



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA  
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

# A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA

## INTRODUÇÃO

Este ensaio<sup>1</sup> é uma continuação dos estudos iniciados nas edições anteriores, Nos. 12 e 13, sobre *Ocultismo e esoterismo ocidental*. Os meus escritos, de modo geral, passando pelos dois últimos volumes do DAEMONIUM (2022 e 2024), e os volumes GANGA (2023) e WANGA (2024), se esforçam em demonstrar o local da Quimbanda no *Ocultismo moderno e no esoterismo ocidental*. A presente edição da *Revista Nganga* é um marco neste processo demonstrativo. No ensaio que abre essa edição, sobre a formação do *Ocultismo brasileiro*, demonstro que a Quimbanda como hoje a conhecemos, i.e. após a síntese de Aluízio Fontenelle (1913-1952), deriva do encontro entre a feitiçaria banto-ameríndia e o *Ocultismo* francês do fim do Séc. XIX. A Quimbanda, fruto dessa fusão crioula dos saberes ancestrais banto-ameríndios com as *ciências ocultas* da ancestralidade europeia, especialmente ibérica e franco-latina, neste caso, constitui uma legítima cultura *nigromante* do *Ocultismo* brasileiro. A Quimbanda é tanto *goécia* quanto *nigromancia* brasileira.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> As referências bibliográficas seguem o padrão adotado nas edições 12 e 13 da *Revista Nganga*, com ênfase na historiografia do *esoterismo ocidental* (Faivre, Hanegraaff, Yates) e na sociologia do esoterismo moderno (Campbell, Tirayakian, Webb, Jorgensen).

<sup>2</sup> O termo *nigromancia* (do lat. *necromantia*, gr. *νεκρομαντεία*, *divinação por intermédio dos mortos*) designa, desde a Antiguidade tardia, a arte de comunicação ou manipulação dos mortos e dos espíritos do submundo. Em sua etimologia medieval, entretanto, o vocábulo sofreu um desvio semântico: no latim escolástico, *nigromantia* — por confusão com *niger* (i.e. *negro*) — passou a ser entendido como *magia negra*, termo que expressava a associação entre práticas necromânticas, feitiçaria e heresia. Tal confusão, consolidada na literatura demonológica da Baixa Idade Média, aparece em autores como João de Salisbury (m. 1180) e Tomás de Aquino (1225-1274), que empregam *nigromantia* para designar toda operação mágica que invocava *spiritus immundi*. Historicamente, a *nigromancia* integrou a tradição das chamadas *artes proibidas* (*artes prohibitae*), como a astrologia judiciária, a alquimia e a goécia, sendo alvo de condenação eclesiástica, mas também objeto de preservação em manuscritos esotéricos e grimórios como o LIBER JURATUS HONORII, a CLAVICULA SALOMONIS e, mais tarde, o GRIMORIUM VERUM.

Do ponto de vista etnológico e antropológico, a *nigromancia* corresponde ao que em sociedades tradicionais se reconhece como culto aos ancestrais ou a comunicação ritual com os espíritos dos mortos — fenômeno amplamente documentado em civilizações africanas, mediterrâneas e ameríndias. Entre os povos bantos, por exemplo, a *necromancia* encontra seu equivalente funcional na consulta aos *bakulu* (espíritos ancestrais), mediada por sacerdotes (*nganga*), cujas práticas de evocação, sacrifício e possessão revelam continuidade estrutural com a *goêteia* grega, posteriormente greco-egípcia, e a magia popular romana. Essa correspondência etnológica explica o modo como a Quimbanda — ao integrar a cosmologia dos mortos (*kalunga*) e a comunicação com Exus e Pombagiras — reinterpreta a *nigromancia* não como superstição, mas como ciência ancestral de mediação entre mundos, uma teurgia ctoniana afro-brasileira.

Sob o ponto de vista sociológico, a *nigromancia* é um caso exemplar do que Edward Tirayakian (1929-2019) e Wouter J. Hanegraaff (n. 1961) chamam de *conhecimento rejeitado*: saberes marginalizados pela racionalidade moderna e pelo monopólio das instituições religiosas. James Webb (1946-1980) descreveu o renascimento moderno da *nigromancia* no Séc. XIX como parte do *renascer da magia*, em que a evocação dos mortos, outrora demonizada, tornou-se campo de experimentação espiritualista e científica (como no espiritismo kardecista e no teosofismo). Assim, a Quimbanda, ao afirmar-se como cultura *nigromante*, reinscreve esse saber rejeitado em sua própria ontologia afro-crioula: a evocação dos mortos é, ao mesmo tempo, prática religiosa, ciência dos

Nas edições anteriores, procuramos estabelecer um duplo fundamento para essa demonstração. Na *Revista Nganga* No. 12, articulamos a Quimbanda dentro da noção de *pandemonium brasileiro*, conceito que, inspirado nos estudos de David Gordon White (n. 1953),<sup>3</sup> permitiu situar os Exus e Pombagiras como espíritos locais, forjados pela fusão de tradições africanas, indígenas e europeias. Esse contexto nos levou a compreender a Quimbanda como parte de uma longa história de circulação de práticas demonológicas e necromânticas, conectando-a diretamente ao fluxo transcontinental de saberes que, desde o Mediterrâneo antigo até a diáspora africana nas Américas, estruturaram os fundamentos da *goêteia*. Já na *Revista Nganga* No. 13, avançamos para o campo do *esoterismo ocidental*, apresentando sua consolidação acadêmica e cultural a partir do Renascimento e sua sistematização no *Ocultismo* francês do Séc. XIX. Ali demonstramos como a Quimbanda, ao lado de tradições ocultistas modernas, não deve ser reduzida a um folclore afro-brasileiro, mas sim reconhecida como uma via iniciática legítima que incorpora categorias centrais do *esoterismo ocidental* — como *gnōsis*, correspondências simpáticas, transmutação e transmissão —, ressignificadas em solo brasileiro.<sup>4</sup>

Assim, ao retomarmos nesta edição o tema do *renascer da magia*, buscamos destacar que a Quimbanda não apenas absorveu os influxos do *Ocultismo* europeu,

---

fluidos (*āṣe*) e método técnico de manipulação da *luz astral*. Ver Richard Kieckhefer. *FORBIDDEN RITES: A NECROMANCER'S MANUAL OF THE FIFTEENTH CENTURY*. The Pennsylvania State University Press, 1997. Ver também Wouter J. Hanegraaff. *ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE*. Cambridge University Press, 2012. Ver também Edward A. Tiryakian. *Toward the Sociology of Esoteric Culture*. Em Edward A. Tiryakian (Ed.). *ON THE MARGINS OF THE VISIBLE: SOCIOLOGY, THE ESOTERIC, AND THE OCCULT*. John Wiley & Sons, 1954, pp. 257.

<sup>3</sup> David Gordon White. *DAEMONS ARE FOREVER: CONTACTS AND EXCHANGES IN THE EURASIAN PANDEMONIUM*. University of Chicago Press, 2024. O conceito de *pandæmonium eurasiano* foi tratado por David Gordon White neste livro. Historiador das religiões e professor da Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, especialista em tradições tântricas, yoga e religiões comparadas. White descreve o modo como figuras demoníacas, práticas mágicas e a crenças na existência de *daimones* circularam pela Eurásia, do Mediterrâneo à Índia e à China, ao longo de séculos de comércio, guerra e migração. Esses espíritos ambíguos — ora protetores, ora perigosos — funcionaram como um *vernáculo religioso transcultural*, compartilhado entre sociedades que reinterpretavam suas formas conforme contextos históricos e locais. No Brasil, esse modelo encontra paralelo no que chamo de *pandæmonium brasileiro*, um caldeirão de miscigenação espiritual em que deidades africanas, indígenas e europeias foram incorporadas na Quimbanda como Exus e Pombagiras. Assim como no caso eurasiano, não há fixidez dogmática: trata-se de uma arena fluida de contatos, ressignificações e reelaborações culturais que produziu uma cosmologia própria, enraizada no contexto colonial e pós-colonial brasileiro.

<sup>4</sup> O historiador francês Antoine Faivre (1934–2021) é amplamente reconhecido como o fundador do estudo acadêmico moderno do *esoterismo ocidental*. Em obras como *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM* de 1994 e *THEOSOPHY, IMAGINATION, TRADITION* de 1998, Faivre propôs um modelo tipológico que identifica *seis características fundamentais* recorrentes nas tradições esotéricas do Ocidente, das quais *quatro são essenciais e duas complementares*. As quatro categorias essenciais são:

1. *Correspondências*: a crença na interconexão simbólica entre todos os níveis do Cosmos — macrocosmo e microcosmo, visível e invisível —, princípio que estrutura o pensamento analógico e a magia simpática.
2. *Natureza viva*: a concepção do mundo como organismo animado e dotado de espírito, onde cada forma manifesta uma energia ou inteligência oculta.
3. *Imaginação e mediação*: a imaginação criadora como faculdade cognitiva que media entre o sensível e o espiritual, revelando as realidades sutis por meio de símbolos, visões e operações rituais.
4. *Transmutação*: a possibilidade de transformação espiritual do operador através de processos iniciáticos, alquímicos ou teúrgicos.

A essas, somam-se duas características secundárias:

5. *Concordância (concordantia)*, isto é, a busca de uma *philosophia perennis* que unifique diversas tradições religiosas e filosóficas sob uma verdade comum;
6. *Transmissão*, a ênfase na continuidade iniciática e na mediação por mestres, ordens e textos sagrados.

Essas categorias não definem uma doutrina única, mas servem como ferramenta analítica para reconhecer estruturas comuns entre tradições tão diversas quanto o hermetismo, a cabala cristã, o rosacrucianismo, a teosofia e o *Ocultismo* moderno. No contexto da *Revista Nganga* e da teologia mágica da Quimbanda, essas categorias são reapropriadas como matriz epistemológica: a *gnōsis* corresponde ao princípio da transmutação espiritual, as correspondências simpáticas à teia de relações entre Exus, ervas e elementos naturais, a transmissão às linhagens iniciáticas de terreiro, e a natureza viva à ontologia animista afro-brasileira — configurando, portanto, uma versão crioula do *esoterismo ocidental*. Veja *Revista Nganga* Nos. 12 e 13.

mas se constituiu como um dos mais consistentes laboratórios de sua reinvenção no Sul global. No Brasil, a recepção das obras de Éliphas Lévi (1810–1875), Papus (1865–1916) e Allan Kardec (1804–1869), assim como da vasta literatura ocultista francesa, coincidiu com a efervescência das macumbas cariocas e dos cultos fetichistas banto-congoleses, em diálogo com o espiritismo kardecista e a religiosidade indígena no fim do Séc. XIX e início do Séc. XX. Foi nesse terreno mestiço e vibrante que se forjou uma magia verdadeiramente nova, em que os conceitos de *luz astral*, alta e baixa magia, pactos e hierarquias demonológicas se entrelaçaram com o uso de *padês*, assentamentos telésticos e sacrifícios. O resultado foi a emergência da Quimbanda como *Ocultismo brasileiro*: uma tradição capaz de sintetizar o imaginário europeu da magia ceremonial e demonológica com a ontologia vitalista afro-ameríndia, inaugurando um caminho singular dentro do *esoterismo ocidental contemporâneo* como a *nova síntese da magia*.

A escolha do tema do renascer da magia se justifica por este constituir o ponto de inflexão no qual o *Ocultismo* moderno emerge como resposta cultural e espiritual ao desencantamento do mundo. Esse desencantamento, como descreveu Max Weber (1864-1920),<sup>5</sup> foi resultado de um longo processo que se inicia no Renascimento e atravessa a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Científica, culminando no triunfo das visões mecanicistas e positivistas que reduziram a realidade àquilo que é empiricamente observável e racionalmente mensurável. Nesse contexto, o *Ocultismo* se configura como reação dialética e como contracorrente, em busca de restituir à experiência humana uma dimensão simbólica e mística, i.e. um Cosmos reencantado. Não se trata, portanto, de mera sobrevivência de crenças arcaicas, mas de um esforço consciente e sistemático de reconstrução espiritual frente às crises de sentido da modernidade.

Esse movimento, que adquire força sobretudo na segunda metade do Séc. XIX, não pode ser interpretado isoladamente, mas como o produto de uma confluência de correntes filosóficas, religiosas e científicas que se entrelaçaram de maneira singular nesse período, formando um tripé epistemológico e cultural. O primeiro eixo desse tripé é representado por Emanuel Swedenborg (1688–1772),<sup>6</sup> teósofo,

<sup>5</sup> Max Weber nasceu em 21 de abril de 1864, em Erfurt (Império Alemão), e morreu em 14 de junho de 1920, em Munique, vítima de pneumonia durante a pandemia de gripe espanhola. Foi um dos maiores sociólogos e economistas alemães, considerado fundador da sociologia moderna ao lado de Émile Durkheim (1858-1917) e Karl Marx (1818-1883). Estudou Direito, Economia, História e Filosofia em Heidelberg, Berlim e Göttingen, doutorando-se em Direito em 1889 com a tese *A história das sociedades comerciais na Idade Média*. Tornou-se professor universitário e lecionou em instituições de prestígio como a Universidade de Freiburg (1894), a Universidade de Heidelberg (1896) e mais tarde a Universidade de Munique (1919).

Sua produção acadêmica é vasta e interdisciplinar. Destacam-se: A ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO (1905), em que relaciona religião e economia; ECONOMIA E SOCIEDADE (publicado postumamente em 1922), onde sistematiza sua teoria sociológica; e ensaios metodológicos como *A «Objetividade» do Conhecimento nas Ciências Sociais* (1904). Weber também contribuiu para a teoria da burocracia, para a análise do poder e da dominação legítima (tradicional, carismática e legal-racional), e para o estudo do desencantamento do mundo, conceito central em sua visão da modernidade.

<sup>6</sup> Emanuel Swedenborg nasceu em Estocolmo, Suécia, e faleceu em Londres. Formado em ciências naturais, matemática e engenharia, foi membro da Real Academia Sueca de Ciências, tendo publicado estudos sobre anatomia, metalurgia e mecânica celeste antes de se dedicar, a partir de 1744, às suas visões místicas. Sua obra teosófica em latim, como ARCANA COELESTIA (1749–1756), DE CAELO ET EJUS MIRABILIBUS (*O Céu e o Inferno*, 1758) e VERA CHRISTIANA RELIGIO (1771), sistematiza uma cosmologia marcada pela doutrina das correspondências, que relaciona cada elemento do mundo natural a um correlato espiritual. Esse princípio exerceu impacto decisivo na constituição do imaginário ocultista moderno, pois ofereceu um modelo de leitura simbólica do cosmos em chave científica e espiritual ao mesmo tempo. As ideias de Swedenborg, suas descrições visionárias de comunicação com anjos e espíritos e sua concepção de um mundo espiritual interligado ao material foram amplamente apropriadas pelo movimento espiritualista do Séc. XIX, pela Teosofia de H. P. Blavatsky (1831-1891) e por correntes do esoterismo europeu. Swedenborg se tornou, assim, uma das principais fontes de legitimação do *renascer da magia*, fornecendo à modernidade secularizada uma cosmologia reencantada.

místico e cientista sueco cuja obra estabeleceu uma ponte decisiva entre a cosmologia cristã e as futuras correntes espiritualistas e ocultistas. Formado em ciências naturais e engenharia, membro da Real Academia Sueca de Ciências, Swedenborg dedicou-se inicialmente à anatomia, à metalurgia e à mecânica celeste, antes de experimentar uma série de visões espirituais que o levaram a formular uma doutrina singular das correspondências entre os mundos visível e invisível. Em sua vasta obra teosófica, especialmente em *ARCANA COELESTIA* (1749–1756),<sup>7</sup> *DE CAELO ET EJUS MIRABILIBUS* (*O Céu e o Inferno*, 1758)<sup>8</sup> e *VERA CHRISTIANA RELIGIO* (1771),<sup>9</sup> ele propôs uma teologia da natureza na qual cada elemento do mundo físico é o reflexo de uma realidade espiritual. Essa cosmologia simbólica, fundada na ideia de *analogia universal*, tornou-se o fundamento de toda a tradição ocultista moderna. Sua doutrina das correspondências seria retomada por Éliphas Lévi, Papus e pelos teosofistas, constituindo um verdadeiro *código simbólico do sagrado*.<sup>10</sup>

Swedenborg concebia o universo como um organismo vivo permeado pela *Luz Divina*, em que a matéria e o espírito estão em comunicação constante. A morte, para ele, não separa, mas transforma: o homem desperta em outro plano de existência e continua sua jornada espiritual. Essa visão dissolvia a fronteira rígida entre o físico e o espiritual, inaugurando o paradigma do *mundo intermediário* que caracterizaria a espiritualidade moderna. Ao afirmar que a percepção espiritual pode ser treinada e exercitada como uma ciência, Swedenborg rompeu com o dualismo teológico cartesiano e abriu o caminho para uma abordagem empírica do invisível. O contato com os anjos, a descrição de esferas de existência e a hierarquia celeste apresentada em seus escritos configuraram uma cosmologia que unia metafísica e observação — um *empirismo espiritual* que influenciaria tanto o Espiritualismo<sup>11</sup> vitoriano quanto o *Ocultismo* francês do Séc. XIX.

<sup>7</sup> Obra monumental em oito volumes na qual Swedenborg sistematiza sua doutrina das correspondências. O autor interpreta o GÊNESIS e o ÊXODO à luz de uma hermenêutica simbólica universal, estabelecendo as bases do método visionário e analógico que influenciaria todo o esoterismo moderno. O texto combina teologia, psicologia e filosofia natural, configurando a primeira cosmologia integral da modernidade religiosa.

<sup>8</sup> Nesta obra seminal, Swedenborg descreve o mundo espiritual como uma extensão do natural, estruturado por leis análogas e habitado por hierarquias angélicas. Trata-se do relato mais completo de sua experiência visionária e do conceito de *correspondência*, pelo qual o visível reflete o invisível. É leitura fundamental para compreender a gênese do espiritualismo e do teosofismo.

<sup>9</sup> Último trabalho do autor, sintetiza sua teologia da Nova Igreja e propõe uma religião racional, fundada na revelação interior e no conhecimento empírico do divino. O livro anuncia a substituição do dogma pela experiência mística verificável — princípio que marcará toda a epistemologia ocultista posterior.

<sup>10</sup> Jane K. Williams-Hogan. EMANUEL SWEDENBORG: VISIONARY SAVANT IN THE AGE OF REASON. Swedenborg Foundation, 2011.

<sup>11</sup> O Espiritualismo, surgido em meados do Séc. XIX, teve seu marco inicial em 1848 com os fenômenos de Hydesville, nos Estados Unidos, quando as irmãs Fox alegaram comunicar-se com espíritos por meio de batidas e sinais sonoros. Rapidamente, essas práticas se difundiram pela América e pela Europa, dando origem a uma verdadeira *religião dos espíritos*. Ao contrário do misticismo fechado de sociedades iniciáticas, o Espiritualismo era aberto, popular e eminentemente experimental: as sessões públicas com médiuns, mesas girantes e materializações de ectoplasma buscavam oferecer provas empíricas da sobrevivência da alma. Nesse sentido, o Espiritualismo constituiu um espaço laboratorial em que ciência, religião e magia se entrecruzaram. Cientistas como William Crookes (1832–1919), Alfred Russel Wallace (1823–1913) e Camille Flammarion (1842–1925) participaram de investigações sobre médiuns, tentando conciliar métodos científicos com fenômenos considerados sobrenaturais. O Espiritualismo, assim, não apenas se legitimou como movimento social e religioso, mas também funcionou como campo de testes para a retórica científica do *Ocultismo* moderno.

Esse caráter experimental fez do Espiritualismo um verdadeiro laboratório para o *renascer da magia*. Nele se encontraram e foram reinterpretados elementos heterogêneos: as correspondências místicas de Swedenborg, as práticas magnéticas de Mesmer, as tradições de feitiçaria popular e o folclore de fantasmas europeus, somados à nova linguagem científico-popular do Séc. XIX. Tratou-se também de um tipo de *pandæmonium cultural*, no qual todas essas ideias se reorganizam em novas formas. Esse canal de convergência — a *ampulheta histórica* — fez do Espiritualismo a matriz a partir da qual emergiram movimentos como o teosofismo de H. P. Blavatsky (1831–1891), a parapsicologia de fins do Séc. XIX e as ordens iniciáticas da virada para o Sé. XX, como a Ordem

No plano histórico-cultural, o impacto de Swedenborg foi imenso. Seus livros circularam amplamente na Inglaterra, França e Estados Unidos, especialmente entre os círculos protestantes dissidentes e os primeiros reformadores do pensamento espiritualista. Ele ofereceu à modernidade desencantada uma teologia compatível com a razão científica, sem abandonar a transcendência. Seus seguidores fundaram a chamada *New Church* ou Igreja da Nova Jerusalém em 1787, uma das primeiras comunidades modernas a articular o discurso espiritualista com terminologia científica. A noção de que as forças espirituais operam por leis análogas às leis naturais ecoou no Teosofismo de H. P. Blavatsky (1831–1891) e no Espiritismo de Allan Kardec (1804–1869), ambos profundamente endividados com o modelo cosmológico sueco. O *swedenborgianismo*, portanto, representa a matriz teosófica da modernidade oculta: um racionalismo místico que substituiu o milagre pela lei e a fé dogmática pela visão interior.

Do ponto de vista epistemológico, Swedenborg foi o primeiro a transformar o invisível em campo de pesquisa. A metafísica deixou de ser contemplativa para tornar-se experimental, e o espírito passou a ser objeto de investigação empírica. Essa ruptura fundou o que Antoine Faivre denomina de *imaginação mediadora*: uma faculdade cognitiva que permite a comunicação entre os planos da realidade por meio de símbolos, visões e rituais. O método swedenborgiano de observação espiritual antecipou, em termos filosóficos, o princípio hermético da correspondência e a ideia de uma *ciência do invisível* que sustentaria o *Ocultismo* do Séc. XIX. Assim, Swedenborg ofereceu ao pensamento moderno uma cosmologia hierárquica, uma ontologia simbólica e uma metodologia visionária — três pilares que transformaram o misticismo em filosofia da natureza e estabeleceram as bases para o teosofismo e a magia moderna.

Entre os Sécs. XVIII e XIX, essa teologia do invisível encontrou ressonância nas descobertas científicas e médicas de Franz Anton Mesmer (1734–1815),<sup>12</sup> médico austríaco que formulou a teoria do *magnetismo animal*. Em sua tese de doutorado DE PLANETARUM INFLUXU (1766),<sup>13</sup> Mesmer sustentou que existe um fluido universal que permeia todos os seres vivos e conecta o Cosmos como um vasto organismo

---

Hermética da Aurora Dourada. Em todos esses casos, as técnicas de evocação, os discursos sobre energia e os experimentos de contato com o invisível foram herdados ou reformulados a partir do modelo espiritualista. Por isso, o Espiritualismo deve ser visto menos como uma doutrina isolada e mais como o cadinho histórico em que se forjou o *Ocultismo* moderno e o próprio *renascimento da magia*. Cf. Ann Braude. RADICAL SPIRITS: SPIRITUALISM AND WOMEN'S RIGHTS IN NINETEENTH-CENTURY AMERICA. Beacon Press, 1989. Ver também Alex Owen. THE DARKENED ROOM: WOMEN, POWER, AND SPIRITUALISM IN LATE VICTORIAN ENGLAND. University of Chicago Press, 1989. Ver também James Webb. THE FLIGHT FROM REASON: THE AGE OF THE IRRATIONAL. Macdonald, 1971. Ver também Howard Ker e Charles L. Crow (Ed.). THE OCCULT IN AMERICA: NEW HISTORICAL PERSPECTIVES. University of Illinois Press, 1983.

<sup>12</sup> Franz Anton Mesmer nasceu em Iznang, na região de Suábia (atual Alemanha), e faleceu em Meersburg. Formou-se em Medicina na Universidade de Viena em 1766, onde apresentou a tese DE PLANETARUM INFLUXU (*Sobre a Influência dos Planetas no Corpo Humano*). Foi o formulador da teoria do *magnetismo animal*, segundo a qual existe um fluido universal que permeia todos os seres vivos e pode ser manipulado por técnicas específicas, como passes magnéticos e induções coletivas. Embora desacreditado pela medicina oficial de sua época, Mesmer se tornou central para a história do *Ocultismo* moderno, pois sua teoria introduziu a ideia de uma *força oculta imanente à natureza* que podia ser empiricamente manipulada. Essa concepção inspirou o Espiritualismo oitocentista, a hipnose, o magnetismo experimental e, mais tarde, a psicologia do inconsciente. Além disso, foi incorporada à retórica do *Ocultismo* francês do Séc. XIX, especialmente em Eliphas Lévi e Papus, que reinterpretaram o *magnetismo animal* como fundamento operativo da magia ceremonial. Ao propor uma visão científica para fenômenos tradicionalmente considerados *sobrenaturais*, Mesmer inaugurou a possibilidade de uma *ciência do oculto* na modernidade, estabelecendo uma ponte entre a prática mágica, a experimentação empírica e cosmologias esotéricas.

<sup>13</sup> Tese de doutorado onde Mesmer propõe que os corpos celestes influenciam a fisiologia humana por meio de um magnetismo universal. A obra antecipa as teorias vitalistas do Séc. XVIII e fundamenta o paradigma energético que seria retomado pelo *Ocultismo* oitocentista como *força astral*.

energético. Esse fluido, invisível e vibratório, podia ser manipulado por passes e técnicas de concentração mental, restabelecendo o equilíbrio físico e psíquico dos indivíduos. Embora concebido originalmente como hipótese médica, o *magnetismo animal* transformou-se em paradigma esotérico: um modelo *científico* para a ação mágica. A ideia de um fluido vital universal, suscetível de controle humano, forneceu à magia moderna uma linguagem pseudoempírica e à medicina do Séc. XIX uma alternativa espiritualista às terapias mecanicistas.<sup>14</sup>

Do ponto de vista filosófico, o *mesmerismo* foi o elo que uniu ciência e teurgia. Ao propor que a vontade humana pudesse direcionar forças sutis da natureza, Mesmer rompeu a distinção cartesiana entre mente e corpo e restaurou a ideia platônica de *sympatheia* universal. A prática magnética aproximou o curador do mago, o consultório do templo e o experimento científico do ritual mágico. Os sucessores de Mesmer — como o marquês de Puységur (1751–1825) e o abade Faria (1756–1819) — introduziram a noção de *transe magnético*,<sup>15</sup> que antecipou as teorias modernas do hipnotismo e da mediunidade. Assim, o *mesmerismo* constituiu a *física oculta* da modernidade: uma tentativa de traduzir o êxtase em fenômeno fisiológico e de demonstrar, experimentalmente, a continuidade entre o natural e o sobrenatural.<sup>16</sup>

Culturalmente, o *magnetismo animal* exerceu enorme influência nos salões parisienses e nas academias europeias do final do Séc. XVIII. Mesmo quando condenado pela medicina oficial — após o célebre inquérito de 1784 conduzido por Benjamin Franklin (1706–1790) —, o *mesmerismo* sobreviveu como ciência subterrânea. Seu vocabulário de fluidos, vibrações e energias foi incorporado pela alquimia tardia, pela medicina espiritual e pela retórica ocultista de Éliphas Lévi, que reinterpreta o *magnetismo* como expressão da *luz astral*, princípio vital que conecta todos os planos da existência. Para os ocultistas do Séc. XIX, Mesmer havia redescoberto a operação do *spiritus mundi* sob a forma moderna de eletricidade psíquica — um éter vital que legitimava o discurso mágico perante a ciência positivista. O *magnetismo animal* forneceu, assim, o vocabulário técnico e a aura científica que permitiram ao *Ocultismo* dialogar com o racionalismo moderno.

<sup>14</sup> Robert Darnton. MESMERISM AND THE END OF THE ENLIGHTENMENT IN FRANCE. Harvard University Press, 1986. Obra clássica de história cultural que analisa o impacto social do *mesmerismo* e sua transição de ciência ilustrada a prática esotérica. Darnton mostra como o *magnetismo animal* alimentou o imaginário revolucionário e o discurso de regeneração espiritual na França pré-romântica, tornando-se o elo histórico entre ciência e ocultismo.

<sup>15</sup> O conceito de *transe magnético* formulado por Armand-Marie-Jacques de Chastenet, marquês de Puységur, designava um estado de sonambulismo lúcido induzido pelo magnetizador, no qual o paciente, embora aparentemente adormecido, mantinha consciência ampliada e capacidade de comunicação verbal e intuitiva. Essa condição, descrita detalhadamente em MÉMOIRES POUR SERVIR À L'HISTOIRE ET À L'ÉTABLISSEMENT DU MAGNÉTISME ANIMAL de 1784, redefiniu a prática *mesmerista*: o fenômeno deixou de ser mera transferência de fluido vital e passou a ser interpretado como sintonia entre duas consciências, unidas por um campo magnético comum. O discípulo e crítico de Puységur, o abade José Custódio de Faria (1756–1819), aprofundou a vertente psicológica do transe, propondo que o *magnetismo* não dependia de um fluido físico, mas da *sugestão mental* — antecipando a noção moderna de hipnose e introduzindo o papel ativo da vontade do sujeito.

Essas concepções migraram diretamente para o Espiritismo codificado por Allan Kardec, especialmente nos volumes *O LIVRO DOS MÉDIUNS* de 1861 e *A GÊNESE* de 1868. Kardec reinterpretou o *transe magnético* como fenômeno espiritual, substituindo o vocabulário físico do *magnetismo* pelo conceito de *fluído vital* e de *passes magnéticos*, i.e. a imposição das mãos para redistribuição das energias sutis e restauração do equilíbrio psíquico. Do ponto de vista doutrinário, o Espiritismo transformou o *magnetismo animal* em técnica mediúnica: o fluido universal de Mesmer converteu-se em *fluído espiritual*, e o magnetizador tornou-se o *médium passista*, intermediário consciente das forças que unem o corpo e o espírito. Assim, as práticas de *passe energético* e de *cura fluídica* no contexto kardecista são herdeiras diretas do transe magnético do Séc. XVIII, constituindo o elo histórico entre o experimentalismo mesmérico e a mediunidade espiritualista e espírita do Séc. XIX. Ver Robert Darnton. MESMERISM AND THE END OF THE ENLIGHTENMENT IN FRANCE. Harvard University Press, 1986, pp. 48-69.

<sup>16</sup> O *transe magnético*, portanto, representa a transição epistemológica do *magnetismo* à *mediunidade*: da manipulação do fluido natural à canalização da energia espiritual — uma passagem que permitiu ao Espiritismo kardecista legitimar a mediunidade sob o paradigma científico do Séc. XIX.

Do ponto de vista sociológico, o *mesmerismo* também inaugurou um novo tipo de comunidade espiritual: os círculos magnéticos e sociedades de cura coletiva. Esses grupos, organizados em torno da figura do *magnetizador*, anteciparam as formas de sociabilidade que mais tarde caracterizariam o Espiritualismo e o Teosofismo. O salão mesmerista tornou-se o laboratório da alma moderna: um espaço intermediário entre o templo e o anfiteatro, onde o transe, a sugestão e o êxtase eram estudados como fenômenos mensuráveis. Ao secularizar o milagre e ao psicologizar o sagrado, Mesmer e seus discípulos criaram as condições culturais e discursivas para que o *Ocultismo* se apresentasse, no Séc. XIX, como ciência do invisível e arte de transformação do real.

O terceiro vértice desse triângulo formativo é o Espiritualismo moderno, surgido oficialmente em 1848, com os fenômenos de Hydesville, nos Estados Unidos, quando as irmãs Fox declararam comunicar-se com os mortos por meio de batidas. O evento marcou o nascimento de uma nova religião científica, que combinava elementos do protestantismo, do magnetismo e do empirismo ilustrado. O Espiritualismo propunha a sobrevivência da alma como fato natural e a comunicação com os espíritos como objeto legítimo de investigação. Seu caráter experimental — sessões mediúnicas, mesas girantes, materializações — introduziu uma metodologia para o invisível, na qual a observação, o registro e a repetição substituíam o dogma e a fé. Essa prática, apoiada por figuras como Sir William Crookes (1832–1919) e Alfred Russel Wallace (1823–1913), transformou o contato com o além em campo de pesquisa científica, inaugurando o que o sociólogo Edward Tiryakian chamaria mais tarde de *epistemologia esotérica*.<sup>17</sup>

O Espiritualismo foi, sobretudo, um fenômeno social e político. Suas reuniões eram mistas, abertas a mulheres, negros e dissidentes religiosos, funcionando como laboratórios de igualdade e reforma moral em plena era vitoriana. Autoras como Ann Braude<sup>18</sup> demonstraram que o movimento espiritualista ofereceu às mulheres um espaço inédito de autoridade religiosa e intelectual, na figura das médiuns que, sob transe, desafiavam as hierarquias eclesiásticas e patriarciais. Ao articular ciência, mística e emancipação, o Espiritualismo converteu-se em instrumento de modernização cultural e de *reencantamento* racional do mundo. Foi nele que convergiram as três tradições anteriores: a teologia das correspondências de Swedenborg, o fluido vital do mesmerismo e o experimentalismo científico oitocentista.

Do ponto de vista epistemológico, o Espiritualismo sistematizou o método do *Ocultismo* moderno. A prática mediúnica introduziu a ideia de *mediador* como categoria antropológica: o ser humano como canal de forças invisíveis, capaz de traduzir o espírito em linguagem e ação. Essa concepção foi fundamental para toda a tradição esotérica posterior, do Teosofismo na Europa e EUA à Quimbanda no Brasil, pois transformou o corpo em instrumento ritual e a experiência subjetiva em dado verificável. Ao mesmo tempo, o Espiritualismo produziu uma estética do invisível — luzes, sons, aparições — que fundiu religião e espetáculo, ciência e magia. Essa teatralização do sagrado preparou o terreno para o imaginário mágico do fim do Séc. XIX, no qual o magista, o médium e o cientista tornaram-se figuras intercambiáveis na busca de uma verdade unificadora.

<sup>17</sup> Edward A. Tiryakian (Ed.). *ON THE Margin of the Visible: SOCIOLOGY, THE ESOTERIC, AND THE OCCULT*. John Wiley & Sons, 1974, pp. 263.

<sup>18</sup> Ann Braude. *RADICAL SPIRITS: SPIRITUALISM AND WOMEN'S RIGHTS IN NINETEENTH-CENTURY AMERICA*. Indiana University Press, 2001. Estudo fundamental que relaciona o Espiritualismo às transformações sociais e de gênero da América vitoriana. Braude demonstra que o movimento espiritualista foi também um espaço de emancipação feminina, no qual a mediunidade funcionou como forma de autoridade religiosa e discurso político alternativo.

Culturalmente, o Espiritualismo funcionou como catalisador da cultura esotérica ocidental. Foi ele que popularizou as práticas de evocação, cristalização e trans-comunicação, integrando-as à vida cotidiana das classes médias urbanas. Suas redes transatlânticas ligaram os círculos de Nova York, Londres e Paris, criando o primeiro movimento religioso global mediado pela tecnologia (o telégrafo, as fotografias de espíritos, as revistas especializadas). Através dessas mediações, o Espiritualismo produziu um novo tipo de fé pública: empírica, mediada e performática. Nesse contexto, o *Ocultismo* do Séc. XIX herdou tanto o aparato técnico quanto o imaginário experimental do Espiritualismo, reinterpretando-o sob uma moldura iniciática e teosófica.

Desse modo, Swedenborg, Mesmer e o Espiritualismo constituem o tripé epistemológico e cultural que sustentou o nascimento do *Ocultismo* moderno. O primeiro forneceu a cosmologia teosófica e o método visionário; o segundo, o modelo científico e a teoria das forças sutis; o terceiro, a prática experimental e a legitimação pública da comunicação com o invisível. Unidos pela mesma aspiração de *reencantar* a modernidade, esses três eixos criaram o ambiente intelectual e social em que o *Ocultismo* pôde surgir como síntese de ciência, religião e arte. É sobre esse terreno — simbólico e empírico — que o Séc. XIX ergueu suas ordens mágicas, suas teosofias e suas filosofias herméticas, transformando o esoterismo em fenômeno moderno e a magia em linguagem de resistência à fragmentação racionalista.<sup>19</sup>

O cientificismo positivista acrescentou a esse quadro uma tensão adicional: ao mesmo tempo em que ameaçava reduzir a realidade a um modelo mecanicista totalizante, forneceu a inspiração para o desenvolvimento de uma *ciência do oculto*, que buscava traduzir práticas ancestrais em categorias modernas. O resultado foi um terreno cultural e intelectual em que práticas mágicas, teorias filosóficas e experimentações científicas se cruzaram e se legitimaram mutuamente, estabelecendo o que Antoine Faivre (1934–2021) denominou de *Ocultismo* em sentido estrito.<sup>20</sup>

O *renascer da magia*, portanto, deve ser compreendido como um fenômeno ambivalente: simultaneamente reação à modernidade secularizante e produto dela. Para James Webb (1946–1980), ele expressa uma autêntica *fuga da razão*, sintoma das crises de consciência do Séc. XIX.<sup>21</sup> Já Alex Owen (n. 1952) demonstrou que esse processo não pode ser reduzido a um irracionalismo nostálgico, mas deve ser entendido como criação moderna, expressão das transformações sociais, culturais e

---

<sup>19</sup> Howard Ker e Charles L. Crow. Ed. THE OCCULT IN AMERICA: NEW HISTORICAL PERSPECTIVES. University of Illinois Press, 1983, pp. 4.

<sup>20</sup> Antoine Faivre. *What is Occultism?* Ed. Lawrence E. Sullivan. HIDDEN TRUTHS: MAGIC, ALCHEMY, AND THE OCCULT. Macmillan Publishing Company, 1989, p. 3–9. Antoine Faivre foi historiador francês, pioneiro no estudo acadêmico do *esoterismo ocidental*. Formou-se em Ciências Religiosas e Estudos Germânicos, tendo defendido duas teses de doutorado na Sorbonne. Foi professor da École Pratique des Hautes Études (Sorbonne, Paris), onde ocupou, entre 1979 e 2002, a primeira cátedra universitária dedicada especificamente ao *esoterismo ocidental*. Autor de obras fundamentais como ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM (1994), THE ETERNAL HERMES: FROM GREEK GOD TO ALCHEMICAL MAGUS (1995) e WESTERN ESOTERICISM: A CONCISE HISTORY (2010), Faivre sistematizou o campo ao propor uma definição metodológica baseada em seis características (quatro intrínsecas e duas secundárias) do pensamento esotérico, entre elas o princípio das correspondências, a ideia de natureza viva e a experiência de transmutação. Sua contribuição foi decisiva para que o esoterismo fosse reconhecido como disciplina legítima no âmbito das ciências humanas, estabelecendo pontes entre filosofia, história das religiões e estudos culturais. Ver Nota 3 acima.

<sup>21</sup> James Webb. THE FLIGHT FROM REASON: THE AGE OF THE IRRATIONAL. Macdonald, 1971. Ver também James Webb. THE OCCULT ESTABLISHMENT: THE AGE OF THE IRRATIONAL. Open Court, 1976. Interpretação sociológica clássica sobre o renascer da magia no Séc. XIX. Webb descreve o esoterismo como reação às crises de identidade da modernidade e como tentativa de reconciliar ciência e mito em um novo sistema simbólico global.

epistemológicas em curso.<sup>22</sup> O que emerge, assim, é uma síntese inédita: um campo híbrido que resgata tradições antigas — hermetismo, cabala, alquimia, teurgia — e as reinscreve sob os paradigmas modernos de ciência, religião e filosofia. É nesse espaço tensionado, entre memória e inovação, reação e criação, que se configura o *renascer da magia* e, em consequência, o *Ocultismo* como categoria cultural e histórica — do qual a Quimbanda, em sua formulação brasileira, se tornaria uma das expressões mais originais.

Nas últimas décadas, contudo, a leitura da Quimbanda à luz do *Ocultismo* moderno tem enfrentado resistências, sobretudo em virtude da ascensão de movimentos africanistas no meio acadêmico brasileiro a partir da década de 1970. Esses movimentos, em diálogo com uma agenda de higienização simbólica, buscaram eliminar tanto o sincretismo quanto os elementos eurocêntricos presentes nas religiões afro-brasileiras, reinterpretando-as em chave essencialista e purista. Tal postura se soma ao peso da moralidade judaico-cristã que ainda molda o imaginário social brasileiro, reforçando a percepção do *Ocultismo* como prática desviada ou ilegítima, em contraste com uma leitura puramente religiosa da Quimbanda, por exemplo. Dentro desse horizonte, difundiu-se a tese de uma suposta *Quimbanda pura*, livre de influências externas e exclusivamente africana. Todavia, a própria história do culto desmente tal idealização: a Quimbanda é uma cultura crioula, nascida do entrecruzamento racial e cultural, marcada pela miscigenação de matrizes banto-yorùbá, ameríndias e europeias. Diferente da eugenia simbólica preconizada pelos africanistas, a Quimbanda afirma-se precisamente como *Ocultismo brasileiro* — síntese meso-típica e legítima de uma cultura mágica que, ao mesmo tempo em que resgata a ancestralidade, reinterpreta o legado do *esoterismo ocidental* no contexto das encruzilhadas do Brasil.

Nos últimos anos, uma nova fase de estudos e manifestações culturais da Quimbanda vem emergindo no Brasil, aqui denominada *Quimbanda Ocultura*. Trata-se da incorporação da estética, da imaginação esotérica e das tecnologias digitais ao universo do culto, num processo em que o sagrado se torna imagem, performance e presença mediada. Essa abordagem, inédita na literatura acadêmica brasileira, propõe que a Quimbanda contemporânea seja compreendida como fenômeno visual e comunicacional tanto quanto ritual e oral. As redes sociais, especialmente o Instagram e o YouTube, tornaram-se espaços de difusão simbólica, de pedagogia imagética e de reinvenção estética, onde Exus e Pombagiras, tronqueiras e assentamentos, são reinterpretados como ícones culturais e veículos de *reencantamento* do cotidiano. A *Quimbanda Ocultura* não é uma ruptura com a tradição, mas sua atualização nas linguagens visuais e mediáticas do Séc. XXI.

Essa é, até onde alcançam os estudos atuais, a primeira tentativa sistemática de análise acadêmica da Quimbanda dentro do campo da *ocultura*, i.e. da relação entre religião, arte e cultura de mídia sob o ponto de vista do esoterismo. Ao aplicar as categorias teóricas de autores como Christopher Partridge, David Morgan, Birgit Meyer e Charles Taylor, este ensaio propõe uma leitura inovadora da Quimbanda como sistema de magia e comunicação simbólica na era digital. Essa perspectiva desloca o foco do estudo das religiões afro-brasileiras — tradicionalmente centrado na etnografia ritual — para a compreensão de sua estética visual, de suas estratégias

---

<sup>22</sup> Alex Owen. THE PLACE OF ENCHANTMENT: BRITISH OCCULTISM AND THE CULTURE OF THE MODERN. University of Chicago Press, 2004. Investigaçāo detalhada do Espiritualismo na Inglaterra, com foco na psicologia e na cultura do transe. Owen demonstra que o fenômeno mediúnico foi expressão de tensões entre ciência, religião e sexualidade, consolidando o modelo de *laboratório espiritual* que inspirou o Teosofismo e o *Ocultismo* europeu.

de presença nas mídias e de seu papel no *reencantamento* da cultura contemporânea. A Quimbanda, assim, emerge como protagonista de um novo capítulo do *Ocultismo* brasileiro, no qual o sagrado se manifesta através de imagens, sons e algoritmos, reafirmando a força criadora da tradição afro-crioula na era da hipervisibilidade digital.

## SEÇÃO . I. O RENASCER DA MAGIA

A ascensão da modernidade foi marcada, como demonstrou Keith Thomas (n. 1933), por um progressivo declínio das práticas mágicas e ocultistas, interpretadas como resquícios de uma mentalidade arcaica.<sup>23</sup> Em RELIGION AND THE DECLINE OF MAGIC, Thomas destacou como a Revolução Científica — com sua ênfase no empirismo e nas explicações mecanicistas — triunfou sobre as tradições platônicas tardias, místicas e escolásticas herdadas da Antiguidade e da Idade Média. Esse deslocamento produziu um quadro em que, conforme analisou Max Weber (1864–1920), o mundo se tornou progressivamente desencantado, submetido à lógica da racionalização instrumental.<sup>24</sup> Já Karl Marx (1818–1883) descreveu em seus MANUSCRITOS ECONÔMICOS E FILOSÓFICOS o *estranhamento* do homem em relação ao seu próprio trabalho, um processo correlato de alienação diante da modernidade industrial.<sup>25</sup> A convergência entre desencanto weberiano e estranhamento marxista ajuda a compreender o terreno social e cultural no qual o *Ocultismo* moderno emergiu: como reação e como tentativa de recomposição simbólica.

Com o Iluminismo e a consolidação das ciências históricas e culturais no Séc. XIX, o *Ocultismo* passou a ser visto como superstição, indigno de investigação erudita. O *esoterismo ocidental* foi relegado a uma esfera marginal, associado à irracionalidade e ao *resíduo do passado* — uma postura que contaminou também os primeiros estudos acadêmicos sobre a magia, voltados sobretudo para sociedades chamadas de *primitivas*, analisadas sob categorias evolucionistas de racional versus irracional. Esse enquadramento, como assinalam Wouter J. Hanegraaff<sup>26</sup> e Kocku von Stuckrad,<sup>27</sup> revela os limites de uma abordagem iluminista: ao impor critérios exógenos, obscurece as categorias internas das tradições mágicas e esotéricas. Ainda assim, esse paradigma permaneceu influente até as décadas de 1960–70, quando sociólogos como Edward Tiryakian<sup>28</sup> e James Webb<sup>29</sup> começaram a propor novas interpretações

O chamado *renascer da magia* ou *renascer do oculto* do fim do Séc. XIX deve ser entendido nesse contexto. Inicialmente associado ao Espiritualismo popular das mesas girantes e dos fenômenos mediúnicos, rapidamente assumiu forma organizada

<sup>23</sup> Keith Thomas. RELIGION AND THE DECLINE OF MAGIC: STUDIES IN POPULAR BELIEFS IN SIXTEENTH AND SEVENTEENTH CENTURY ENGLAND. Weidenfeld and Nicolson, 1971, pp. 643.

<sup>24</sup> Max Weber. *Science as a Vocation*. Em: MAX WEBER: ESSAYS IN SOCIOLOGY. H. H. Gerth & C. Wright Mills (Eds.). Oxford University Press, 1958, pp. 138–139, 142, 155.

<sup>25</sup> Karl Marx. MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS. Boitempo, 2015, pp. 118.

<sup>26</sup> Wouter J. Hanegraaff. NEW AGE RELIGION AND WESTERN CULTURE: ESOTERICISM IN THE MIRROR OF SECULAR THOUGHT. Brill, 1996, pp. 365–524; 406–409, 421–423.

<sup>27</sup> Kocku von Stuckrad. WESTERN ESOTERICISM: A BRIEF HISTORY OF SECRET KNOWLEDGE. Routledge, 2005, pp. 133–134.

<sup>28</sup> Edward A. Tiryakian (Ed.). ON THE Margin of the Visible: SOCIOLOGY, THE ESOTERIC, AND THE OCCULT. John Wiley & Sons, 1974, pp. 257–280.

<sup>29</sup> James Webb. THE FLIGHT FROM REASON: THE AGE OF THE IRRATIONAL. Vol. 1. Macdonald, 1971, pp. ix–xiv, 48, 54, 64–65.

em sociedades iniciáticas e ordens esotéricas. Fundamentado em uma tentativa de reencantar o mundo moderno, esse movimento pode ser lido, segundo James Webb, como uma *fuga da razão*, i.e. uma resposta às crises de consciência produzidas pela secularização e pela dissolução das antigas hierarquias sociais.<sup>30</sup> Por outro lado, Alex Owen propõe que o *renascer do oculto* não seja visto apenas como reação irracional, mas como produto da própria modernidade: um espaço de criação cultural em que magia, ciência e estética se interpenetraram. Essa tensão — entre fuga e crição — define a ambivalência constitutiva do *Ocultismo* moderno.<sup>31</sup>

Entre 1837 e 1950, período que alguns chamam de *era vitoriana estendida*, o *Ocultismo* expandiu-se como fenômeno transnacional, influenciando tanto o clima intelectual quanto espiritual do Ocidente. Suas ideias transbordaram para aquilo que hoje se denomina *Nova Era*, e também pavimentaram o caminho para o estudo acadêmico do *esoterismo ocidental*. Um dos marcos desse processo foi a fundação da Sociedade Teosófica em 1875 por H. P. Blavatsky, Henry Steel Olcott (1832–1907) e William Q. Judge (1851–1896). Suas obras, como *ÍSIS SEM VÉU* e *A DOUTRINA SECRETA*, buscaram articular uma religião-sabedoria universal, fundindo tradições orientais e ocidentais e introduzindo conceitos como *karma* e *reencarnação* no imaginário ocidental.

Paralelamente, a Ordem Hermética da Aurora Dourada, fundada em 1888 por MacGregor Mathers (1854–1918), William Westcott (1848–1925) e Robert Woodman (1828–1891), sistematizou a prática ritual de magia ceremonial, incorporando astrologia, cabalá, tarot e magia enoquiana. Essa ordem, ao lado do teosofismo de Blavatsky, tornou-se uma das principais matrizes do *Ocultismo* moderno, influenciando diretamente autores como Arthur Edward Waite (1857–1942) e Aleister Crowley (1875–1947). Waite e George Robert Stowe Mead (1863–1933) também tiveram papel crucial ao traduzirem textos gnósticos e herméticos, consolidando a ideia de uma *tradição secreta* perene.<sup>32</sup>

Além de ordens como a *Sociedade Teosófica* e a *Aurora Dourada*, o *renascer da magia* deve ser entendido como um fenômeno cultural mais amplo, que levou o esoterismo da esfera restrita das sociedades secretas à esfera pública e literária. Foi nesse período que ideias como *karma*, *reencarnação* e *fraternidade universal* — provenientes de estrutura religiosas orientais — foram popularizadas e integradas ao

<sup>30</sup> James Webb. *THE OCCULT ESTABLISHMENT: THE AGE OF THE IRRATIONAL*. Vol. 2. Macdonald, 1976, pp. 52-59.

<sup>31</sup> Alex Owen. *THE PLACE OF ENCHANTMENT: BRITISH OCCULTISM AND THE CULTURE OF THE MODERN*. University of Chicago Press, 2004, pp. 8-16.

<sup>32</sup> A noção de uma tradição perene (*philosophia perennis*) remonta ao Renascimento, quando humanistas como Marsilio Ficino (1433–1499) e Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) buscaram articular uma síntese das diversas sabedorias antigas sob o signo de uma unidade espiritual subjacente. Para Ficino, a tradução do *CORPUS HERMETICUM* em 1463 revelou uma linha de transmissão sapiencial que ligava Hermes Trismegisto a Platão e ao cristianismo. Pico, em suas *CONCLUSIONES CABALÍSTICAS* de 1486 foi ainda mais ousado ao propor que a kabbalah judaica continha os segredos que confirmavam a verdade do cristianismo. Esse projeto renascentista de *harmonizar tradições diversas em uma mesma cadeia de revelação* estabeleceu o paradigma inicial do que se convencionou chamar de *philosophia perennis* — uma sabedoria universal e atemporal que se expressaria em formas culturais variadas, mas que teria uma mesma raiz divina.

No Séc. XX, essa concepção foi reformulada pelo *tradicionalismo* ou *perenialismo*, corrente associada a autores como René Guénon (1886–1951), Ananda K. Coomaraswamy (1877–1947) e Frithjof Schuon (1907–1998). Para esses pensadores, a tradição primordial (*sophia perennis*) seria a fonte transcendente de todas as religiões legítimas, distinguindo entre formas *ortodoxas* de espiritualidade e caminhos *contra-iniciáticos* da modernidade. Guénon, em obras como *INTRODUÇÃO AO ESTUDO DAS DOUTRINAS HINDUÍSTAS* e *O REINO DA QUANTIDADE E OS SINAIS DOS TEMPOS*, denunciou o *Ocultismo* moderno como uma perversão materialista do esoterismo genuíno, reafirmando que apenas a tradição primordial poderia fornecer acesso verdadeiro ao sagrado. Assim, enquanto o Renascimento via na tradição perene uma harmonia entre múltiplas escolas sapienciais sob o prisma do humanismo cristão, o tradicionalismo do Séc. XX reinterpretou-a como *estrutura transcendente e metafísica*, frequentemente em oposição às expressões modernas do *Ocultismo*.

imaginário ocidental. Autores como Arthur Edward Waite e G. R. S. Mead procuraram, ainda, combinar a prática iniciática com uma abordagem erudita, antecipando os futuros estudos acadêmicos sobre o esoterismo. Essa *terceira corrente* da cultura, como chamou Gilles Quispel,<sup>33</sup> representou o retorno pós-iluminista do esoterismo como força intelectual, espiritual e social, consolidando o terreno no qual o *Ocultismo* moderno se tornou não apenas prática, mas também objeto de reflexão histórica e filosófica.

Em síntese, o *renascer da magia* constituiu não apenas uma retomada das tradições ocultas, mas o primeiro passo pós-iluminista rumo ao reconhecimento do *esoterismo ocidental* como campo acadêmico. Ao reposicionar antigas práticas e textos sob o signo da modernidade, essas sociedades e intelectuais não apenas reencantaram a cultura europeia, mas criaram as condições para que o *Ocultismo* fosse compreendido como parte integrante da história cultural do Ocidente.

## SEÇÃO . II . OCULTISMO & SOCIOLOGIA: O CONHECIMENTO REJEITADO E A CULTURA ESOTÉRICA

A análise histórica do *Ocultismo*, como vimos na Seção I, demonstra sua função de contracorrente espiritual frente ao desencantamento da modernidade. No entanto, para compreender plenamente sua persistência e capacidade de reinvenção, é necessário recorrer à sociologia. O *Ocultismo* não é apenas uma herança cultural ou um corpo de textos herméticos: ele é também uma prática social, dotada de formas de organização, de linguagens rituais e de comunidades específicas. É nesse campo que a sociologia do esoterismo — ainda recente — se torna fundamental para desvelar o modo como o oculto se insere nas dinâmicas sociais, seja como saber marginalizado, seja como força subterrânea que continuamente produz inovação cultural.

Nas décadas de 1960 e 1970, quando o *renascer da magia* voltou a ocupar espaço público, alguns sociólogos se dedicaram a conceituar o *esoterismo* como objeto legítimo de análise. Marcello Truzzi (1935–2003) foi pioneiro ao definir o *oculto* como uma *categoria residual*, um verdadeiro *cesto de lixo* no qual eram depositados saberes rejeitados pela religião ou pela ciência.<sup>34</sup> Essa definição negativa, ainda que limitada, indicava a função social do *oculto*: aquilo que não cabe nas narrativas dominantes, mas que sobrevive como alternativa simbólica e interpretativa. O *Ocultismo*, nesse sentido, se apresenta como *conhecimento rejeitado*, não porque careça de coerência interna, mas porque ameaça a hegemonia dos sistemas estabelecidos.

Edward A. Tirayakian (1929–2019) avançou além de Truzzi, propondo uma distinção fundamental entre *cultura exotérica* — aquela formada por saberes públicos, consensuais, institucionalizados — e *cultura esotérica*, caracterizada pela iniciação, pelo segredo e pelo acesso progressivo a verdades *ocultas*.<sup>35</sup> O *Ocultismo*, nesta ótica,

<sup>33</sup> Gilles Quispel (Ed.). *GNOSIS: DE DERDE COMPONENT VAN DE EUROPESE CULTUURTRADITIE*. HES Uitgevers, 1988, pp. 9. Nesse volume, Quispel apresenta o esoterismo (particularmente a *gnōsis* e o hermetismo) como a *terceira componente* ou *terceira corrente* da tradição cultural europeia, ao lado da filosofia e da religião.

<sup>34</sup> Marcello Truzzi. *Definitions and Dimensions of the Occult: Toward a Sociological Perspective*. Em Edward A. Tirayakian (Ed.). *ON THE MARGIN OF THE VISIBLE: SOCIOLOGY, THE ESOTERIC, AND THE OCCULT*. John Wiley & Sons, 1974, pp. 245.

<sup>35</sup> Edward A. Tirayakian. *Toward the Sociology of Esoteric Culture*. Em Edward A. Tirayakian (Ed.). *ON THE MARGIN OF THE VISIBLE: SOCIOLOGY, THE ESOTERIC, AND THE OCCULT*. John Wiley & Sons, 1974, pp. 264–266.

não é mero resíduo, mas um campo próprio que estrutura visões de mundo, práticas e instituições. Tiryakian defendeu que a *cultura esotérica* desempenhou papel decisivo no Ocidente moderno: não apenas como resistência, mas também como fonte de inovações ideacionais que marcaram a arte de vanguarda, a filosofia política e até mesmo as ciências.<sup>36</sup>

Essa perspectiva permitiu reinterpretar a própria modernidade. Tiryakian mostrou que valores centrais da ideologia moderna — como a valorização do novo, a crença no progresso, a promessa de libertação do jugo da tradição — derivam, em parte, de paradigmas esotéricos internalizados pela *cultura exotérica*.<sup>37</sup> Desse modo, longe de ser uma simples contracultura, o *Ocultismo* forneceu símbolos e imaginários para o projeto moderno. A magia, a alquimia, o gnosticismo e a cabalá não apenas sobreviveram em subterrâneos: foram apropriados e ressignificados em discursos de modernização, muitas vezes invisíveis ao olhar racionalista.

James Webb acrescentou uma nota mais crítica. Ele descreveu o *Ocultismo* como resultado das *crises de consciência* da modernidade: diante da secularização e da dissolução das antigas hierarquias, indivíduos buscaram no esoterismo a recomposição de sentido.<sup>38</sup> Para Webb, esse movimento configurava uma *fuga da razão*, e o *Ocultismo* deveria ser compreendido como um saber que só existe enquanto rejeitado, pois, ao ser assimilado pelo *mainstream*, perde seu caráter esotérico. Assim, Webb manteve a leitura de Truzzi, mas inseriu-a em uma narrativa histórica mais ampla.

Outra contribuição fundamental foi a de Danny L. Jorgensen (n. 1951), que adotou uma abordagem etnográfica. Jorgensen observou que o *Ocultismo* antecede a cisão moderna entre religião e ciência, não podendo ser reduzido a um subproduto social.<sup>39</sup> Para ele, o *Ocultismo* é um *sistema de conhecimento alternativo*, rival das formas dominantes, que oferece significado à realidade e guia a vida prática de seus adeptos. Jorgensen destacou a importância de analisar como os praticantes vivem o *Ocultismo* no cotidiano, em grupos informais, feiras ou comunidades abertas, desmontando a ideia de que o *Ocultismo* é apenas segredo ou sociedade fechada.<sup>40</sup>

A isso se soma a reflexão de Mircea Eliade (1907–1986) em *OCCULTISM, WITCHCRAFT, AND CULTURAL FASHIONS* de 1976. Eliade diferenciou dois tipos de *Ocultismo* moderno: um *popular*, voltado ao otimismo da *Nova Era* e à transformação social, e outro *tradicionalista*, ligado à escola de René Guénon (1886–1951), que rejeitava qualquer renovação sem uma dissolução catártica da modernidade.<sup>41</sup> Essa

<sup>36</sup> Idem, pp. 268–270.

<sup>37</sup> Idem, pp. 271–272.

<sup>38</sup> James Webb. *THE FLIGHT FROM REASON: THE AGE OF THE IRRATIONAL*. Macdonald, 1971, pp. ix–xiv, 48, 54, 64–65.

<sup>39</sup> Danny L. Jorgensen. *THE ESOTERIC SCENE, CULTIC MILIEU, AND OCCULT TAROT*. Routledge, 2021, pp. 114–118.

<sup>40</sup> Danny L. Jorgensen. *Social Meanings of the Occult*. Em *THE SOCIOLOGICAL QUARTERLY*. Vol. 23, N. 3, 1982, pp. 373–389.

<sup>41</sup> Mircea Eliade. *OCCULTISM, WITCHCRAFT, AND CULTURAL FASHIONS*. University of Chicago Press, 1976, pp. 48–67. O Tradicionalismo ou Escola Perenealista, fundado intelectualmente por René Guénon, constitui uma das correntes mais influentes do pensamento esotérico do Séc. XX. Nascido na França, Guénon desenvolveu uma filosofia metafísica que reivindicava a existência de uma *Tradição Primordial* — uma fonte transcendente de sabedoria comum a todas as religiões autênticas. Em obras como *INTRODUCTION GÉNÉRALE À L'ÉTUDE DES DOCTRINES HINDOUES* de 1921, *LA CRISE DU MONDE MODERNE* de 1927, e *LE RÈGNE DE LA QUANTITÉ ET LES SIGNES DES TEMPS* de 1945, ele formulou uma crítica radical à modernidade ocidental, interpretando-a como um processo de degeneração espiritual caracterizado pela perda do princípio metafísico, pela secularização do saber e pela fragmentação do Cosmos em categorias quantitativas e profanas.

Para Guénon, a restauração da ordem espiritual exigia uma dissolução catártica da modernidade — não uma reforma gradual, mas o colapso purificador de um ciclo cósmico em decadência (a *Kali Yuga*, segundo a cosmologia hindu). Sua influência gerou uma escola de pensamento *tradicionalista*, que inclui autores como Ananda Coomaraswamy (1877–1947), Frithjof Schuon (1907–1998) e Titus Burckhardt (1908–1984), os quais

tipologia evidenciou a pluralidade interna do *Ocultismo*, mostrando que ele não pode ser reduzido a um bloco homogêneo — nem no passado, nem no presente.

Wouter J. Hanegraaff consolidou a crítica às leituras normativas. Ele argumentou que considerar o *Ocultismo* como desvio irracional é reproduzir preconceitos seculares.<sup>42</sup> O *Ocultismo* deve ser visto como fenômeno histórico contínuo, que atravessa a cultura ocidental em diferentes formas e períodos, sempre negociando seu espaço entre religião e ciência. Essa leitura abriu caminho para uma sociologia do esoterismo mais equilibrada, que não reduz o *ocultismo* a patologia, mas o comprehende como *elemento estrutural da cultura ocidental*.

Nos anos 2000, Kenneth Granholm (n. 1977) aprofundou esse diálogo entre história e sociologia. Ele propôs analisar o esoterismo a partir de quatro dimensões fundamentais: crença, ritual, experiência religiosa e comunidade.<sup>43</sup> Em suas pesquisas sobre a ordem mágica *Dragon Rouge*, Granholm demonstrou que práticas iniciáticas, rituais participativos e a criação de comunidades imaginadas permitem que o esoterismo funcione como religião, ainda que sem as instituições tradicionais. Essa abordagem evidencia que o *Ocultismo* não é apenas discurso, mas também *forma de vida social*, com regras próprias de pertencimento, coesão e identidade.

Portanto, analisar o *Ocultismo* sociologicamente significa reconhecer que ele é um *terceiro espaço cultural*, distinto da religião institucional e da ciência normativa. Trata-se de um campo que sobrevive como *conhecimento rejeitado*, mas que também alimenta inovações artísticas, políticas e científicas. É um *laboratório de modernidade*, onde símbolos arcaicos são constantemente reinventados para enfrentar as crises de sentido contemporâneas.

Além dos autores citados anteriormente, três outros oferecem chaves importantes para o aprofundamento da análise. Frances A. Yates (1899–1981), em GIORDANO BRUNO AND THE HERMETIC TRADITION,<sup>44</sup> formulou a chamada *tese de Yates*, segundo a qual a tradição hermética teria desempenhado papel crucial no nascimento da ciência moderna. Sua leitura, ainda que criticada, inspirou sociólogos como Tiraykian a ver no esoterismo não apenas uma contracultura marginal, mas uma força estruturante da modernidade.

---

ampliaram sua visão *perenealista* aplicando-a ao cristianismo místico, ao sufismo e à arte sacra. Essa corrente distingue-se das formas populares do *Ocultismo* e da Nova Era por sua recusa de qualquer modernização espiritual — sustentando que a autêntica iniciação só é possível dentro de *tradições vivas* e hierarquicamente estruturadas. É nesse sentido que Mircea Eliade identifica, em OCCULTISM, WITCHCRAFT, AND CULTURAL FASHIONS, o *ocultismo tradicionalista guenoniano* como oposto à vertente otimista e sincrética do espiritualismo contemporâneo. Ver Mark Sedgwick. CONTRA O MUNDO MODERNO: O TRADICIONALISMO E A HISTÓRIA INTELECTUAL SECRETA DO SÉCULO XX. Trotzdem, 2020.

<sup>42</sup> Wouter J. Hanegraaff. NEW AGE RELIGION AND WESTERN CULTURE: ESOTERICISM IN THE MIRROR OF SECULAR THOUGHT. Brill, 1996, pp. 407–408. Para Hanegraaff o esoterismo moderno deve ser entendido como *conhecimento rejeitado*. O termo designa saberes e práticas que, a partir da modernidade, foram sistematicamente excluídos das esferas de legitimidade acadêmica e religiosa, sendo estigmatizados como superstição, irracionalidade ou ilusão. Essa rejeição não deriva de uma essência do *Ocultismo*, mas de um processo histórico de marginalização, no qual ciência e religião institucional se definiram por oposição ao *esotérico*. Assim, considerar o *Ocultismo* como *desvio irracional* significa, na prática, reproduzir os preconceitos seculares que o estigmatizaram. A proposta de Hanegraaff é tratá-lo como um fenômeno cultural contínuo, que atravessa a história ocidental em diferentes formas e períodos, negociando constantemente sua posição entre ciência e religião. Essa leitura permitiu à pesquisa acadêmica superar tanto a visão de Truzzi (o *Ocultismo* como *cesto de lixo intelectual*) quanto a de Webb (o *Ocultismo* como *mera fuga da razão*), situando o *Ocultismo* como elemento estrutural da cultura ocidental. Ver Wouter J. Hanegraaff. ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE. Cambridge University Press, 2012, pp. 2–4. Ver também Wouter J. Hanegraaff. *On the Construction of «Esoteric Traditions»*. Em Antoine Faivre & Wouter J. Hanegraaff (Eds.). WESTERN ESOTERICISM AND THE SCIENCE OF RELIGION. Peeters, 1998, pp. 11–61.

<sup>43</sup> Kenneth Granholm. *The Sociology of Esotericism*. Em Peter B. Clarke (ed.). THE OXFORD HANDBOOK OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION. Oxford University Press, 2008, pp. 783–800.

<sup>44</sup> University of Chicago Press, 1991.

A obra de Frances A. Yates marcou uma inflexão decisiva na historiografia do esoterismo. Ao propor que a tradição hermética — transmitida por textos atribuídos a Hermes Trismegisto e redescoberta no Renascimento — exerceu influência direta sobre o pensamento científico nascente, Yates deslocou a compreensão do hermetismo de um domínio marginal para o coração da cultura europeia. Para ela, figuras como Giordano Bruno (1548–1600), Marsilio Ficino (1433–1499) e Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) não eram precursores ingênuos de uma ciência empírica, mas filósofos que concebiam o Cosmos como um organismo vivo e divino, regido por correspondências e simpatias universais. Essa *prisca theologia*, longe de se opor à razão, teria fornecido o arcabouço simbólico e ontológico que permitiu o surgimento de uma visão unificada da natureza — visão que a ciência moderna, ao se fragmentar em especializações, acabaria por dissolver.

A tese de Yates — segundo a qual o hermetismo e o platonismo foram impulsos decisivos para a revolução científica — influenciou profundamente a forma como o esoterismo passou a ser lido a partir da década de 1970. Mesmo diante de críticas, como as de Brian Vickers (n. 1937)<sup>45</sup> e Paolo Rossi (1923-1012),<sup>46</sup> que acusaram Yates de superestimar a continuidade entre hermetismo e ciência moderna, sua hipótese abriu caminho para uma historiografia mais complexa e menos eurocêntrica, sensível às zonas de contato entre magia, religião e filosofia natural. Sociólogos como Edward Tiryakian retomaram essa perspectiva ao argumentar que o esoterismo constitui não um resíduo arcaico, mas uma matriz simbólica que moldou valores centrais da modernidade — o ideal de progresso espiritual, a experimentação controlada e a crença na perfectibilidade do homem. Assim, a tese de Yates inverteu a narrativa iluminista: o que a razão moderna tentou suprimir — o mundo animado e simbólico da magia — foi justamente o seu terreno de origem.

A partir desse eixo, estudiosos contemporâneos como Wouter J. Hanegraaff e Antoine Faivre ampliaram o legado de Yates, demonstrando que o *esoterismo ocidental* é inseparável da própria história do pensamento europeu. Hanegraaff, por exemplo, mostrou que o projeto iluminista, ao rejeitar o *conhecimento rejeitado*, criou o que chamou de *sombra da modernidade*: um campo subterrâneo de ideias, práticas e sensibilidades que continuou a influenciar a arte, a ciência e a política. Nesse sentido, a tese de Yates não apenas reposicionou o esoterismo no centro do discurso histórico, mas também preparou o terreno para sua abordagem sociológica — uma leitura que vê o oculto não como antítese da modernidade, mas como uma de suas condições de possibilidade.

A importância da tese de Yates ultrapassa o domínio historiográfico: ela oferece um modelo paradigmático para compreender fenômenos culturais híbridos, como a própria Quimbanda brasileira, onde o pensamento mágico e o científico coexistem em um mesmo horizonte simbólico. Assim como no Renascimento europeu, o saber oculto afro-diaspórico articula-se a uma visão de mundo unitária, na qual o Cosmos é vivo, os símbolos são operadores e a experiência espiritual é também conhecimento prático. Nesse sentido, o paralelo entre o humanismo mágico renascentista e o humanismo mágico da Quimbanda — ambos conciliando técnica e teologia, experimentação e revelação — confirma a intuição de Yates: as forças *herméticas* da história não desaparecem com o avanço da modernidade, mas se reinventam continuamente nas margens culturais, reencantando o mundo sob novas linguagens e geografias.

---

<sup>45</sup> Brian Vickers. OCCULT AND SCIENTIFIC MENTALITIES IN THE RENAISSANCE. Cambridge University Press, 1986.

<sup>46</sup> Paolo Rossi. CLAVIS UNIVERSALIS: ARTI E LOGICA DA LULLO A LEIBNIZ. Il Mulino, 2024.

Colin Campbell (n. 1940), em seu artigo clássico *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*,<sup>47</sup> introduziu o conceito de *cultic milieu*, i.e o ambiente cultural subterrâneo onde se encontram o *Ocultismo*, as novas seitas e espiritualidades alternativas. Essa noção complementa a visão de Jorgensen, ao mostrar que o *Ocultismo* não deve ser compreendido isoladamente, mas como parte de uma ecologia de saberes desviantes que alimentam uns aos outros e reciclam práticas e discursos à margem da cultura dominante.

O conceito de *cultic milieu* tornou-se um marco interpretativo na sociologia da religião e do esoterismo contemporâneo. Ao definir esse *meio cultural subterrâneo* como o espaço de circulação e recombinação de ideias rejeitadas, crenças heterodoxas e práticas marginais, Campbell descreve o ambiente onde o *Ocultismo* moderno floresce e se renova. Nesse meio, as fronteiras entre ciência, religião e magia se tornam porosas, permitindo que sistemas outrora inconciliáveis coexistam e se influenciem mutuamente. O *cultic milieu* é, portanto, o terreno simbólico onde se articulam o espiritualismo, o misticismo orientalizado, o *esoterismo ocidental* e as novas religiões alternativas — um ecossistema cultural em permanente mutação que sobrevive precisamente por sua capacidade de absorver e reinventar discursos marginalizados.

Ao contrário das interpretações que tratam o *Ocultismo* como um fenômeno isolado ou sectário, Campbell demonstrou que ele deve ser entendido como uma *rede de circulação cultural*, e não como um conjunto de doutrinas fixas. A ênfase recai sobre a mobilidade das ideias e sobre a permeabilidade entre campos que, sob o olhar institucional, aparecem dissociados. A partir dessa perspectiva, o esoterismo moderno não é um vestígio arcaico, mas uma resposta adaptativa às transformações sociais e epistemológicas da modernidade. O *cultic milieu* funciona como um reservatório simbólico onde saberes *rejeitados* (na formulação posterior de Wouter Hanegraaff) continuam disponíveis para reapropriações sucessivas — seja no espiritualismo da era vitoriana, nas contraculturas psicodélicas dos anos 1960, ou nas espiritualidades alternativas do Séc. XXI.

A teoria de Campbell também ilumina a relação entre o *Ocultismo* e os processos de *secularização*. Ao contrário do paradigma clássico de Max Weber, que descreve a modernidade como desencantamento do mundo, Campbell propõe uma leitura dialética: o mesmo processo que enfraquece as instituições religiosas tradicionais cria novas zonas de experimentação espiritual. O *cultic milieu* é, nesse sentido, o subproduto inevitável da secularização — um espaço de *reencantamento* fragmentário, descentralizado e autônomo, onde o indivíduo se torna o principal agente da experiência religiosa. A pluralidade do *Ocultismo* moderno, longe de ser sinal de dispersão, reflete essa busca por autenticidade e sentido em um mundo desencantado. O ocultista, o esotérico ou o buscador espiritual contemporâneo é, assim, um *herdeiro paradoxal da modernidade*, utilizando as ferramentas da racionalidade crítica e da subjetividade moderna para reconstruir o sagrado em novas formas.

Aplicado ao contexto brasileiro, o conceito de *cultic milieu* revela-se particularmente fecundo. A Quimbanda, em sua constituição híbrida e crioula, pode ser compreendida como parte de um meio cultural subterrâneo em que circulam tradições afro-diaspóricas, práticas mágicas europeias, religiosidades populares e discursos ocultistas modernos. Nessa perspectiva, o terreiro e a cidade se tornam laboratórios vivos do *cultic milieu*, onde saberes *marginais* são constantemente reciclados e adaptados. Assim como as ordens esotéricas do Séc. XIX, os terreiros de

<sup>47</sup> Em A SOCIOLOGICAL YEARBOOK OF RELIGION IN BRITAIN. SCM Press, 1972, pp. 119–136.

Quimbanda funcionam como espaços de resistência simbólica e de reinvenção espiritual frente ao racionalismo e ao moralismo dominante. A Quimbanda encarna, portanto, uma forma brasileira do *cultic milieu*: um campo de *reencantamento* mestiço, onde o saber oculto não sobrevive à margem da modernidade, mas a reconfigura a partir de suas próprias encruzilhadas culturais.

Já Christopher Partridge (n. 1961),<sup>48</sup> argumenta que o Ocidente contemporâneo não vive apenas um processo de secularização, mas também de *reencantamento*. Para ele, o *Ocultismo*, a *Nova Era* e as espiritualidades alternativas são expressões de uma *ocultura* difusa, presente na mídia, na música e na internet, que recoloca a imaginação esotérica no centro da cultura popular. Essa perspectiva atualiza o debate sobre o lugar social do *Ocultismo*, mostrando que, longe de desaparecer, ele se transforma continuamente em novas formas de religiosidade e estética.

A noção de *ocultura* amplia o alcance da sociologia do esoterismo ao demonstrar que as ideias e sensibilidades esotéricas não apenas sobrevivem nas margens, mas passam a estruturar o imaginário da cultura de massa. Em sua obra *THE RE-ENCHANTMENT OF THE WEST* de 2004, Partridge argumenta que a secularização moderna, longe de eliminar o sagrado, o dispersou em novas linguagens — cinematográficas, musicais, literárias e digitais — que reconfiguram a experiência do mistério em moldes pós-religiosos. Filmes de ficção científica, videoclipes, subculturas góticas, jogos e redes virtuais se tornam, assim, os novos templos simbólicos do *Ocultismo*, nos quais arquétipos mágicos, símbolos herméticos e temas gnósticos reaparecem sob roupagens contemporâneas. A *ocultura*, nesse sentido, é um campo difuso de *reencantamento* estético: uma espiritualidade sem igrejas, alimentada por imagens, sons e narrativas que reintroduzem o invisível no cotidiano.

Partridge mostra que esse processo de *reencantamento* cultural não é acidental, mas estrutural: ele corresponde ao deslocamento do sagrado do espaço institucional para o espaço da subjetividade e da experiência estética. A cultura popular torna-se o principal meio de circulação do imaginário esotérico — onde figuras como o mago, o alquimista, o vidente e o iniciado ressurgem como metáforas da autoexploração e da transcendência. Através da *ocultura*, o *Ocultismo* se infiltra nas formas de expressão artística e mediática do mundo globalizado, dissolvendo as fronteiras entre o religioso e o profano, o sagrado e o entretenimento. Essa contaminação simbólica revela uma nova etapa da história espiritual do Ocidente: a da espiritualidade pós-secular, na qual o mistério não é negado, mas reinventado sob a lógica do espetáculo e da circulação global de signos.

Esse fenômeno não deve ser visto como simples banalização do sagrado, mas como um retorno estético da imaginação esotérica — um modo de religiosidade fragmentada e híbrida que reflete as condições pós-modernas da cultura. Na música pop, no cinema ou nas artes visuais, o oculto funciona como linguagem de resistência ao desencantamento e ao materialismo, mas também como ferramenta de construção identitária e de experimentação simbólica. Bandas de rock psicodélico, artistas performáticos e coletivos de arte mágica, ao resgatar símbolos herméticos, alquímicos e demonológicos, criam pontes entre o esoterismo clássico e a cultura digital contemporânea. Desse modo, a *ocultura* é tanto produto quanto crítica da modernidade — uma resposta estética à perda de transcendência, na qual o esotérico se torna forma de arte e de autoconhecimento.

---

<sup>48</sup> Christopher Partridge. *THE RE-ENCHANTMENT OF THE WEST: ALTERNATIVE SPIRITUALITIES, SACRALIZATION, POPULAR CULTURE AND OCCULTURE*. 2 Vols. T & T Clark International, 2004–2005.

No Brasil, essa análise encontra ressonância direta em fenômenos como a popularização das tradições afro-brasileiras, da astrologia e das práticas mágicas em plataformas digitais. O imaginário da Quimbanda, por exemplo, tem encontrado na internet e nas artes visuais um novo espaço de expressão e de reinterpretação simbólica, inserindo-se plenamente na lógica da *ocultura*. A presença de Exus e Pombagiras em séries, canções e produções independentes exemplifica a difusão de uma espiritualidade estética e mestiça que, tal como descreve Partridge, reintegra o invisível ao cotidiano e transforma o espaço cultural em território mágico. Assim, a *ocultura* não é apenas um conceito sociológico: é também o nome de um novo ciclo de reencantamento do mundo, em que o esoterismo — sob formas múltiplas e crioulas — reassume seu papel de mediador entre arte, mito e poder espiritual.

A sociologia do *Ocultismo*, ainda em consolidação, revela que o *conhecimento rejeitado* não deve ser reduzido a um simples depósito de crenças arcaicas, mas compreendido como um *espaço dinâmico de produção cultural*. Do paradigma da *tradição hermética* formulado por Yates, passando pelo conceito de *cultic milieu* de Campbell e chegando à noção de *ocultura* de Partridge, torna-se evidente que o esoterismo permeia a modernidade como força subterrânea que continuamente ressurge em novos formatos. As análises de Truzzi, Tirayakian, Jorgensen, Webb, Eliade, Haneagraaff e Granholm mostram que o *Ocultismo* não apenas resiste às tentativas de marginalização, mas também influencia a arte, a ciência, a política e a cultura popular.

Assim, a sociologia do *Ocultismo* nos obriga a reconhecer que a modernidade não eliminou o *oculto*: ao contrário, o transformou em linguagem de contracultura, em recurso de inovação e em símbolo de resistência. O *Ocultismo*, longe de ser uma patologia social, é um *terceiro espaço cultural*, situado entre religião e ciência, mas distinto de ambas, operando como mediador entre crise e criação. É nesse lugar híbrido que se deve compreender também a Quimbanda: não como folclore ou superstição, mas como *Ocultismo* brasileiro, expressão singular de uma cultura esotérica crioula que sintetiza margens e centros, tradição e modernidade, exotérico e esotérico.

### SEÇÃO . III . A QUIMBANDA NO RENASCE DA MAGIA

A partir da análise histórica e sociológica desenvolvida nas seções anteriores, torna-se possível situar a Quimbanda no horizonte do *renascer da magia* e do *Ocultismo* moderno. O movimento que, no Séc. XIX, articulou Espiritualismo, magnetismo animal, teosofia e ordens iniciáticas europeias não permaneceu restrito ao Velho Mundo: seus ecos chegaram ao Brasil e se fundiram às tradições banto-ameríndias e à religiosidade popular das macumbas urbanas. O resultado não foi mera imitação, mas um processo criativo de *transculturação esotérica*, em que símbolos europeus e práticas africanas e indígenas se recombinaram, gerando uma tradição original.

Nesse sentido, a Quimbanda deve ser compreendida como um *produto do renascer da magia* no Sul global. A recepção das obras de Éliphas Lévi e Papus, bem como da literatura kardecista, coincidiu com a consolidação de cultos urbanos como as Macumbas carioca e paulista. A categoria de *luz astral*, os pactos com espíritos, as hierarquias infernais e as distinções entre alta e baixa magia foram reinterpretados em chave afro-brasileira, sendo traduzidos em práticas fetichistas com culto as almas deificadas da cultura afro-brasileira, neste caso, os Exus.

Do ponto de vista sociológico, a Quimbanda ocupa no Brasil a posição descrita por Wouter Hanegraaff como *conhecimento rejeitado*.<sup>49</sup> Longe de ser aceita pelas instituições religiosas ou científicas, ela foi estigmatizada como superstição ou crime, mas sobreviveu como contracultura espiritual. Essa marginalização não eliminou sua relevância: ao contrário, reforçou seu caráter de resistência, tornando-a um espaço alternativo de produção simbólica, comparável ao *cultic milieu* descrito por Colin Campbell, em que diferentes saberes desviantes circulam e se reforçam mutuamente.<sup>50</sup>

Ao mesmo tempo, a Quimbanda pode ser vista como parte da *cultura esotérica*, nos termos de Edward Tiryakian.<sup>51</sup> Ela se organiza em torno de iniciações, segredos, graus de conhecimento e práticas rituais que distinguem exotérico e esotérico. Mas, diferente de muitas ordens ocultistas europeias, sua inserção no contexto popular lhe deu uma base social ampla, permitindo que o esotérico fosse vivido não apenas como herança livre, mas como prática enraizada em comunidades urbanas marginalizadas — trabalhadores, negros, mestiços, mulheres.

Essa dimensão popular revela a especificidade da Quimbanda no *Ocultismo* moderno. Enquanto a *Auroa Dourada* ou a *Sociedade Teosófica* operavam em círculos eruditos, a Quimbanda floresceu nas periferias urbanas, articulando magia cerimonial europeia e vitalismo afro-americano. Trata-se de uma *democratização da cultura esotérica*, em que o acesso ao saber oculto não depende apenas da erudição, mas da iniciação ritual e da experiência prática. Essa diferença explica por que a Quimbanda deve ser reconhecida como uma das expressões mais originais do *renascer da magia* no Sul global.

Do ponto de vista filosófico, a Quimbanda também exemplifica o que Mircea Eliade chamou de *pluralidade de ocultismos*.<sup>52</sup> Há, em seu interior, tanto uma dimensão *popular*, voltada à resolução de problemas imediatos (cura, prosperidade, vingança), quanto uma dimensão *tradicionalista*, que vê na Quimbanda um caminho iniciático de transformação espiritual. Essa dualidade reflete a própria ambivalência do *Ocultismo* moderno: reação e criação, resistência e inovação, prática mágica e filosofia espiritual.

Na linha da sociologia de Granholm, podemos dizer que a Quimbanda constitui uma *forma de vida social*.<sup>53</sup> Ela cria comunidades imaginadas em torno de Exus e Pombagiras, organiza rituais de iniciação e gera experiências religiosas intensas, comparáveis às vividas em tradições ocultistas europeias. Mas sua especificidade está em enraizar essas práticas no tecido social brasileiro, incorporando elementos da música, da linguagem popular, do corpo e da performance. Aqui, a imaginação esotérica se mistura à cultura urbana, fazendo da Quimbanda não apenas religião ou magia, mas também estética e estilo de vida.

A *filosofia oculta* que permeia a Quimbanda — como diria Antoine Faivre, baseada em correspondências, natureza viva, imaginação e transmutação<sup>54</sup> — mostra que ela não está fora do *Ocultismo* moderno, mas no seu centro. A diferença é que,

<sup>49</sup> Wouter J. Hanegraaff. *ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE*. Cambridge University Press, 2012, pp. 2–4.

<sup>50</sup> Colin Campbell. *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*. Em Michael Hill (ed.). *A SOCIOLOGICAL YEARBOOK OF RELIGION IN BRITAIN*. SCM Press, 1972, pp. 119–136.

<sup>51</sup> Edward A. Tiryakian. *Toward the Sociology of Esoteric Culture*. Em *ON THE MARGIN OF THE VISIBLE: SOCIOLOGY, THE ESOTERIC, AND THE OCCULT*. John Wiley & Sons, 1974, pp. 257–280.

<sup>52</sup> Mircea Eliade. *OCULTISM, WITCHCRAFT, AND CULTURAL FASHIONS*. University of Chicago Press, 1976, pp. 48–67.

<sup>53</sup> Kenneth Granholm. *The Sociology of Esotericism*. Em Peter B. Clarke (ed.). *THE OXFORD HANDBOOK OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION*. Oxford University Press, 2008, pp. 783–800.

<sup>54</sup> Antoine Faivre. *ACCESS TO WESTERN ESOTERICISM*. State University of New York Press, 1994, pp. 10–15.

em vez de operar no espaço acadêmico ou burguês, a Quimbanda traduziu essas categorias em termos locais: correspondências tornaram-se relações entre Exus e ervas; natureza viva, a força dos rios e encruzilhadas; imaginação ativa, a mediação dos adeptos; e transmutação, a deificação do iniciado no corpo de Exu.

Assim, a Quimbanda deve ser reconhecida como uma *tradição crioula de Ocultismo*, forjada no cruzamento entre o *renascer da magia* europeu e a vitalidade afro-indígena brasileira. Ela ocupa no *Ocultismo* moderno uma posição de destaque, não por ser derivativa, mas por reinventar, em novas condições sociais, símbolos e práticas que remontam tanto ao hermeticismo renascentista quanto à *goêteia* ancestral.

Concluímos, portanto, que o *lugar* da Quimbanda no *renascer da magia* é o de *Ocultismo brasileiro por excelência*: síntese entre margem e centro, tradição e modernidade, religiosidade popular e *filosofia oculta*. Sua análise sociológica e filosófica mostra que ela não deve ser reduzida a folclore afro-brasileiro, mas reconhecida como parte da história global do *esoterismo ocidental*. Ao afirmar-se como espaço de resistência, reinvenção e iniciação, a Quimbanda demonstra que o *Ocultismo* não é apenas um fenômeno europeu, mas uma linguagem universal capaz de se recriar nos cruzamentos coloniais e pós-coloniais do Sul global.

## CONCLUSÃO A QUIMBANDA OCULTURA

A Quimbanda, em seu estágio contemporâneo, tornou-se um fenômeno estético, digital e imagético que ultrapassa o domínio do ritual e da oralidade para se inserir plenamente naquilo que Christopher Partridge chamou de *ocultura* — o campo simbólico em que a imaginação esotérica se hibridiza com os meios de comunicação, com a arte e com a cultura popular. No Brasil, esse processo se manifesta sobretudo nas redes sociais, especialmente no Instagram, onde sacerdotes, artistas e estudiosos constroem uma paisagem visual que reinventa os símbolos da Quimbanda para o olhar contemporâneo. A estética do terreiro, com suas velas, oferendas, crânios e cores saturadas, converte-se em linguagem visual e narrativa, articulando uma pedagogia do invisível. O algoritmo, ao reproduzir imagens de Exus, Pombagiras e assentamentos, transforma o feed digital em uma espécie de tronqueira imagética — um portal de acesso à experiência mágica mediada pela tela.

A cultura digital introduz, assim, uma nova iconografia da fé. A imagem deixa de ser mero registro do ritual para se tornar veículo da força (*àṣẹ*) e meio de transmissão de conhecimento esotérico. Nesse contexto, o *scroll* substitui o transe: o adepto interage com o sagrado através de dispositivos, performances e filtros. As fotografias ritualizadas, os vídeos de oferendas, as tipografias ornamentadas e os grafismos inspirados em pontos riscados compõem uma teurgia imagética que *re-encanta* a esfera pública. Essa é a *Quimbanda Ocultura*, que transforma a visualidade em invocação, e a performance digital em forma de liturgia. Não se trata de uma banalização do sagrado, mas de sua metamorfose: o poder ancestral do símbolo atravessa a interface tecnológica e cria novas condições para a presença espiritual no espaço virtual.

Do ponto de vista sociológico e mediático, esse fenômeno pode ser compreendido à luz dos estudos de David Morgan (n. 1957)<sup>55</sup> sobre visualidade religiosa, que propõem que a crença moderna se desloca da confissão verbal para o consumo e circulação de imagens. A Quimbanda, ao adaptar-se a essa dinâmica, mostra sua capacidade de habitar a cultura da imagem sem perder o sentido iniciático. O Instagram de um templo, com seus altares cuidadosamente compostos, funciona como um *altar expandido*, onde a estética, a devoção e o discurso acadêmico coexistem. A Quimbanda torna-se uma escola de estética mística que responde à economia da atenção com seus próprios recursos simbólicos — o brilho do ouro e do fogo, o vermelho e o preto como cores arquetípicas, a teatralidade dos corpos e das oferendas. O resultado é uma estética do encantamento que se afirma como contranarrativa diante da assepsia racionalista e da moralidade puritana.

Entretanto, essa transposição do sagrado para o digital não é neutra: ela reconfigura as relações entre segredo e exibição, tradição e inovação. O que antes era restrito à iniciação e à oralidade ritual, agora circula em forma de *stories*, *reels* e *posts* públicos. A *visibilidade do oculto* cria tensões entre o *ethos* do segredo e a lógica do compartilhamento. Mas, paradoxalmente, é justamente nesse espaço de exposição que o mistério se reafirma. A saturação imagética produz uma nova camada de ocultamento — uma *criptografia estética* — na qual o sentido profundo é acessível apenas àqueles que dominam o código simbólico do culto. A internet torna-se, assim, uma nova encruzilhada: um território liminar onde o sagrado se oculta mostrando-se, onde o segredo se preserva no excesso de imagens.

---

<sup>55</sup> David Morgan. VISUAL PIETY: A HISTORY AND THEORY OF POPULAR RELIGIOUS IMAGES. University of California Press, 1999. Obra fundadora da noção de *piedade visual*, este livro examina o papel das imagens religiosas populares (particularmente protestantes e católicas) na formação da identidade devocional norte-americana. Morgan argumenta que o ato de ver é um gesto religioso e que a imagem não é passiva: ela ensina o fiel a sentir, crer e agir. O livro inaugurou o diálogo entre estudos da religião e teoria da cultura visual. Ver também David Morgan. THE SACRED GAZE: RELIGIOUS VISUAL CULTURE IN THEORY AND PRACTICE. University of California Press, 2005. Nesta obra, Morgan expande sua teoria do olhar religioso e define a *visão sagrada* como o campo de interseção entre percepção, crença e poder. Ele mostra como imagens e rituais visuais — de ícones ortodoxos a propagandas religiosas — organizam sistemas de autoridade e experiência. O livro tornou-se referência obrigatória nos estudos de iconografia religiosa e visualidade devocional. Ver ainda David Morgan. THE EMBODIED EYE: RELIGIOUS VISUAL CULTURE AND THE SOCIAL LIFE OF FEELING. University of California Press, 2012. Aqui, Morgan propõe uma antropologia do olhar: ver é sentir. Através de casos que vão da arte cristã à cultura midiática contemporânea, ele argumenta que o corpo é mediador do sagrado. A fé, portanto, é uma prática encarnada, sustentada por gestos e afetos. O livro consolida a noção de uma *fenomenologia visual da religião*, influenciando autores como Birgit Meyer e Hans Belting. Finalmente, ver David Morgan. IMAGES AT WORK: THE MATERIAL CULTURE OF ENCHANTMENT. Oxford University Press, 2018. Este volume marca o amadurecimento de seu pensamento. Morgan analisa o poder performativo das imagens como agentes de encantamento no mundo contemporâneo. Ele introduz a noção de *materialidade encantada* para descrever como imagens religiosas, políticas e digitais atuam sobre os corpos e os afetos. É uma obra essencial para compreender a persistência do sagrado na cultura visual global.

A obra de David Morgan é fundamental para entender como o *sagrado se torna visível* e como as imagens produzem não apenas representação, mas presença e emoção. Sua teoria da *piedade visual* e do *olhar sagrado* transformou os estudos de religião, deslocando o foco das crenças abstratas para os regimes sensoriais e afetivos. Essa abordagem é particularmente fecunda para compreender fenômenos como a *Quimbanda Ocultura*, onde a imagem digital se torna veículo do sagrado, confirmado a tese de Morgan de que a fé é um ato estético e corporal, e que ver é, em última instância, uma forma de crer. Em sua última obra, THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS (University of North Carolina Press, 2021), Morgan apresenta uma introdução ao estudo material da religião, explorando objetos, imagens, sons e mídias como mediadores do divino. O livro oferece ferramentas metodológicas para analisar o papel das imagens e dos artefatos religiosos no contexto digital e globalizado.

No campo da antropologia da mídia, autores como Birgit Meyer (n. 1960)<sup>56</sup> e Charles Hirschkind (1963)<sup>57</sup> mostraram que o som, a imagem e o corpo constituem regimes de mediação religiosa. A Quimbanda nas redes sociais confirma essa tese: ela não se limita a representar o sagrado, mas o produz performativamente. A legenda de um post, um canto gravado em vídeo, ou o som de uma oferenda em combustão são formas de *presença mediada*, nas quais o digital atua como extensão do corpo ritual. O espaço virtual se torna extensão do terreiro. Desse modo, a *Quimbanda Oculta* é um fenômeno de *tecnomagia*: um entrelaçamento entre estética digital e operação simbólica, onde os meios se tornam instrumentos de invocação.<sup>58</sup>

Do ponto de vista filosófico e estético, essa presença da Quimbanda na cultura visual pode ser lida como um caso de *iconopoiese* — a criação de realidades espirituais por meio da imagem. A performance estética não apenas comunica o sagrado, mas o faz existir. Como nas antigas práticas teúrgicas descritas por Jâmblico (245-325) e Proclo (412-485), a imagem não é um simulacro, mas um corpo animado: um receptáculo que permite a descida da divindade. Nas redes, a mesma lógica se repete sob novas condições materiais. Um retrato digital de Exu Pantera Negra, iluminado por luz vermelha, não é apenas uma ilustração: é um veículo teléstico que produz efeito, desperta emoção e invoca presença. O imaginário da Quimbanda, ao infiltrarse na cultura da imagem, reintroduz na sociedade digital a experiência do numinoso — a presença sensível do mistério no cotidiano.

---

<sup>56</sup> Birgit Meyer. *AESTHETIC FORMATIONS: MEDIA, RELIGION, AND THE SENSES* (Ed.). Palgrave, 2010. Coletânea organizada por Meyer que reúne estudos sobre a dimensão estética e sensorial das religiões. O volume consolida sua noção de *formações estéticas* — os modos pelos quais práticas religiosas produzem estilos perceptivos e configuram a experiência do sagrado. Essa obra influenciou fortemente os estudos de religião visual e sonora em contextos afro-diaspóricos. Birgit Meyer é uma das mais influentes antropólogas da religião da atualidade e uma das fundadoras do campo da *antropologia da mediação religiosa*. Seu trabalho parte do contexto ganense (África Ocidental), onde estuda o cristianismo pentecostal, o uso ritual da mídia e a circulação de imagens e sons no contexto pós-colonial. Ela propõe que as religiões modernas devem ser analisadas não como sistemas de crença abstrata, mas como *ecologias sensoriais* — conjuntos de práticas, objetos, imagens, sons e afetos que mediam o contato com o divino. Essa perspectiva inspira o conceito de *religious mediation*, que conecta a estética à teologia e a materialidade à experiência espiritual.

Birgit Meyer transformou a antropologia da religião ao mostrar que o sagrado não se comunica apenas por palavras e crenças, mas por *formas sensoriais*: imagens, sons, corpos, performances. Sua abordagem é essencial para compreender fenômenos como a *Quimbanda Oculta*, em que o digital, o som e a imagem operam como mediadores espirituais. A estética, para Meyer, não é ornamento, mas ontologia — o modo como o sagrado se manifesta no sensível.

<sup>57</sup> Charles Hirschkind e Brian Larkin (Eds.). *MEDIA AND THE TRANSFORMATION OF RELIGION IN AFRICA*. Indiana University Press, 2014. Obra que analisa o impacto da mídia eletrônica nas religiões africanas e no Islã. O volume propõe a noção de *mediação religiosa* como eixo central para compreender as transformações do campo religioso no contexto pós-colonial. Charles Hirschkind é um dos principais antropólogos contemporâneos dedicados ao estudo da religião e da ética islâmica no contexto da mídia moderna. Sua contribuição teórica se concentra na ideia de que os meios técnicos — especialmente o som e a voz — moldam não apenas as formas de comunicação, mas também as práticas morais e espirituais. Sua pesquisa no Egito analisou o papel das gravações de sermões islâmicos e do rádio como meios de formação ética, propondo o conceito de *públicos da piedade*. Ele mostra que a modernidade não é apenas secularização, mas reconfiguração sensorial e afetiva da experiência religiosa.

A obra de Charles Hirschkind é crucial para compreender como a mediação sonora — vozes, gravações, sermões — produz formas de experiência religiosa e política. Sua teoria da *escuta ética* e dos *públicos da piedade* redefine a noção de religião como prática sensorial. Em diálogo com Birgit Meyer e David Morgan, Hirschkind contribui para o entendimento da *religião como regime sensorial*, no qual som e imagem são modos de presença e não meros suportes. Essa abordagem é especialmente relevante para a Quimbanda contemporânea, cuja difusão digital e musical realiza, na esfera afro-brasileira, o mesmo princípio: a fé como experiência estética e acústica, em que ouvir, ver e sentir são inseparáveis do ato de crer.

<sup>58</sup> Birgit Meyer, David Morgan e Charles Hirschkind constituem o núcleo teórico do que hoje se chama antropologia da mídia e da religião — o estudo das formas materiais, visuais e sonoras da experiência espiritual. Suas pesquisas revelam que o sagrado é inseparável da cultura sensorial que o sustenta. Essa trilogia conceitual fornece a base teórica para interpretar a *Quimbanda Oculta* como fenômeno estético e tecnológico: uma nova mediação do sagrado que, como na África e no Oriente Médio de Meyer e Hirschkind, reinscreve a presença espiritual nas tramas do corpo, da imagem e do som.

A *Quimbanda Ocultura* também deve ser compreendida como resistência simbólica. Ao ocupar os espaços midiáticos com sua estética noturna, com seus símbolos demonizados e sua teologia da encruzilhada, ela subverte o imaginário colonial-cristão e afirma uma cosmologia afro-crioula em meio à hegemonia da branquitude digital. A presença de Exu no feed pode ser considerada um gesto político e ontológico: ele perturba o algoritmo, introduz o ruído do terreiro no espaço higienizado da comunicação global. Essa insurgência estética realiza, em escala midiática, o que o ritual sempre fez no chão do templo — reordenar as forças e devolver ao mundo sua potência erótica, telúrica e sagrada. A *ocultura* se torna, assim, uma forma de *reenchantamento insurgente*: o retorno do Diabo como arquétipo libertador na paisagem digital brasileira.

A difusão da Quimbanda nas redes também deve ser vista sob o prisma das *economias espirituais* contemporâneas. Plataformas como Instagram, YouTube e TikTok transformam sacerdotes e estudiosos em produtores de conteúdo, e o sagrado em capital simbólico. Essa mercantilização não deve ser lida de modo simplistico como profanação, mas como nova forma de circulação do *àsé*. Assim como o padê alimenta Exu, o engajamento alimenta a visibilidade dos símbolos. Cada curtida é oferenda, cada compartilhamento é sopro que mantém acesa a chama do culto. A Quimbanda, ao adaptar-se a essa lógica, mostra seu poder de sincretismo radical — o mesmo que, no passado, integrou santos católicos, caboclos indígenas e demônios dos grimórios, agora integra hashtags, algoritmos e tendências.

Do ponto de vista teológico, essa migração da Quimbanda para a cultura digital representa uma etapa de expansão do que podemos chamar de *teurgia crioula*. As redes sociais funcionam como o novo campo de manifestação dos *daimones* do culto. O feed é o espaço intersticial onde as forças do Submundo e as consciências humanas se encontram. A cada postagem ritualizada, o magista contemporâneo renova o pacto ancestral entre carne, imagem e espírito. É nesse ponto que a *ocultura* deixa de ser mero fenômeno sociológico e se torna experiência mística: o digital não substitui o terreiro, mas o prolonga, permitindo que o poder do culto atue em novos planos de existência.

Sob a ótica da estética pós-secular, a *Quimbanda Ocultura* encarna o que o filósofo Charles Taylor (n. 1931)<sup>59</sup> chamou de *imaginário social do sagrado difuso*: uma

---

<sup>59</sup> Charles Taylor. SOURCES OF THE SELF: THE MAKING OF THE MODERN IDENTITY. Harvard University Press, 1992. Obra monumental em que Taylor reconstrói a genealogia da subjetividade moderna, desde a Antiguidade cristã até o humanismo secular. Ele demonstra como a identidade moderna se formou a partir da tensão entre transcendência e interioridade. A *virada para o interior*, inaugurada por Agostinho, é reinterpretada como o eixo do Self moderno — um eu que busca autenticidade e sentido em um mundo desencantado. Este livro é a base para suas reflexões posteriores sobre secularização e espiritualidade. Ver também Charles Taylor. A SECULAR AGE. Belknap Press, 2018. Seu trabalho mais influente e o mais citado nos debates sobre secularização. Taylor propõe uma nova narrativa da modernidade: não como declínio da fé, mas como transformação das *condições de crença*. A modernidade, argumenta ele, produziu uma pluralidade inédita de modos de experimentar o transcendente. Essa dispersão do sagrado define a era secular: uma época cheia de significados, onde o espiritual sobrevive sob novas formas — artísticas, existenciais, esotéricas. O livro foi decisivo para o surgimento dos estudos sobre *reenchantamento e espiritualidade pós-secular*.

Charles Taylor é um dos mais importantes filósofos contemporâneos, conhecido por sua análise das transformações espirituais e morais da modernidade. Seu pensamento está situado na confluência entre a fenomenologia, a hermenêutica e a teoria social, dialogando com Hegel, Merleau-Ponty, Weber e Charles Péguy. Ao longo de mais de seis décadas de produção, Taylor investigou como a experiência da transcendência — outrora central na vida ocidental — foi reconfigurada pela modernidade secular. Sua contribuição maior consiste em mostrar que a secularização não é a ausência do sagrado, mas a sua dispersão em novas formas de experiência humana — moral, estética e subjetiva. Com isso, ele reformula o debate sobre a secularidade: não como rejeição da religião, mas como multiplicação de modos de crer e de buscar sentido. Essa ideia — que ele chama de *imaginário social do sagrado difuso* — é essencial para compreender fenômenos espirituais híbridos e pós-institucionais,

religiosidade fragmentada que se manifesta em formas não eclesiásticas, híbridas e artísticas. Nesse imaginário, Exu e Pombagira tornam-se ícones de liberdade e desejo, símbolos de uma espiritualidade que celebra o corpo, o prazer e o poder criador da Terra. A Quimbanda digital não rompe com a tradição: ela a traduz em novos regimes de visibilidade. É o mesmo fogo do padê que agora queima em pixels, a mesma encruzilhada que se abre nas conexões de rede — um novo mapa de forças em que o sagrado se faz imagem e fluxo.<sup>60</sup>

A presença da Quimbanda na cultura digital também cria uma ponte com o debate sobre decolonialidade e estética negra. Ao ocupar o imaginário midiático com suas divindade, a Quimbanda reverte a lógica que durante séculos associou o negro ao demoníaco. O que antes era signo de exclusão torna-se signo de poder. Exu, outrora diabolizado, converte-se em ícone de emancipação simbólica, erotismo e conhecimento. Essa ressignificação estética, operada pelas mídias, é forma de resistência cultural: o demônio colonial é devolvido à sua origem como divindade ambígua e criadora. A *ocultura*, nesse contexto, é também uma pedagogia política do sagrado, uma arte de libertar o imaginário brasileiro de suas prisões morais e raciais.

Em termos de história do esoterismo, a presença da Quimbanda na Internet representa a fase mais recente daquilo que Antoine Faivre chamou de *transmutação imaginal*: o processo pelo qual o pensamento mágico se reinventa nas mutações culturais. Assim como o hermetismo renascentista se expandiu pela imprensa e o espiritismo pelo telégrafo, a Quimbanda se expande agora pela rede global. O meio técnico é apenas o novo veículo da mesma função espiritual — a mediação entre mundos. A cultura da imagem, longe de dissolver o mistério, o intensifica: quanto mais as imagens circulam, mais o imaginário coletivo se *reencanta*. E, nesse *reencantamento*, o Brasil emerge como o novo epicentro do *Ocultismo* mundial, com a Quimbanda como sua língua viva.

Por fim, essa seção *Quimbanda Ocultura*, nos leva a compreender que o destino do esoterismo no Séc. XXI é inseparável da estética e da tecnologia. A Quimbanda, ao inserir-se nesse circuito global de imagens, discursos e performances, reafirma sua natureza sincrética, criativa e insurgente. Ela demonstra que a magia não morreu — apenas mudou de corpo. Hoje, o corpo da magia é digital, sensorial e compartilhável; seu templo é a tela; seu sacerdote, o criador de conteúdo que invoca o sagrado com gestos, palavras e pixels. A *Quimbanda Ocultura* é, portanto, a continuação do *renascer da magia* em nova chave: um *reencantamento* afro-crioulo do mundo contemporâneo, no qual o Diabo sorri diante da câmera e o mistério dança sob a luz fria dos algoritmos.

Táta Nganga Kamuxinzela  
*Cova de Cipriano Feiticeiro*

---

como a *ocultura* contemporânea ou a Quimbanda na Internet, nas quais o encantamento persiste fora dos moldes tradicionais.

<sup>60</sup> Charles Taylor é o filósofo do *reencantamento*. Sua teoria do *imaginário social do sagrado difuso* permite compreender a modernidade não como o fim da fé, mas como sua metamorfose estética. Na chave da Quimbanda, sua filosofia descreve o mesmo processo que a teurgia crioula realiza: a reemergência do sagrado no corpo, na arte e na imagem.

