEGREDO DO DIABO. Clube de Autores, 2024.

³³ 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.

* Antoine Faivre (5 de junho de 1934 – 19 de dezembro de 2021) foi um renomado historiador e pesquisador francês, amplamente reconhecido como uma das principais autoridades no estudo do *esoterismo ocidental*. Professor na École Pratique des Hautes Études, na Sorbonne, ele foi pioneiro na legitimação acadêmica do *esoterismo* como um campo de estudo, sistematizando-o com seis características fundamentais, como correspondências e transmutação imaginal. Autor de obras influentes, como *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM* e *THEOSOPHY, IMAGINATION, TRADITION*, Faivre dedicou-se a explorar tradições místicas e filosóficas, incluindo a teosofia, a alquimia e o hermetismo. Seu trabalho estabeleceu uma base metodológica rigorosa para o estudo acadêmico do *esoterismo*, tornando-o uma referência incontornável no campo.

** Jakob Böhme (1575 – 17 de novembro de 1624) foi um filósofo e místico alemão, amplamente considerado um dos principais pensadores espirituais do cristianismo esotérico e um precursor do movimento pietista. Nascido em Alt Seidenberg, próximo a Görlitz, na Saxônia, ele trabalhou como sapateiro antes de ter visões místicas que moldaram sua compreensão única sobre a relação entre Deus, a criação e o homem. Suas obras, como *AURORA* e *OS TRÊS PRINCÍPIOS DA ESSÊNCIA DIVINA*, exploram temas de teosofia, a interação entre luz e escuridão, e a ideia de Deus como uma unidade dinâmica em constante evolução. Embora enfrentasse resistência das autoridades religiosas por suas ideias consideradas heterodoxas, Böhme influenciou profundamente o pensamento esotérico e filosófico, deixando um legado que ressoou em movimentos espirituais e intelectuais posteriores, incluindo o romantismo alemão. Ele faleceu em Görlitz, deixando um impacto duradouro na teologia e no esoterismo cristão.

*** Louis-Claude de Saint-Martin (18 de janeiro de 1743 – 13 de outubro de 1803) foi um filósofo, místico e escritor francês, conhecido como «O Filósofo Desconhecido» (*Le Philosophe Inconnu*), título que adotou para publicar grande parte de suas obras. Nascido em Amboise, Saint-Martin foi inicialmente advogado e militar antes de se dedicar ao estudo do misticismo cristão e do esoterismo. Tornou-se um seguidor de Martinez de Pasqually (1831-1891), fundador do *Martinezismo*, e depois desenvolveu sua própria filosofia espiritual, que enfatizava a introspecção e a comunhão direta com o Divino, sem a necessidade de rituais externos. Ele escreveu várias obras influentes, incluindo *O HOMEM DE DESEJO* e *DOS ERROS E DA VERDADE*. Saint-Martin é frequentemente associado ao *Martinismo*, um movimento espiritual que surgiu após sua morte, influenciado por seus escritos e ideias. Ele faleceu em Aulnay, próximo a Paris, deixando um legado significativo no pensamento esotérico e místico ocidental.

+ Helena Petrovna Blavatsky (31 de julho de 1831 – 8 de maio de 1891) 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 DOCTRINA 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.

(1861-1925)³⁴ sobre o corpo astral, ele o descreve com algumas das atribuições vistas anteriormente acerca do *ochēma-pneuma*. Ele diz:

O corpo astral é, por vezes, simplesmente referido como «a alma» e é aproximadamente equivalente à alma sensitiva de Aristóteles. Ele é a base para a interioridade e a subjetividade, dando origem a toda a gama de emoções e desejos, mas também a impulsos inconscientes.³⁵

E fazendo um comentário acerca dos livros que compõem o do CORPUS HERMETICUM, Hanegraaff estabelece uma equivalência direta entre o *ochēma-pneuma* e o corpo astral moderno:

O C.H. X, intitulado *A Chave*, é uma discussão sobre alguns princípios básicos do hermetismo: Deus Pai como o Supremo Bem, a contemplação de Deus como um dom divino, a ignorância como o maior mal para a alma, o Cosmos imortal como o segundo nível de existência e o homem mortal como o terceiro. Este tratado é particularmente interessante devido à sua doutrina sobre a alma e seu destino após a morte (X, 13-25). O *nous* (mente) está encerrado dentro da razão (*logos*), a razão dentro da alma (*psychè*), a alma dentro do corpo astral (*pneuma*), que passa pelas veias, artérias e pelo sangue, e move o corpo carnal vivo. Na morte, o *nous* de uma alma piedosa veste sua própria veste de fogo e torna-se puro *Nous*, enquanto a alma ímpia precisa reencarnar em um novo corpo humano.³⁶

Traçando um paralelo entre as argumentações filosóficas, herméticas e teúrgicas acerca do *ochēma-pneuma* na Antiguidade e as concepções modernas sobre o *corpo astral*, estabeleci semelhanças e diferenças.³⁷ Eles possuem similaridades notáveis, embora pertençam a contextos históricos e filosóficos diferentes. Ambos desempenham papéis fundamentais na mediação entre o corpo físico e o plano espiritual, funcionando como veículos para a experiência transcendente. As semelhanças são:

Natureza mediadora: O *ochēma-pneuma* é descrito como um corpo sutil, luminoso e composto de *pneuma* (ou sopro vital), que age como um intermediário entre a alma imortal e o corpo material. Ele permite que a alma interaja com o mundo físico sem perder sua conexão com o divino.

³⁴ Rudolf Steiner foi um filósofo, educador, esoterista e fundador da *antroposofia*, uma corrente espiritual que busca integrar ciência, arte e espiritualidade. Nascido em 25 de fevereiro de 1861, em Kraljevec, no Império Austro-Húngaro (hoje parte da Croácia), Steiner mostrou desde cedo interesse por filosofia e ciência, o que o levou a estudar na Universidade Técnica de Viena. Durante sua vida, ele desenvolveu a pedagogia Waldorf, a agricultura biodinâmica e contribuiu para as artes por meio da eurytmia e do teatro. Sua obra filosófica e espiritual inclui marcos como *A FILOSOFIA DA LIBERDADE* e seu trabalho como líder da *Sociedade Antroposófica*. Steiner faleceu em 30 de março de 1925, em Dornach, Suíça, deixando um legado que continua a influenciar diversas áreas do pensamento e da prática espiritual contemporânea.

³⁵ Wouter J. Hanegraaff. *DICTIONARY OF GNOSIS & WESTERN ESOTERICISM*. Brill, 2006, pp. 83.

³⁶ *Ibidem*, pp. 491.

³⁷ As fontes para essa pesquisa sobre o corpo astral aqui são: Wouter J. Hanegraaff. *DICTIONARY OF GNOSIS & WESTERN ESOTERICISM*. Brill, 2006. Helena P. Blavatsky. *GLOSSÁRIO TEOSÓFICO*. Ground, 2020. Aleister Crowley. *MAGICK: BOOK FOUR – LIBER ABA*. Wiser Books, 2008. Marcelo Ramos Motta. *A CANÇÃO PERDIDA: RITUAIS, INSTRUÇÕES & ENSAIOS*. Daemon Editora, 2021. Karl Germer. *SELECTED LETTERS 1928-1962*. Temple of Silver Star, 2016. Phyllis Seckler. *THE THOTH TAROT, ASTROLOGY & OTHER SELECTED WRITINGS*. Temple of Silver Star, 2017. *THE KABBALAH, MAGICK AND THELEMA*. Temple of Silver Star, 2020. Peregrin Wildoak. *By NAME AND IMAGES: BRINGING THE GOLDEN DAWN TO LIFE*. Skylight Press, 2012. Simon Cox. *THE SUBTLE BODY: A GENEALOGY*. Oxford University Press, 2022. Geoffrey Samuel & Jay Johnston. *RELIGION AND THE SUBTLE BODY IN ASIA AND THE WEST: BETWEEN MIND AND BODY*. Routledge, 2013.

O corpo astral, por sua vez, é considerado o veículo da alma no plano astral, uma dimensão sutil onde ocorrem experiências emocionais, desejos e impulsos inconscientes. Ele também atua como ponte entre o físico e o espiritual.

Ligação com a emoção e a subjetividade: No *ochēma-pneuma*, encontram-se elementos ligados à percepção, sensibilidade e emoção. Ele reflete a pureza ou impureza da alma e pode ser elevado ou obscurecido dependendo da vida ética e ritualística do indivíduo.

O corpo astral, por sua vez, é a sede das emoções, desejos e instintos. Ele é descrito como a fonte de subjetividade e de estados emocionais intensos, sendo influenciado por impulsos inconscientes.

Purificação e elevação: No platonismo teúrgico o *ochēma-pneuma* pode ser purificado por meio da teurgia, permitindo que a alma ascenda às esferas superiores e se aproxime do Uno. Essa purificação envolve práticas rituais, oração e ascese.

O corpo astral moderno também pode ser *refinado* ou *purificado* por meio de práticas espirituais, como meditação e exercícios de autotransformação, o que permite uma conexão mais clara com planos espirituais elevados.

Conexão com a luz: O *ochēma-pneuma* é frequentemente descrito como um *augoeides* (ovo luminoso) no estágio mais elevado de sua purificação, simbolizando sua consistência indestrutível a *segunda morte*,³⁸ permitindo a deificação da alma, quando ela conquista sua apoteose. O corpo astral é frequentemente associado à luz ou ao brilho, a assinatura astral da alma, representando sua essência espiritual.

As diferenças, por outro lado, são:

Contexto filosófico vs. esotérico: O *ochēma-pneuma* é um conceito profundamente filosófico, desenvolvido dentro do platonismo teúrgico, i.e. completamente alinhado à teurgia, com ênfase na ascensão espiritual e na relação com o Uno. O corpo astral, por outro lado, é um conceito central do *esoterismo moderno*, influenciado por tradições ocultistas, teosóficas e religiosas, com foco em fenômenos psíquicos e experiências extracorpóreas.

Ênfase no uso ritualístico: O *ochēma-pneuma* é central nos rituais teúrgicos, sendo transformado pela invocação divina e pela prática dos mistérios. O corpo astral é frequentemente explorado em práticas como viagens astrais, sonhos lúcidos ou as experiências que envolvem o conceito de *mediunidade*, enfatizando a experiência direta no plano sutil.

Função e localização: No platonismo teúrgico, o *ochēma-pneuma* é essencialmente um *veículo da alma*, vinculado à cosmologia específica de esferas e

³⁸ O conceito de *segunda morte* é encontrado em tradições religiosas e esotéricas, antigas e modernas, frequentemente associado à aniquilação ou separação definitiva da alma com seu *veículo pneumático*, que é destruído ou fragmentado após a morte. Na deificação da alma o *veículo pneumático* torna-se um *augoeides* luminoso indestrutível a *segunda morte*. No cristianismo, especialmente no APOCALIPSE de JOÃO, a *segunda morte* é descrita como o destino das almas ímpias, lançadas no lago de fogo após o juízo final, indicando a condenação eterna. Em tradições esotéricas modernas como no *teosofismo*, a *segunda morte* pode ser interpretada como a dissolução completa do ego inferior, permitindo que apenas os aspectos espirituais mais elevados ascendam ao divino. Em ambos os contextos, o termo reflete uma experiência de julgamento e transformação, marcando a diferença entre uma continuidade espiritual plena (apoteose ou deificação) e a destruição de um estado de ser considerado imperfeito ou desviante.

níveis de existência. No *esoterismo moderno*, o corpo astral é visto como parte de uma hierarquia de corpos (físico, etérico, astral, mental etc.) que compõem o ser humano.

Embora pertencentes a tradições e épocas diferentes, o *ochēma-pneuma* e o corpo astral representam concepções convergentes sobre a mediação entre o físico e o espiritual. Ambos destacam a importância de um veículo sutil para a ascensão da alma e para experiências transcendentais, refletindo a universalidade da busca humana por compreensão e integração entre os diferentes aspectos da existência.

No que concerne as diferenças, a *cabalá crioula* foi profundamente influenciada pelas concepções modernas de corpo astral. Essa obra dará ênfase ao *ochēma-pneuma* como desenvolvido pelo platonismo teúrgico, evitando as concepções modernas sobre o corpo astral. No Capítulo *A Phōtagōgia na Teurgia & na Cabalá Crioula*, nos debruçaremos sobre uma comparação entre as técnicas do platonismo teúrgico de indução da luz dos deuses para dentro do *ochēma-pneuma* com as práticas psicofisiológicas do tantra como o *prāṇa-vidyā*. Por meio dessa comparação desenvolvemos exercícios rituais para o fortalecimento e o enriquecimento do *ochēma-pneuma* na *cabalá crioula*.

A função ritual do sacrifício

No livro WANGA: O SEGREDO DO DIABO, reuni seis ensaios dedicados à função do sacrifício como eixo operativo e simbólico da Quimbanda, seus desdobramentos históricos e sua inserção numa teologia de matriz teúrgica e africana. Embora inicialmente escritos para este volume, KALUNGA, esses textos foram ali incorporados aos apêndices do DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA, como parte de uma tentativa de restaurar a dignidade do sacrifício como forma autêntica de *reconexão* entre dois mundos, o dos homens e o da vasta legião de espíritos. Por essa razão, esses ensaios reaparecem agora em seu lugar de origem, revistos à luz do presente esforço doutrinário, com melhorias que visam integrar, com mais precisão, o pensamento teúrgico clássico e a práxis viva da *cabalá crioula*.

Reunidos, esses seis textos constituem uma abordagem multifacetada da lógica sacrificial, destacando sua centralidade na formação do humano religioso e sua permanência em sistemas vivos como a Quimbanda. Longe de uma mera arqueologia ritual, esses escritos traçam uma linhagem simbólica do sacrifício desde sua origem grega, africana e mesopotâmica até sua transfiguração no campo filosófico da Antiguidade tardia e suas reformulações na prática afro-brasileira. O sacrifício é, aqui, compreendido como uma linguagem religiosa trans-histórica, cujos signos e funções são inteligíveis apenas quando inseridos nos seus ecossistemas cosmológicos próprios.

A matriz sacrificial surge do reconhecimento da violência como fundamento da ordem. Como demonstrou Walter Burkert em HOMO NECANS, o gesto primordial que funda a religião é o ato de matar — não por impulso animal, mas por necessidade simbólica. *O homem se constitui como tal ao*

reconhecer o sangue que derrama e ao oferecer a morte como dom aos poderes superiores.³⁹ Esse gesto arcaico, de converter o abate em sacrifício, não visa apenas aplacar a culpa, mas estruturar o mundo como espaço habitável entre humanos, deuses e espíritos. Na Quimbanda, esse gesto retorna como fundamento do assentamento teléstico, onde o sangue verte não como destruição, mas como sustentação do mundo espiritual.

No pensamento religioso antigo, o sacrifício é o eixo axial que sustenta o diálogo entre as esferas. Na Grécia, o *thysia* estabelecia um circuito de dádiva e retorno entre homens e deuses, estruturando a *pólis* a partir do altar. Nas religiões africanas, especialmente nas cosmovisões *yorùbá* e banto, o sacrifício (*ẹbọ*, *kitembo*) tem função distributiva do *àṣẹ*, a força mágica e divina dos deuses, e a restauração do equilíbrio entre os mundos visível e invisível. A Quimbanda, herdeira dessa cosmovisão, emprega o sacrifício como ato de alimentação mágica dos espíritos Ganga, inserindo o *kimbanda* num circuito orgânico de reciprocidade e poder entre mundos; assim como o *nkisi* bando torna ativo pela *comida do espírito*, de igual modo o Exu se torna *ativo* quando *acionado* pelos dispositivos do sacrifício e das oferendas.

Diversas fontes convergem na ênfase sobre o sangue como portador da força vital — seja essa força chamada de *moyo* entre os bantos ou *àṣẹ* entre os *yorùbás*, *nephesh* entre os judeus ou *pneuma* ou *psyché* entre os gregos.⁴⁰ O sangue é aquilo que transporta a presença anímica e, ao ser ofertado, atualiza a potência divina no mundo. Derramar sangue sobre um assentamento é abrir um eixo de transubstanciação, uma linha de comunicação direta entre o visível e o invisível. Aqui, mais do que símbolo, o sangue é *meio ontológico*, substância pela qual o mundo se torna receptivo ao espírito. Essa concepção se alinha tanto às práticas antigas da Grécia e do Egito quanto às oferendas de sangue da Quimbanda, onde o ato não é metáfora, mas liturgia da presença ontológica do espírito. É por isso que *o sacrifício é o eixo teúrgico da Quimbanda*.⁴¹

³⁹ Walter Burkert. *HOMO NECANS: THE ANTHROPOLOGY OF ANCIENT GREEK SACRIFICIAL RITUAL AND MYTH*. University of California Press, 1983, pp. 93. Ver também *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford University Press, 1999.

⁴⁰ Diversas tradições religiosas e filosóficas reconhecem o sangue como veículo da força vital que anima e sustenta os seres. Entre os bantos, especialmente nas línguas kikongo e kimbundu, essa força é designada como *moyo*, significando *vida*, *alma* ou *alento vital*, com forte conotação ontológica. Na cultura *yorùbá*, o termo *àṣẹ* designa o poder de realização sagrada que flui através do sangue, ativando e sustentando os vínculos entre o visível e o invisível. No hebraico bíblico, *nephesh* (נֶפֶשׁ) refere-se à alma ou princípio vital, frequentemente associado ao sangue, conforme em LEVÍTICO 17:11: *pois a vida da carne está no sangue*. Já na tradição grega, termos como *psyché* (ψυχή) e *pneûma* (πνεῦμα) expressam, respectivamente, a alma como princípio animador individual e o sopro divino universal, ambos relacionados ao fluido vital que circula no corpo. Essas expressões indicam um consenso simbólico e ritual quanto à centralidade do sangue como meio de participação no Sagrado.

⁴¹ Ao afirmar que *o sacrifício é o eixo teúrgico da Quimbanda*, não se está projetando sobre ela um modelo externo de *teurgia* nos moldes do platonismo teúrgico ou hermetismo alexandrinos, mas reconhecendo que a operação sacrificial — ao servir de meio de comunicação, purificação, alimentação espiritual e ancoragem da presença divina — realiza as mesmas funções atribuídas à teurgia nos sistemas antigos. Tanto na HERMÉTICA quanto na teurgia de Jâmblico, o sacrifício não busca modificar a vontade dos deuses, mas alinhar a alma ao ritmo cósmico, realinhar o microcosmo ao macrocosmo e ativar a cadeia ontológica da presença divina e ancestral (*seira*). Na Quimbanda, os assentamentos cumprem função equivalente: são corpos telésticos preparados para receber o Espírito, e o sangue derramado sobre eles atua como vetor de presença e transformação, exatamente como descritas por Jâmblico (DE MYSTERIIS, II.11–12).

A incompreensão comum de que a Quimbanda não poderia operar teurgicamente decorre de um equívoco dualista herdado da separação moderna entre *alta magia* (teurgia) e *baixa magia* (goécia). Essa distinção, no

A refeição sacrificial comunal, elemento frequentemente esquecido nas análises modernas, ocupa lugar central tanto nas religiões arcaicas quanto na Quimbanda. Na Grécia, o banquete ritual após o sacrifício selava a comunhão entre cidadãos e deuses, partilhando a carne sob a égide de Zeus Hicesios. Na Quimbanda, o consumo das oferendas pelos adeptos, quando ocorre, estabelece um pacto de assimilação com os espíritos, fundindo a carne do animal à carne dos adeptos. Trata-se de uma eucaristia inversa: não a divindade que se dá ao homem, mas o homem que, ao comer o que é do espírito, se espiritualiza, se atualiza.

O sacrifício também possui função soteriológica. Na Teurgia, como ensinou Jámblico em *DE MYSTERIIS*, o rito sacrificial purifica a alma das impurezas da matéria e eleva o teurgo rumo à união com o Uno. O sacrifício opera, portanto, como *katarsis*: separa o denso, liberta o luminoso, dissolve o que é contingente. Na Quimbanda, o sacrifício é também instrumento de purificação, mas com finalidade operativa: expulsa cargas, firma caminhos, desperta dons. Participar de um sacrifício — com consciência, temor e desejo — é submeter-se ao impacto do Sagrado e deixar-se transfigurar por ele. Essa participação marca a fronteira entre o profano e o iniciado.

Dentro da diversidade sacrificial, a Quimbanda, influenciada pelas categorias da teologia *yorùbá*, distingue com precisão os tipos de sacrifício conforme suas finalidades: propiciação, expiação, substituição, fundação, ação de graças, entre outros. Tais distinções não são meramente classificatórias, mas compõem a gramática viva do rito na Quimbanda, guiando a ação do *kimbanda* conforme os princípios de equilíbrio do mundo (*ìbáṣepò àti ìwàpèlè*)⁴² e da potência vital (*àṣẹ*) do Cosmos, assegurando que cada sacrifício responda à harmonia desse *àṣẹ* e à ordem do Cosmos.⁴³

entanto, é ausente tanto nas práticas antigas quanto nas tradições afro-diaspóricas, onde os mesmos ritos podem produzir efeitos operativos, teológicos e soteriológicos simultaneamente. O próprio Burkert já apontava que *o gesto sacrificial une violência e transcendência* (HOMO NECANS, 1972, 1983 op. Cit.), e em Jámblico o sacrifício é simultaneamente uma operação teúrgica e uma forma *simbólica* de *goêteia autorizada* — i.e. convocação legítima de potências intermediárias. Assim, ao reintegrar o sacrifício à sua função originária de mediação anímica e fundação da presença divina no mundo, a Quimbanda não apenas atualiza uma prática ancestral, mas realiza — por sua própria via — a essência mais profunda da teurgia: a deificação da alma por meio da participação ordenada na cadeia do Ser, restabelecendo sua afinidade divina e sua vocação para tornar a si mesmo uma morada do Espírito, i.e. uma *telestikē*. Ver abaixo.

⁴² Aqui, *ìbáṣepò* remete à harmonia relacional e *ìwàpèlè* à conduta equilibrada e serena — ambos conceitos centrais na ética e cosmologia *yorùbá*.

⁴³ Um dos axiomas fundamentais utilizados para descrever a natureza do *àṣẹ* na *Quimbanda Nàgô* é: *o àṣẹ da Quimbanda Nàgô é de progresso e crescimento, uma atualização constante dos campos de destino*. Essa formulação expressa a qualidade dinâmica e não estática do *àṣẹ* enquanto força vital criadora — não como energia bruta, mas como padrão inteligente de realização. Ao contrário de uma visão mágica centrada em controle, o *àṣẹ* aqui é compreendido como o princípio que rege a expansão da alma no mundo, orientando suas travessias, seus pactos e seus embates. O sacrifício, nesse contexto, não serve apenas para manter o equilíbrio, mas para catalisar atualizações no destino do *kimbanda* — não só o campo de possibilidades, mas também na matriz deste campo.

Essa concepção de *àṣẹ* como *crescimento e atualização do destino* diferencia a *Quimbanda Nàgô* de modelos mágicos de fixação e defesa. Aqui, o assentamento não é apenas um reduto protetivo, mas um ponto de irradiação de caminhos. Ao alimentar os Ganga com sacrifícios, o *kimbanda* não apenas cumpre um dever hierático, mas desperta no mundo as forças que ampliam sua agência espiritual e sua soberania *material*. O *àṣẹ* da *Quimbanda Nàgô* é, assim, um princípio gerador de movimento: ele abre passagens, refaz mapas, acelera destinos. Cada ritual é, portanto, uma reescrita da Realidade segundo a potência encarnada do Ganga, e o sacrifício, seu gesto inaugural.

Cada tipo sacrificial corresponde a um estado da alma, a uma necessidade do espírito ou a uma demanda do Cosmos — sendo o assentamento o ponto onde esses níveis se cruzam. O altar sacrificial, seja ele um *bōmos* grego, um *nkuta* banto ou um *assentamento teléstico* da Quimbanda, constitui o ponto de convergência dos mundos. Ele não é apenas o local onde se deposita a oferenda, mas o corpo-templo da divindade, o lugar onde o Espírito é fixado (*katadesmos*). Na Quimbanda, esse altar é sempre um assentamento — um corpo teléstico preparado para conter a presença. Ele ecoa os princípios teúrgicos antigos de animação de estátuas com espíritos, a *telestikē*.

O debate sobre o valor e os perigos do sacrifício animal é antigo. Porfírio, no tratado *DE ABSTINENTIA*, denuncia a prática como impura, argumentando que as divindades superiores não podem ser afetadas por ritos materiais. Jámblico, em resposta direta, reafirma a sacralidade do sacrifício, sustentando que ele não busca modificar ou afetar a divindade, mas purificar a alma do homem e alinhar sua frequência à ordem superior do Cosmos. Tal debate é ecoado no interior da Quimbanda, quando se distingue sacrifício autêntico de violência gratuita, magia de superstição. O que está em jogo não é a morte como ato, como abate, mas como força de transformação. O sangue só é aceito quando ofertado por *mão* que compreende o mistério, i.e. o *fundamento* do sacrifício.

Em síntese, o sacrifício é uma operação metafísica que insere o praticante na ordem ontológica de sua *seira* (linhagem) ancestral. Ao longo das eras, ele assumiu formas diversas — holocaustos, libações, imolações, oferendas — mas seu núcleo permanece: converter a morte em elo. A Quimbanda, como tradição de síntese e memória, guarda no sacrifício não apenas uma técnica, mas um mistério. Nele se condensam o temor e a glória, a ferida e o poder, o sangue e a luz. Por isso, ao integrar essas fontes e tradições, este livro propõe não uma história do sacrifício, mas uma teologia viva da oferenda — onde a alma se faz canal e a carne se faz verbo.

A telestikē

O iniciado é divinizado como uma estátua hierática por meio de ritos sacramentais e visualizações contemplativas. [...] O falecido que foi preparado pelos ritos funerários sagrados – como no Egito, ou mesmo na terra natal de Aquiles e Pátroclo, Ftia – é considerado uma estátua animada, e a estátua é considerada uma múmia; ambos são formas transfiguradas e instrumentos dos poderes divinos de *heká*.⁴⁴

Os estudos sobre a *telestikē* (τελεστική) na teurgia e na religião grega antiga revelam uma prática sofisticada de animação de estátuas e consagração de objetos materiais ou seres humanos como veículos da presença divina. No platonismo teúrgico, especialmente segundo Jámblico, *telestikē* não se limita a um ato simbólico ou estético, mas é uma operação ontológica real, em que o divino é literalmente atraído e instalado em um receptáculo – seja uma estátua (*agalma*) ou o corpo humano.

⁴⁴ Algis Uždavinys citado em Newman. *THEURGY: THEORY & PRACTICE*. Inner Traditions, 2024, pp. 131-2.

Radcliffe Edmonds define a *telestikē* como a *perfeição ou purificação das coisas mortais e materiais*.⁴⁵ Ela pode ter dois objetivos complementares: i. a animação de estátuas – transformando imagens em presenças vivas e receptáculos reais de deuses; ii. a divinização do ser humano, cujo corpo é preparado como se fosse uma estátua viva através de ritos sacramentais e visualizações contemplativas.⁴⁶

Segundo Algis Uždavinys (1962-2010),⁴⁷ o iniciado é divinizado como uma estátua hierática, sendo seu corpo *preenchido* por símbolos, *phármaka* (drogas, encantamentos, ervas sagradas, plantas de poder etc.), *sunthēmata* (sinais e elementos naturais ou produzidos considerados divinos) e fórmulas verbais que têm poder mágico real. Essa concepção transforma o corpo e o culto em expressões de *heká*,⁴⁸ ou seja, do poder mágico divino.

⁴⁵ Radcliffe G. Edmonds III. *DRAWING DOWN THE MOON: MAGIC IN THE ANCIENT GRECO-ROMAN WORLD*. Princeton University Press, 2019, pp. 316.

⁴⁶ Newman. *THEURGY: THEORY & PRACTICE*. Inner Traditions, 2024, pp. 145.

⁴⁷ Algis Uždavinys (1962–2010) foi um filósofo, historiador da filosofia e professor lituano, reconhecido internacionalmente por seu trabalho na recuperação do simbolismo e da dimensão espiritual da filosofia antiga. Doutor em Filosofia e especialista em platonismo, neoplatonismo, hermetismo e tradições iniciáticas, Uždavinys dedicou sua carreira a investigar a filosofia como uma via de ascensão espiritual, enfatizando a unidade entre pensamento, ritual e cosmologia. Traduziu importantes obras do corpus neoplatônico e islâmico para o lituano, e foi autor de livros como *PHILOSOPHY AS A RITE OF REBIRTH* e *THE GOLDEN CHAIN*, que influenciaram profundamente os estudos sobre teurgia, filosofia sagrada e tradição perene. Sua abordagem integra filosofia, mitologia e religião em uma visão viva e iniciática do saber antigo, destacando-se como um dos mais brilhantes representantes da *philosophia sacra* no Séc. XXI.

⁴⁸ Podemos compreender o conceito de *heká* (também transliterado como *hekate*, *hecatic words*, ou *hekhal*) como um termo-chave do platonismo teúrgico associado à palavra de poder ou *voces magicae* – uma fórmula sagrada que atua como veículo ritual para a manifestação da presença divina e ativação das hierarquias intermediárias espirituais, como os *daimones*, os *logoi* e os *parédroi* (espíritos servidores).

A palavra *heká* deriva do vocabulário ritual egípcio e helenístico, frequentemente associada a Hécate, deusa liminar patrona da magia e feitiçaria, mas no platonismo teúrgico ela passa a designar mais diretamente o *poder performativo do logos ritualizado*, que serve para alinhar a alma com os princípios superiores do Cosmos. Conforme Shaw destaca em *THEURGY AND THE SOUL* (Angelico Press, 2014, pp. 131), as *hekás* são as fórmulas proferidas ou cantadas que não apenas representam os deuses, mas que são os próprios deuses manifestos em linguagem.

As *hekás* são centrais nos rituais teúrgicos por operarem como chaves cósmicas que abrem os canais de comunicação entre o teurgo e as divindades, sobretudo nas invocações dos deuses, astros e *daimones*. Elas atuam como mediadoras entre o plano inteligível e o plano visível, tornando possível a descida (*epiphaneia*) dos deuses à alma do teurgo. Proclo, em sua interpretação de Jâmblico, afirma que as *hekás* são *palavras que contêm a própria substância dos deuses, proferidas na linguagem apropriada à sua natureza* (Nicolas Spanu. *PROCLUS AND THE CHALDEAN ORACLES*. Routledge, 2021, pp. 82).

Dentro dos rituais de fabricação e consagração de imagens animadas, *telestikē* – que visam animar imagens ou estátuas com presença divina – as *hekás* são indispensáveis. São elas que *despertam* a força teúrgica da forma material, permitindo que o *daimôn* passe a habitar a imagem, transformando-a em *agalma*, um receptáculo sagrado da força mágico-espiritual dos deuses.

Em Algis Uždavinys, o papel da *heká* é equiparado ao do *logos* universal, ou seja, o discurso criativo do Demiurgo. Em rituais, a voz do teurgo, carregada pela *heká*, imita o verbo criador dos deuses, e por isso ela não é simbólica, mas operativa: realiza o que diz (*logos poietikós*).

As *hekás* não são inventadas pelo teurgo – elas são recebidas por revelação, tradição iniciática ou transmissão espiritual, e só são eficazes quando pronunciadas com precisão, purificação e alinhamento interior. Como destaca Sarah Iles Johnston no seu ensaio acadêmico, *Magic and Theurgy* (disponível on-line), essas fórmulas sagradas não operam por coerção (como a magia vulgar), mas pela ressonância e pela receptividade aos fluxos divinos que o teurgo se preparou para acolher.

No platonismo teúrgico de Jâmblico, a eficácia da *heká* não está no praticante, mas no *ergon* dos deuses que respondem a ela por sua própria bondade. A voz ritualizada serve para ativar a presença dos deuses já imanentes no Cosmos e na alma, e é por isso que a *heká* não é um mero som ou nome, mas uma manifestação sonora do princípio divino ao qual ela corresponde.

A *heká* é, na teurgia e na religião grega tardia, a expressão mágica mais elevada do verbo sagrado, análoga ao mantra na tradição hindu ou ao *nome inefável* nas tradições semitas, assim como nos hinos do Santo Daime ou nos *pontos cantados da cabalça crioula*. Ela não simboliza, ela presença – e seu uso teúrgico visa transformar o operador, elevar sua alma, purificar sua identidade e abrir o caminho da deificação. Nas cerimônias da *cabala*

Nos ORÁCULOS CALDEUS, encontramos a aplicação prática da *telestikē*, como no ritual de consagração de uma estátua de Hécate, em que se utiliza arruda selvagem, mirra, incenso e animais pequenos. Esses elementos funcionam como *synthēmata* e *symbola*, ativando a presença da deidade no fetiche.⁴⁹

No Egito e no helenismo tardio, como demonstrei no WANGA, a prática se entrelaça com ritos de necromancia, iniciação funerária e magia ritualística. A *telestikē*, nesse contexto, é vista como um tipo de teurgia *kataphática* – em oposição à *anagógica* (ascensional) – pois busca trazer o divino para baixo, para o mundo sensível, ao invés de elevar a alma aos céus.

Jâmblico interpreta essa operação como um meio pelo qual o divino *desce* para se unir à alma ainda no corpo. A alma, nesse processo, é transformada em um recipiente purificado e sagrado, dotado de um *ochēma-pneuma* capaz de receber e refletir a luz divina. Essa união não é apenas simbólica: o corpo ou a estátua são de fato *ensoulados* – tornam-se *empnoōs* (cheios de sopro vital), produzindo o *augoeides* da alma.

A *telestikē*, portanto, é um dos pilares do platonismo teúrgico: uma alquimia sacra da matéria, que transforma o sensível em presença do inteligível, o mortal em suporte do divino. É a arte pela qual deuses habitam imagens, e humanos tornam-se imagens vivas dos deuses.

Esse tema é em demasia precioso. Ele é o cerne deste livro, que nasceu de um trabalho sobre a *telestikē* no hermetismo alexandrino em comparação com os *assentamentos telésticos*⁵⁰ da Quimbanda, a morada dos Gangas do culto.

Como as técnicas de magia e feitiçaria são universais, a arte de confeccionar os *assentamentos telésticos* dos Gangas da Quimbanda não é diferente da arte de confeccionar as *imagens animadas* no platonismo teúrgico e hermetismo alexandrino. Abaixo um excerto de meu trabalho inicial sobre a *telestikē*:

A *telestikē* é um termo utilizado no contexto das práticas religiosas da Grécia helenística, particularmente no platonismo teúrgico. A *telestikē* refere-se ao ato de aperfeiçoar ou purificar coisas materiais, incluindo a alma humana, com o objetivo de espiritualizá-las e aproximá-las do divino. Envolve, portanto, um processo de refinamento e elevação,

crioula, o canto dos *pontos* têm o mesmo poder sobre a alma dos operadores ou na transformação da realidade que eles desejam. Ver Fernando Liguori. DAEMONIUM: CURSO DE FILOSOFIA OCULTA. Clube de Autores, 2019.

⁴⁹ Newman. THEURGY: THEORY & PRACTICE. Inner Traditions, 2024, pp. 111.

⁵⁰ Na Quimbanda, os assentamentos não são meros recipientes: são corpos vivos, animados ritualmente para conter a força mágica e divina dos espíritos Ganga. Chamá-los de *telésticos* é reconhecer que, assim como na antiga teurgia de Jâmblico, esses fundamentos são portais entre mundos, corpos sacralizados onde a potência espiritual se enraíza na matéria e se torna operativa. O *kimbanda*, como um verdadeiro teurgo afro-brasileiro, realiza a arte de encarnar o invisível no visível, transformando barro, ferro e sangue em tronos ctônicos, onde Exus e Pombagiras reinam com autoridade. Assim, cada assentamento é uma estrela caída na terra: um foco de poder, de destino e de transformação.

A palavra *teléstico* (do grego *τελεστικός*, *telestikós*) vem do verbo *telein*, que significa consagrar, realizar um rito, concluir algo sagrado ou levar algo a seu fim espiritual. No platonismo teúrgico, especialmente nos escritos de Jâmblico e seus sucessores como Proclo, um objeto *teléstico* é aquele que foi preparado ritualmente para se tornar um receptáculo de uma força divina ou espiritual – ou seja, animado por uma presença divina.

Um objeto teléstico (como uma estátua, imagem, pedra ou vaso) é *vivificado* ritualmente com o objetivo de servir como morada de uma divindade, inteligência espiritual ou *daimôn*, tornando-se então um ponto de contato concreto com o invisível.

buscando transformar o material em espiritual. Esse processo pode ser aplicado a objetos físicos, como estátuas, que são consagradas ritualmente e imbuídas de poder divino, tornando-se representações terrenas do divino. Mais importante, *telestikē* diz respeito à purificação da alma humana, permitindo-lhe transcender suas limitações materiais e alcançar a união com o divino.

A *telestikē* é frequentemente contrastada com *anagogē*, que se refere especificamente à ascensão ou elevação da alma a reinos espirituais superiores, os planos de luz e perfeição. Enquanto ambos os termos estão relacionados ao avanço espiritual, *telestikē* enfatiza a purificação e transformação do material também, enquanto *anagogē* foca na jornada ascendente da alma. As fontes sugerem que ambos os processos são interconectados e necessários para alcançar a verdadeira realização espiritual. No contexto da *cabalá crioula*, apenas a *telestikē* faz referência às práticas de vivificação de fetiches quanto a deificação catabática da alma.

O sacrifício, em particular, é visto como uma ferramenta poderosa para purificar tanto objetos materiais quanto a alma humana. Outras técnicas teúrgicas como orações, invocações e o uso de objetos simbólicos, também são empregadas para facilitar o processo de divinização.

A criação de estátuas animadas, imbuídas com o poder das divindades, exemplifica a aplicação de *telestikē* a objetos físicos. Essas estátuas serviam como pontos focais para o culto e podiam transmitir oráculos, conectando os reinos humano e divino. No contexto da Quimbanda, o *assentamento teléstico* é uma zona de poder que abriga representações dos espíritos Ganga, e desempenha uma função similar, atuando como um altar vivo onde os espíritos são nutridos e empoderados por meio de oferendas e rituais.

O conceito de *telestikē* reflete uma visão de mundo onde os reinos material e espiritual estão interconectados e onde a transformação do material é essencial para o avanço espiritual. A *telestikē* incorpora a ideia de que o mundo material não é inerentemente mau ou corrupto, mas pode ser refinado e elevado para se tornar um canal de poder divino.⁵¹

A *telestikē* é a expressão máxima de uma verdade universal: a magia, em suas formas mais arcaicas ou sofisticadas, é sempre a arte de tornar o invisível presente, de fazer habitar na matéria a potência do espírito. Seja nas câmaras silenciosas dos templos de Heliópolis, nos cultos de Hécate da Ásia Menor, nas oficinas teúrgicas de Alexandria, ou nas encruzilhadas de terra batida da Quimbanda no Brasil, a operação é a mesma – reunir, com precisão ritual e intenção sagrada, os elementos que transformam o mundo sensível em morada dos deuses. O corpo torna-se templo, a estátua torna-se deidade viva, o assentamento torna-se trono do Exu. Assim, a prática teléstica revela o princípio eterno da magia: não há separação real entre céu e terra, espírito e matéria, visível e invisível. Toda tradição que conhece a arte da consagração – da vivificação simbólica e energética da divindade – participa, em alguma medida, da mesma fonte ancestral. E a Quimbanda, com seus assentamentos vivos e seus pactos ctônicos, é herdeira legítima desse saber universal, que transforma o barro, o ferro e o sangue em veículos dos deuses glorificados.

O daimôn pessoal

O conceito de um «anjo guardião» (a adaptação cristã do *daimôn* pessoal do platonismo tardio) foi, em grande parte, penso eu, relegado ao plano de fundo da teologia cristã – [e] ficaria contente em saber de qualquer informação ao contrário – mas é um conceito que possui certa atração e, sem dúvida, uma longa história. No ambiente intelectual do

⁵¹ Fernando Liguori. *A Telestikē no Hermetismo e na Quimbanda*. Ensaio para o Curso de Hermetismo Tradicional do Prof. Vinícius Pimentel Ferreira.

platonismo tardio na Antiguidade, ele foi amplamente influente e gerou muitas especulações interessantes, embora de uma natureza que tende a ser tratada bastante apressadamente nos dias de hoje. Parece-me, contudo, ser uma doutrina que merece atenção, já que representa uma tentativa, por parte de pensadores como Plotino, Jâmblico ou Proclo, de apresentar uma explicação para as diferenças entre indivíduos em personalidade e capacidade moral, que permanecem quase tão misteriosas agora quanto eram naquela época.⁵²

Na preparação para a escrita deste livro, comecei a divulgar no meu canal do YouTube e em algumas postagens do site *goêteia*, a função que o *daimôn pessoal* possui na Quimbanda. De praxe, recebi perguntas sobre a natureza deste conhecimento na Quimbanda. Então é necessário primeiro esclarecer que não existe no corpo da Quimbanda qualquer referência ao *daimôn pessoal* como o compreendemos no platonismo tardio, ou mesmo a sua recessão moderna, o *sagrado anjo guardião* derivado do platonismo cristão de O LIVRO DA MAGIA SAGRADA DE ABRAMELIN, O MAGO,⁵³ que tanto influenciou a prática da magia no Ocidente contemporâneo.

Existem dois bordões que uso comumente: *a Quimbanda soma*, no sentido em que ela vitaliza a sua prática de magia, e *a Quimbanda aproveita o que você tem*, no sentido em que muito embora seja um sistema fechado e não tenha a necessidade de inserções externas, a Quimbanda pode aproveitar seu conhecimento prévio, seja na área da alquimia, da astrologia ou da magia cerimonial. Todos os processos da alquimia estão presentes na feitiçaria da Quimbanda; qualquer conhecimento de alquimia vitalizará e potencializará estes processos alquímicos no exercício da magia na Quimbanda. De igual modo, a Quimbanda possui noções astrológicas – para isso basta ver o Brasão Imperial de Maioral – e qualquer conhecimento de astrologia, o conhecimento dos tempos de poder, das lunações e seus reflexos cíclicos na Natureza ou a sinfonia cósmica dos astros, agregará potência no exercício da magia na Quimbanda. De igual modo, qualquer corpo de conhecimento das *ciências ocultas*, alquimia, astrologia ou magia cerimonial, será revitalizado pela força da Quimbanda. Neste caminho, o conhecimento acerca do *daimôn pessoal* que vem do platonismo teúrgico melhorará o entendimento acerca da deificação catabática da alma na Quimbanda e a superação do destino, a recepção das virtudes do Exu tutelar na alma e o próprio acesso ao mundo espiritual através de uma *visão daemônica* do Cosmos. É o *daimôn pessoal* o agente capaz de fazer uma alma corporificada a ver e a se comunicar com os espíritos, a compreender e a reverenciar o Sagrado.

⁵² John Dillon. THE PLATONIC HERITAGE. Routledge, 2012, pp. 341.

⁵³ O LIVRO DA MAGIA SAGRADA DE ABRAMELIN, O MAGO é um tratado místico e mágico do Séc. XV atribuído a Abraão de Worms, um rabino alemão. O texto narra a jornada de Abraão em busca do conhecimento esotérico, culminando em seu encontro com Abramelin, um mago egípcio que lhe revela um sistema mágico singular. O cerne do livro é um ritual elaborado de autotransformação espiritual, que culmina na comunhão com o *Sagrado Anjo Guardião*, uma entidade celestial que proporciona sabedoria divina e poderes mágico. A obra combina elementos de misticismo judaico, alquimia e magia cerimonial, influenciando profundamente a tradição ocidental, particularmente o hermetismo e as práticas da *Ordem Hermética da Aurora Dourada* e a filosofia de Thelema preconizada por Aleister Crowley. Seu legado persiste como um manual essencial para a busca da realização espiritual e do poder mágico na tradição esotérica ocidental.

Àqueles que me acompanham, pelo menos desde o livro CORRENTE 93 e o primeiro volume do DAEMONIUM, sabem que tenho dedicado a maior parte de minha carreira mágica me debruçando ao estudo e a comunicação com o *daimôn pessoal*. E tive a oportunidade de falar sobre essa busca de anos nos dois primeiros volumes do DAEMONIUM. É a partir dessa busca que trago a Quimbanda esse conhecimento, porque ele é muito importante no entendimento da deificação da alma que buscamos na feitiçaria ctoniana da Quimbanda. Então o *conhecimento & conversação* com o *daimôn pessoal* é fundamental, porque sem o seu auxílio o processo de deificação é uma impossibilidade.

Para esta introdução, faço uma apresentação a ideia do *daimôn pessoal* no platonismo teúrgico e passo a algumas considerações acerca do *diabo pessoal*⁵⁴ ou *sagrado diabo guardião*⁵⁵ na Quimbanda e, por extensão, a *cabalá crioula* como sistema pessoal de feitiçaria ctônica.

Se devo revelar-te a verdade sobre o teu *daimôn pessoal*, devo salientar que essa entidade não é transmitida apenas por meio de uma região celestial ou de um elemento do mundo visível. Na verdade, o *daimôn* é distribuído por todo o cosmos e em toda a diversidade de vida presente nele, bem como em todas as formas de corpo que servem como veículos para as almas que descem à geração. Cada parte de nós recebe um lote individual, atribuído com base em um princípio autorizador singular.

Este *daimôn*, portanto, serve-nos de modelo mesmo antes das almas descerem à geração. Uma vez que uma alma tenha escolhido um *daimôn* como seu guia, ele imediatamente se posiciona sobre ela como o realizador dos vários níveis de vida da alma, e quando a alma desce ao corpo, ele a liga ao corpo, e supervisiona o ser vivo composto que surge dele, e regula pessoalmente as particularidades da vida da alma; e todos os nossos raciocínios nós seguimos graças aos primeiros princípios que ele nos comunica, e realizamos as ações que ele coloca em nossa mente. Esse *daimôn* continua a dirigir a vida dos homens até o ponto em que, mediante a teurgia sagrada, estabelecemos um deus como supervisor e líder da nossa alma; pois, nesse momento, ele ou se retira em deferência ao princípio superior, ou renuncia ao seu papel administrativo, ou se subordina de forma a contribuir em favor da direção da alma pelo deus, ou de alguma outra maneira passa a servi-lo como mestre.⁵⁶

Essa passagem não revela apenas a origem astral do *daimôn pessoal*, mas a sua função na deificação da alma. Como enfatizo diversas vezes neste livro, a abordagem teúrgica de Jâmblico em DE MYSTERIIS é hermética. Ele retira muitos elementos da HERMÉTICA para consolidar sua visão acerca da arte hierática da teurgia, como é possível ver na citação acima. Aqui Jâmblico associa o *daimôn pessoal* a descida – ou queda – da alma no reino da geração, como encontramos na HERMÉTICA. Na medida que a alma, junto com seu *veículo pneumático*, desce à geração através de esferas planetárias, ela adquire *vestimentas* ou *invólucros* astrais,⁵⁷ os quais são purificados com o exercício da teurgia na

⁵⁴ Nas minhas obras anteriores, o conceito de *diabo pessoal* hora esteve associado ao *espírito tutelar*, hora ao Exu tutelar ou ao demônio associado diretamente ao Exu. Nesta obra o termo refere-se ao *daimôn pessoal* dentro do imaginário diabólico da Quimbanda.

⁵⁵ Neologismo criado por mim a partir do conceito de *sagrado anjo guardião*. Uma vez que o imaginário da Quimbanda é diabólico, não faz sentido utilizar o termo *anjo*. Como demonstrei no terceiro volume do DAEMONIUM, na Quimbanda todos os espíritos do Cosmos são *diabos*.

⁵⁶ Jâmblico. DE MYSTERIIS. Livro IX, Verso 6. Polar, 2024, pp. 349-50.

⁵⁷ CORPUS HERMETICUM, Livro I, Verso 13.

anábase da alma. Em um comentário ao CORPUS HERMETICUM sobre a descida da alma e sua passagem pelas esferas planetárias, o professor Vinicius Pimentel comenta:

Tendo sido criado à imagem e semelhança do Nous Soberano, o Homem decide participar do processo criativo do cosmos sob a anuência de Poimandres, ele entra na esfera de criação, recebendo então o poder criativo, passa a receber parte do poder dos seus irmãos, os sete administradores para pôr em ação seu projeto. Estando dotado do poder criativo e do poder dos sete, o homem rompe a barreira da esfera criativa para em breve se projetar para fora do mundo celeste em direção ao mundo material. Esses poderes dados pelos sete governadores são tratados de diferentes formas ao longo da HERMÉTICA, tendo sobre os homens um efeito duplo, podendo serem descritos como sete vícios que aprisionam o homem na materialidade, como sete virtudes que permitem ao homem a subida ou como sete características essenciais a sobrevivência do homem material aqui no cosmos.⁵⁸

O que o professor David Pessoa de Lira complementa:

O astralismo influenciou as compreensões herméticas sobre a *heimarmenē* [o destino]. Os autores herméticos geralmente afirmavam que o homem adquiriu as sete paixões ou afeições da alma quando ele desceu até o nível ou o mundo sublunar, tomando cada paixão de cada um dos deuses astrais (dos astros). Outro exemplo sobre a influência do astralismo é a visão de que o Zodíaco gera ou produz doze tormentos de paixões. A demonologia hermética se fundamenta justamente nesse tipo impasse moral. Os *daimones* exercem a influência sobre os homens naquilo que corresponde às irracionalidades humanas e não na sua parte racional.⁵⁹

Jâmblico apresenta o *daimōn pessoal* como uma *herança ancestral* de todo o Cosmos, i.e. de todo tipo de vida no Cosmos, e isto está para muito além das conjunções astrais da Carta Natal. Na medida em que desce à geração, a alma agrega virtudes e paixões de todos os corpos celestes do Cosmos, *afunilando* essa força astral ancestral no momento de seu nascimento derradeiro e corporificação da alma na geração. O *daimōn pessoal* é a amálgama de toda essa herança astral ancestral e que constitui o destino da alma na geração. O *lote individual* que cada alma recebe ao descer à geração é o que Jâmblico se refere como o *daimōn pessoal*. Os deuses celestiais ancestrais são portadores do poder de influenciar ou dirigir o destino, poder este amalgamado no *daimōn pessoal* que entrega a cada alma o seu fado, àquilo que lhe pertence, àquilo que lhe é devido, sejam coisas boas ou infortúnios. O professor Lira completa: *Os daimones eram como agentes dos deuses astrais que se ligavam às pessoas na hora do nascimento. Ou seja, eles eram executores dos destinos estabelecidos pelos deuses astrais. Às vezes, eles se confundiam com o próprio destino estabelecido pelos astros. Os deuses astrais regiam o destino por meio dos daimones.*⁶⁰

Antes de adentrar especificamente ao tema do *daimōn pessoal*, Jâmblico introduz a ideia da HERMÉTICA da dupla condição humana, como vemos no CORPUS HERMETICUM:

⁵⁸ Vinicius Pimentel Ferreira. *Doxografia hermética*. Edição do autor.

⁵⁹ David Pessoa de Lira. *A Demonologia no Ambiente do Novo Testamento: Uma Análise Ideológico-Conceptual da Palavra daimōn no Corpus Hermeticum*. Protestantismo em Revista, v. 25, 2011, p 95.

⁶⁰ Ibidem.

E por isso, entre todos os animais da terra, o homem é duplo: mortal pelo corpo, mas imortal pelo homem essencial. Pois, sendo imortal e tendo autoridade sobre todas as coisas, ele sofre as coisas mortais, sujeito a heimarmene. Elevando-se, pois, acima da harmonia, ele se tornou um servo harmonioso. E sendo andrógino, ele vem de um pai andrógino e, sem dormir, vem de um que não dorme.⁶¹

Jâmblico sustenta que, de acordo com os escritos herméticos, o ser humano tem duas almas: uma derivada da inteligência primária, participando também do poder do demiurgo, concebida como um *daimōn noético*, a outra sendo contribuída aos humanos a partir do circuito dos corpos celestes, sendo o *daimōn pessoal*. Ele diz:

Conforme esses escritos revelam [i.e. a HERMÉTICA], a essência humana manifesta-se por meio de duas almas distintas. De um lado, uma dessas almas origina-se do inteligível primordial e partilha do poder do Demiurgo; no entanto, a outra alma nos é conferida pela esfera dos corpos celestes, e nela reside a alma que vislumbra o Divino. Assim, a alma que nos é transmitida pelas esferas celestiais e astrais adapta-se aos ciclos desses reinos; todavia, a que nos é proporcionada diretamente do Inteligível primordial transcende o ciclo da geração, possibilitando-nos alcançar a libertação do destino e a elevação aos deuses inteligíveis. Portanto, é por intermédio de uma alma como essa que a parte do ritual teúrgico associada à ascensão ao não-gerado atinge o seu propósito supremo.⁶²

A doutrina das duas almas postula que a primeira alma é inteligível e surge da inteligência primária, e é o próprio *nous* no homem, enquanto a segunda alma é bastante irracional e inclinada à materialidade. A segunda alma, que é qualificada como o *daimōn vingador* no CORPUS HERMETICUM,⁶³ emana das revoluções celestes. Ela está, portanto, sujeita ao destino. Assim, a alma se torna sujeita à necessidade e ao destino quando ela se liga à condição corpórea. O destino ao qual Jâmblico faz referência é aquele que se refere à vida e à ordem corpóreas.

O *daimōn pessoal* incorpora a orquestração de todas as influências cósmicas e supracósmicas que são únicas para cada alma individual. Quando a alma seleciona o *daimōn pessoal* como seu guia, então imediatamente o *daimōn* atua como o cumpridor dos vários níveis da vida da alma. O *daimōn* zela pelo propósito de cada alma descida à geração. O tipo de orientação que o *daimōn* fornece é determinada pelo estado específico de cada alma no contexto de sua descida à geração. Jâmblico classifica as almas que descem à geração em três categorias: almas imaculadas descendo para a salvação, purificação e perfeição do reino da geração; almas não totalmente livres de paixões, mas corporificadas na geração para o exercício e correção de seu caráter; e almas que são arrastadas e forçadas a descer na geração para punição e julgamento. Para as almas imaculadas, o *daimōn* fornece apenas supervisão e orientação no cumprimento de suas escolhas, como no caso de Sócrates ou

⁶¹ CORPUS HERMETICUM, Livro I, Verso 15. Tradução de Vinícius Pimentel Ferreira. *Doxografia hermética*. Edição do autor.

⁶² Jâmblico. DE MYSTERIIS. Livro VIII, Verso 6. Polar, 2024, pp. 338.

⁶³ CORPUS HERMETICUM, Livro I, Versos 22-23.

Plotino (204-270 d.E.C.), enquanto para as duas últimas categorias de almas o *daimōn* garante que por meio de suas escolhas elas possam atingir a purificação das paixões adquiridas na descida à geração. Assim, o *daimōn* distribui o destino astral correspondente a cada alma e, simultaneamente, estabelece sua conexão com os princípios inteligíveis, refletidos nos céus, e que proporcionam a possibilidade para que as almas corporificadas sejam libertadas dos laços do destino.

Em outras palavras, o *daimōn pessoal* estabelece a comunicação entre a alma corporificada e o *mundo espiritual*, sejam deuses celestiais-urânicos ou deuses ctonianos, as inteligências terrestres, porque muito embora Jâmblico esteja fazendo referência a um processo completamente anabático, essa mesma função do *daimōn pessoal* ocorre nos cultos catabáticos de feitiçaria ctoniana como a Quimbanda. No *Asclépio latino* essa doutrina está clara: *E não penses, ó Asclépio, que os efeitos dos deuses terrenos são talvez vãos: os deuses celestiais habitam os mais altos céus, cada um cumprindo e guardando a ordem que recebeu; mas os nossos [i.e. as inteligências terrestres], por sua vez, cuidam individualmente de certas coisas, predizendo algumas por meio de sortes e divinação, providenciando outras e ajudando de acordo com o necessário, como se fossem amigáveis por uma espécie de parentesco humano. Assim, os deuses celestiais dominam os seguidores da doutrina universal, enquanto os terrenos se ocupam de coisas particulares.*⁶⁴

O *daimōn pessoal* do platonismo teúrgico é uma recessão platônica da fórmula mágica universal do espírito tutelar que venho delineando nas edições do DAEMONIUM. É porque o *daimōn pessoal* a *interface* de comunicação com o mundo espiritual, celeste ou ctônico, que é possível associá-lo ao trabalho da feitiçaria ctônica da Quimbanda.

A segunda parte da citação de Jâmblico acima sobre o *daimōn pessoal* faz alusão ao processo de deificação da alma, uma vez que o *daimōn* é o elo substancial que une as almas corporificadas aos deuses. Para Jâmblico, é o *daimōn pessoal* que transmite os primeiros princípios do Intellecto (*nous*) para a parte racional da alma (o *logos*). O *daimōn* representa para Jâmblico, portanto, a solução teúrgica para o problema da origem dos primeiros princípios do raciocínio – o que Aristóteles (384-322 a.E.C.) chama simplesmente de *ta prōta*, e que para os estóicos seria chamado de *prolēpseis* – de acordo com o qual todos nós agimos. O *daimōn pessoal* é o impulso-motor por trás de todas as nossas escolhas e ações, assim como o princípio que possibilita o *nous* a transmitir sua Inteligência Superior ao *logos*. A ideia de que o Intellecto (*nous*) e a ordem cósmica podem ser comunicados à mente humana através do *daimōn pessoal* se origina na verdade no TIMEU de Platão (427-348 a.E.C.), onde o *daimōn* enviado por Deus desperta as almas corporificadas através de sua afinidade natural com o céu, para se elevarem anabaticamente como plantas celestiais.⁶⁵ Mas o *nous* ou *daimōn noético* não deve ser confundido com o *daimōn pessoal* que auxilia a alma corporificada na geração. Tanto Jâmblico quanto Proclo

⁶⁴ ASCLÉPIO LATINO, 38b. Tradução em Vinícius Pimentel Ferreira. *Doxografia hermética*. Edição do autor.

⁶⁵ Platão. TIMEU, 90A.

(412-485 d.E.C.) enfatizam que é o *daimōn pessoal* que possui o potencial de direcionar as ações da alma corporificada.

O papel principal do *daimōn pessoal* como supervisor da alma corporificada é direcionar seus pensamentos e suas ações em direção aos sinais (*sunthēmata*) que atestam a presença divina no Cosmos. A principal função atribuída aos *daimones* em DE MYSTERIIS é a de um princípio orientador buscando cumprir a providência divina. O tipo de orientação que o *daimōn pessoal* fornece pode ser ainda mais elucidado pelo papel atribuído aos *daimones* em rituais divinatórios. Em aparente contraste com a visão platônica tradicional, de que os *daimones* transmitem inspiração divinatória dos deuses para as almas corporificadas na geração, Jámblico atribui *divinação inspirada* diretamente dos deuses.⁶⁶ A *divinação indutiva*, no entanto, os sinais divinos são produzidos por meio da natureza ou por meio da agência dos *daimones*.⁶⁷ Se a *divinação inspirada* é de fato um ato de comunicação, então novamente o *daimōn pessoal* opera como um mediador e comunicador entre o divino e o humano.

Uma vez que a comunicação entre os reinos humano e divino tenha sido estabelecida através da agência do *daimōn pessoal*, ele pode entregar seu papel administrativo ao deus particular que preside o *daimōn*. Proclo sustenta que cada alma, assim como seu *daimōn pessoal*, são ontologicamente subordinados às divindades astrais das quais emanaram e com as quais estão interconectados. Quanto mais a alma se assemelha ao seu *daimōn*, mais ela participa das emanções celestiais dele. Nesse caso, a alma pode escolher por sua própria vontade viver de acordo com os princípios de vida de seu deus regente. *A mesma doutrina é atestada em Olimpiodoro, segundo que a alma que está de acordo com sua natureza essencial escolhe o modo de vida correspondente à série à qual pertence: a vida de um soldado se pertence à série de Ares, a vida de um advogado se pertence à série de Hermes e uma vida de médico ou vidente se está de acordo com a série solar de Apolo.*⁶⁸

E isso tem um impacto profundo na magia! Na teurgia, um *daimōn pessoal* conectado a potência celeste de Vênus ligará o teurgo diretamente a essa potência, hora compartilhando de suas virtudes, hora compartilhando de suas paixões, a depender da natureza da própria alma. Esta alma poderá assumir na geração o comportamento de sua regência venusiana celeste, lhe transmitida pelo *daimōn pessoal*. Um feiticeiro nestas circunstâncias, terá um forte magnetismo venusiano, suas inclinações lascivas, mas também suas virtudes, serão mais venusianamente inclinadas. Agora traga este conhecimento a Quimbanda. Nos termos da Quimbanda, um sujeito assim terá um forte *àçê* para magia amatória (amarrações, adoçamentos etc.). Por outro lado, é o *daimōn pessoal* de cada *kimbanda* o agente por trás de sua conexão com o próprio Exu tutelar. Uma vez que o *kimbanda* é iniciado e recebe o fundamento de seu Exu tutelar, seu *daimōn pessoal* passa a ser regido pelo Exu e, a partir

⁶⁶ Jámblico. DE MYSTERIIS. Livro III, Verso 7. Polar, 2024.

⁶⁷ Jámblico. DE MYSTERIIS. Livro III, Verso 15. Polar, 2024.

⁶⁸ Akindynos Kaniamos. *The Personal Daimōn in Iamblichus' De Mysteriis: Astral Origins, Ritual and Divinization*. Artigo disponível em PDF na Internet, pp. 42. A maior parte deste ensaio foi retirada deste artigo.

daí, através desse pacto possibilitado pelo *daimôn*, o *kimbanda* começa a receber como um cálice a potência do Exu tutelar na sua vida, nos seus caminhos.

A partir disso o *kimbanda* começa a construir um caminho de deificação catabática da alma. Sua iniciação à Quimbanda o levou até os portões do Inferno e dali em diante seu Exu tutelar será seu condutor pelas profundezas do Submundo, o reinado do Chefe Império Maioral, o Diabo. A deificação da alma na Quimbanda depende da recepção da força do Exu tutelar na alma e é por isso que se diz que todo *kimbanda* se tornará um Exu na *linha de trabalho* de seu exu tutelar.

Assim, muito embora não exista na Quimbanda qualquer referência ao *daimôn pessoal*, compreender este campo de estudo agregará o trabalho dentro da Quimbanda, seja no contexto da deificação da alma, seja no contexto da especialização nas diversas áreas de atuação da magia, para amor, saúde, conquistas materiais etc.

Táta Nganga Kamuxinzela
Cova de Cipriano Feiticeiro

