NGANGA

13 - Agosto 2025

Expediente

Arte de capa:
Lupe Vasconcelos

Direção:
Tata Nganga Kamuxinzela
Tata Nganga Zelawapanzu

Diagramação:
Everton Martins

Artes Internas:
Lupe Vasconcelos

Fotos:
Tata Nganga Kamuxinzela e Tata Nganga Zelawapanzu

Revisão:
Danyo Nascimento

Sumário

Editorial **4**

O Sagrado Diabo Guardião **8**

O Chamado dos Deuses Próprios: Jâmblico, Fortune & Lealdade a Ancestralidade **18**

Geometria do Diabo: Fundamentos, Pontos e Arquitetura Mágica da Quimbanda **28**

O Ochēma-Pneuma na Teurgia & na Cabalá Crioula **38**

Possessão Divina vs Incorporação Mediúnica **57**

O Altar na Quimbanda Come **66**

O Reino dos Mortos está em Toda Parte **72**

O Esoterismo Ocidental **77**

Cosmogonia da Quimbanda Nàgô **103**

A Corporificação de um Espírito no Mundo Material: Telestikē & Cabalá Crioula **129**

Quem está lá? Identidade dos Espíritos nas Imagens de Culto **137**

A Busca da Identidade Espiritual e Os Passos Iniciáticos **151**

O Trabalho Sacerdotal Dentro da Quimbanda Nàgô **153**

Editorial

Quimbanda & Ocultismo

Desde sua fundação em 2020, a ***Revista Nganga*** tem se dedicado a demonstrar, com base historiográfica e doutrinária, a influência determinante do *Ocultismo* na gênese, estruturação e sistematização do culto da Quimbanda no Brasil. Esse trabalho caminha deliberadamente na contramão das *mnemohistórias*[1] forjadas à sombra da recente polarização político-cultural, nas quais a Quimbanda tem sido convertida em veículo de agendas ideológicas que distorcem sua identidade original. Tal abordagem não apenas fere a integridade do culto como nega a tradição da família iniciática que sustenta esta revista — a *Cova de Cipriano Feiticeiro*, guardiã dos trocos *Nàgô*, *Mussurumin* e *Malê*. Já na ***Revista Nganga*** No. 8 (2023), denunciamos esse processo em *A Morte do Feiticeiro Branco na Quimbanda*, apontando os esforços contemporâneos de higienização simbólica promovidos por eugenistas africanistas que buscam suprimir o eurocentrismo do culto. Contudo, é precisamente este eurocentrismo que, desde a formulação do Chefe Império Maioral — a Trindade Infernal presidida pelo Diabo —, constitui o Norte Espiritual da Quimbanda e sua espinha dorsal como sistema de feitiçaria.

Nas edições anteriores, amparados por extensa bibliografia acadêmica, documental e tradicional, demonstramos de forma sistemática a conexão estrutural entre a Quimbanda e o *Ocultismo*, desmontando as *mnemohistórias* em voga e expondo a inconsistência de suas narrativas ideológicas. A verdade, por vezes ignorada por conveniência política, é elementar: a Quimbanda é feitiçaria — ou seja, a arte de mobilizar, condensar e direcionar energia por meio de suportes materiais. Para além de qualquer elucubração intelectual ou aparato teórico, sua essência reside neste fundamento operativo.

A presente edição da ***Revista Nganga*** permanece fiel ao nosso compromisso editorial. Em continuidade aos estudos desenvolvidos ao longo das publicações anteriores, reafirmamos — com ênfase redobrada — a conexão intrínseca entre a Quimbanda e o *Ocultismo*. Termos como *oculto*, *ocultismo*, *ciências ocultas*, *propriedades ocultas* e *filosofia oculta* têm origem no adjetivo latino *occultus*, que significa *escondido* ou *secreto*. De modo geral, o que distingue o *Ocultismo* como domínio da atividade humana é sua orientação para os aspectos velados da realidade — aqueles que escapam à percepção comum e que exigem técnicas, símbolos e ritos para sua revelação. Trata-se de um campo de saber que dialoga tanto com a ciência quanto com a religião, mas que não se confunde plenamente com nenhuma dessas esferas. Os textos reunidos nesta edição, assim como os publicados nos volumes anteriores, abordam o *Ocultismo* como uma forma específica de teoria e prática espiritual que adquiriu configuração distinta na França de meados do Séc. XIX, especialmente pelos escritos de Alphonse Louis Constant — o célebre Éliphas Lévi (1810–1875).[2] Posteriormente, esse saber estruturado encontrou sua principal forma organizacional no universo anglófono com a fundação da Ordem Hermética da Aurora Dourada,[3] no fi-

[1] O termo *mnemohistória* (do alemão mnemohistorie, conforme desenvolvido pelo egiptólogo Jan Assmann, n. 1938) refere-se a narrativas construídas não a partir de dados verificáveis segundo critérios históricos críticos, mas sim de memórias coletivas ou representações simbólicas do passado que moldam identidades e tradições. No campo do *Ocultismo*, das religiões e do *esoterismo ocidental*, mnemohistórias são frequentemente mobilizadas para legitimar linhagens iniciáticas, reescrever origens e fixar versões ideologicamente convenientes da história. Aplicado ao contexto da Quimbanda contemporânea, o termo descreve a tendência recente de construir uma imagem africanizada da Quimbanda, que ignora sua constituição moderna, sincrética e profundamente influenciada por elementos do *Ocultismo* europeu e da mestiçagem brasileira.

[2] Alphonse Louis Constant, que adotou o nome esotérico Éliphas Lévi, foi a figura central do chamado *renascer do ocultismo francês* no fim do Séc. XIX. Ex-seminarista e autor de formação católica, Lévi desenvolveu uma síntese própria entre esoterismo cristão, simbolismo cabalístico e filosofia hermeticista, reunindo influências de obras alquímicas, da tradição mágica renascentista e de autores como Cornelius Agrippa (1486-1535) e Paracelso (1493-1941). Sua obra inaugural, Dogma & Ritual de Alta Magia (1854–56), combinou teoria e prática mágicas em uma linguagem acessível ao público burguês europeu, conferindo ao *Ocultismo* uma forma moderna e sistemática. A originalidade de Lévi não está na criação de uma nova doutrina, mas na reinterpretação do esoterismo tradicional à luz dos anseios espirituais da modernidade. Segundo Hanegraaff (Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Brill, 2006, pp. 888), Lévi não apenas articulou um modelo teórico para as *ciências ocultas*, como também inspirou diretamente as organizações esotéricas posteriores, notadamente a Ordem Hermética da Aurora Dourada e, por meio desta, o esoterismo anglófono do Séc. XX. Como demonstrei na ***Revista Nganga*** No. 12, a importância de Levi na gênese e sistematização da Quimbanda como hoje a praticamos não pode ser negligenciada, sendo uma inspiração profunda para Aluízio Fontenelle (1913-1952) em sua síntese inicial do culto.

[3] *A Ordem Hermética da Aurora Dourada*, fundada na Inglaterra em 1888 por William Wynn Westcott (1848-1925), Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854-1918) e William Robert Woodman (1828-1891), foi uma sociedade iniciática dedicada ao estudo e à prática do *esoterismo ocidental*, combinando elementos de alquimia, cabalá, astrologia, magia cerimonial e tarot. Sua estrutura ritual e doutrinária exerceu enorme influência sobre

nal daquele mesmo século. As temáticas mobilizadas por esse fenômeno cultural coincidem amplamente com aquilo que hoje se denomina *esoterismo ocidental*,[4] abrangendo disciplinas como magia, alquimia, astrologia, tarot e suas respectivas ramificações e correspondências simbólicas. Embora seja teoricamente possível — ainda que metodologicamente árduo — separar os múltiplos fios que compõem a tradição ocultista e reduzi-la a uma unidade coerente, entendemos ser mais frutífero reconhecer a sobreposição temática e a fluidez categorial que definem sua riqueza. Uma das premissas centrais da ***Revista Nganga*** é justamente afirmar que o *Ocultismo* é um fenômeno multiforme, dinâmico e complexo — e que a Quimbanda, ao integrá-lo e ressignificá-lo em solo brasileiro, constitui uma autêntica tradição do *Ocultismo* mestiço e sul-americano.

Talvez o traço mais marcante da cosmovisão ocultista resida na centralidade do pensamento por analogia — ou pensamento correlativo — que organiza sua visão de mundo como uma vasta rede de simpatias, correspondências e relações simbólicas. Esse modo de pensamento busca apreender a realidade não por meio de causalidades lineares, mas por meio de ecos ocultos entre planos distintos do ser, onde o visível reflete o invisível e o microcosmo espelha o macrocosmo. No Ocidente, tal concepção foi sistematizada pelo platonismo médio e tardio, mas sua presença está longe de se restringir à cultura europeia: formas equivalentes de pensamento analógico são encontradas com igual profundidade nas tradições metafísicas da Índia, da China e em amplas zonas de suas influências civilizacionais. Trata-se, muito provavelmente, de uma tendência quase universal da consciência humana. No entanto, convém destacar que o pensamento por correspondência se manifesta sob múltiplas formas históricas, moldadas por suas respectivas condições sociais, religiosas e epistemológicas. A afirmação de sua natureza transcultural e duradoura, portanto, não implica a existência de uma essência fixa ou de uma forma estática, mas sim a persistência de um modelo simbólico de leitura do mundo que se reinventa a cada época.

Independentemente de suas pressuposições filosóficas ou metafísicas, os praticantes do *Ocultismo* tendem a fundamentar suas ações na lógica da analogia e da correspondência, estabelecendo nexos simbólicos entre atos físicos (como gestos rituais), palavras, imagens e os objetivos últimos de suas operações mágicas. Ao manipular cartas de tarot, por exemplo, enquanto concentra a mente sobre determinada questão, o ocultista interpreta os símbolos revelados como manifestações de um padrão oculto que conecta, por via de analogia, o estado interior do consulente, os arquétipos das cartas e as possibilidades do destino. Trata-se de um processo no qual a intuição e a imaginação desempenham papéis centrais — não como elementos arbitrários, mas como vias legítimas de conhecimento simbólico. Embora correntes como a astrologia, a alquimia e a magia cerimonial possuam aplicações práticas e objetivos utilitários, o *Ocultismo* se apresenta, em última instância, como uma *via sapiencial*: não apenas uma técnica de intervenção no mundo, mas uma cosmovisão integral que oferece uma explicação do real e um caminho rumo à realização espiritual. A busca por essa perfeição espiritual envolve a ideia de *gnōsis* — um saber absoluto, transformador e experiencial — que conduz à deificação da alma ou à reintegração com a fonte divina. Esse conhecimento salvífico, frequentemente velado por discursos de segredo, é compreendido como inefável e intransmissível pela linguagem ordinária. A aspiração gnóstica, contudo, não é uma invenção do *Ocultismo* moderno: desde a Antiguidade tardia, ela constitui o cerne do *esoterismo ocidental*. O filósofo renascentista Cornelius Agrippa

---

o *Ocultismo* moderno, especialmente após ser adaptada por figuras como Aleister Crowley (1875-1947) e Dion Fortune (1890-1946).
No Brasil, embora traduções e ecos de seus ensinamentos já circulassem anteriormente, sua influência maciça só se consolidou após a década de 1990, com o acesso ampliado a fontes internacionais e à internet, que favoreceram o surgimento de ordens e grupos de estudo alinhados com sua tradição no contexto do *Ocultismo* brasileiro. Isso é importante ressaltar porque a Aurora Dourada é representante da escola inglesa de magia. A Quimbanda em sua formação foi influenciada pela escola francesa de magia, devido a ampla presença e influência da cultura francesa no Brasil do fim do Séc. XIX e início do Séc. XX. Veja ***Revista Nganga***, No. 12.

[4] O termo *esoterismo ocidental* refere-se a um campo de saber historicamente situado no interior da cultura europeia e euro-americana, que se caracteriza por tradições, doutrinas e práticas espiritualistas consideradas esotéricas — i.e. reservadas a iniciados e não acessíveis à razão ou fé comuns. Segundo Wouter J. Hanegraaff (Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Brill, 2006, pp. xxli), trata-se de um *rótulo historiográfico* que engloba correntes como a alquimia, a astrologia, a magia cerimonial, o hermetismo, a cabala cristã, o rosacrucianismo, o mesmerismo, o *Ocultismo* moderno e a teosofia, todas unidas por uma epistemologia de correspondências, de mediação e de transmutação espiritual. Longe de representar uma unidade doutrinária, o *esoterismo ocidental* é melhor compreendido como uma constelação de saberes marginais, frequentemente posicionados em relação dialética com o racionalismo, o cientificismo e a ortodoxia religiosa dominante.

(1486–1535),[5] ao definir a magia, sustentava que as emanações da fonte divina permeavam todos os níveis da realidade, inclusive os mais densos — e, por conseguinte, que era possível traçar o caminho de volta à origem. A cartografia do mundo, portanto, não servia apenas à descrição das coisas, mas à orientação de uma jornada espiritual ascendente, na qual a magia se afirmava como o veículo operante dessa ascese.

O contexto cultural que moldou os escritos centrais de Éliphas Lévi foi marcado por um crescente sentimento de crise frente à autoridade da ciência normativa e sua pretensão de explicar todos os aspectos da existência humana. Em meio a essa atmosfera de desencanto, torna-se compreensível o impacto que Lévi exerceu ao propor que a magia *reúne numa só ciência aquilo que há de mais certo na filosofia e aquilo que é infalível e eterno na religião*.[6] Sua obra ofereceu uma alternativa simbólica e espiritual ao materialismo moderno, recuperando o imaginário do saber oculto com uma linguagem que conciliava tradição e romantismo. Embora seu apego pessoal ao catolicismo romano — historicamente hostil à magia — tenha introduzido ambivalências em sua abordagem, Lévi foi decisivo ao reencenar a magia como ciência sagrada e caminho de elevação espiritual. Não por acaso, abre sua História da Magia com o relato dos anjos caídos que, segundo o Livro de Enoch, ensinaram os segredos mágicos às mulheres mortais — um *mytheme* que aponta para a origem celestial do saber mágico, mas também para sua transgressão arquetípica. Foi ao consagrar a magia como ápice do conhecimento humano e expressão das mais altas aspirações do espírito que Lévi firmou sua influência e deu impulso ao que se convencionou chamar de o renascer da magia na França do fim do Séc. XIX. Embora o uso de Lévi como marco inaugural do *Ocultismo* moderno seja, em parte, uma construção retrospectiva — já que seu pensamento dependia de correntes anteriores, como o *mesmerismo e o magnetismo animal* —, é inegável que sua obra pavimentou o terreno para o esoterismo organizado que viria a se desenvolver no mundo anglófono. Foi ali, e não na França, que o *Ocultismo* ganharia projeção internacional, sobretudo por meio de figuras como Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) e a Sociedade Teosófica; a Ordem Hermética da Aurora Dourada; Aleister Crowley (1875–1947) e seu sistema thelêmico; e Gerald Gardner (1884–1964) com o renascimento da bruxaria moderna. As histórias detalhadas desses movimentos excedem o escopo desta edição; para nossos fins, basta delinear o pano de fundo que permitiu à Quimbanda dialogar com esse vasto universo do *Ocultismo* moderno.[7]

O panorama delineado até aqui constitui, por necessidade metodológica, um esboço simplificado da estrutura conceitual do *Ocultismo*, conforme aparece nos principais manuais e obras introdutórias sobre o tema. Partimos da hipótese editorial de que nossos leitores já possuem alguma familiaridade com esse repertório, tal como o expomos, e observamos que a maior parte da produção acadêmica sobre *esoterismo ocidental* permanece ancorada nesses mesmos fundamentos. No entanto, assim como outros estudiosos contemporâneos, reconhecemos que o *Ocultismo* excede largamente os limites de uma doutrina livresca ou de um *corpus* esotérico codificado: trata-se de um fenômeno cultural e social complexo, dinâmico e geograficamente difuso, cuja expressão se transforma conforme os contextos em que se enraíza. Por isso, consideramos essencial expandir o escopo analítico, adotando uma cartografia mais ampla e sensível às singularidades culturais do território em que nos situamos. Para além

[5] Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim foi um filósofo, médico, jurista e magista alemão do Renascimento, reconhecido como uma das figuras mais influentes da tradição ocultista europeia. Profundamente versado nas línguas clássicas e nos textos da Antiguidade, Agrippa sintetizou os saberes do hermetismo, da cabala cristã e do platonismo tardio em sua obra mais célebre, Três Livros de Filosofia Oculta (1531), onde defende a magia como a mais nobre das ciências e o ponto culminante do saber humano. Em sua concepção, o universo é estruturado por correspondências simbólicas entre os planos divino, celestial e terrestre, e a magia é o método pelo qual o homem pode reencontrar, por via espiritual e intelectual, sua unidade com a fonte divina. Sua visão de mundo foi decisiva para a formulação moderna do *Ocultismo*, influenciando diretamente autores como Giordano Bruno (1548-1600), Paracelso e, séculos depois, Éliphas Lévi e a Ordem Hermética da Aurora Dourada.

[6] Éliphas Lévi. História da Magia. Pensamento, 1996, pp. 18.

[7] Helena Petrovna Blavatsky foi uma ocultista russa e uma das fundadoras da Sociedade Teosófica (1875), cujo projeto visava reunir ciência, religião e filosofia sob uma perspectiva esotérica global, com forte influência das tradições orientais. Sua obra principal, A Doutrina Secreta (1888), é um compêndio sincrético que influenciou profundamente o *Ocultismo* moderno. Aleister Crowley, magista britânico, foi iniciado na Aurora Dourada e mais tarde fundou o sistema de *Thelema*, cuja Lei central — *Faz o que tu queres há de ser da Lei* — tornou-se um dos pilares do esoterismo do Séc. XX. Canalizador de O Livro da Lei, Crowley desenvolveu uma vasta literatura ritual, mágica e iniciática, consolidando-se como figura-chave do *Ocultismo* ocidental moderno. Gerald Gardner, por sua vez, é amplamente reconhecido como o responsável pela codificação da Wicca, a vertente mais conhecida da bruxaria moderna, que emergiu no contexto pós-teosófico britânico e incorporou elementos da magia cerimonial, do teosofismo e do paganismo reconstruído. Juntos, esses três nomes moldaram, cada um à sua maneira, os principais paradigmas do esoterismo anglófono contemporâneo.

dos paradigmas ocultistas franceses e britânicos — cuja importância histórica é inegável —, urge reconhecer a emergência de formas localizadas, mestiças e crioulas de *Ocultismo*, como é o caso brasileiro. A Quimbanda, nesse sentido, não é mera recepção periférica de modelos europeus: ela constitui, em si mesma, uma expressão original e autônoma do *Ocultismo* moderno, forjada na encruzilhada entre o esoterismo europeu, a religiosidade afro-diaspórica e o saber mágico indígena. Mesmo onde não há vínculo direto com escolas clássicas do *Ocultismo* ocidental, detectamos estruturas simbólicas, dispositivos rituais e princípios operativos que revelam afinidades profundas — mas sempre reinventadas à luz das condições históricas e espirituais do Brasil. É justamente nessas variações criativas, nascidas do encontro entre tradições distintas, que vemos o campo mais fértil de investigação. É sobre esse chão mestiço e ardente que a ***Revista Nganga*** No. 13 finca sua lâmina, reivindicando a Quimbanda como uma vertente legítima e enraizada de um *Ocultismo* brasileiro.

É importante deixar claro desde o início: não aderimos à ideia de um *ocultismo universal* — expressão vaga que, longe de esclarecer, tende a obscurecer a diversidade interna e a historicidade das tradições esotéricas. O *Ocultismo* é aqui compreendido como uma corrente particular dentro do campo mais amplo do *esoterismo ocidental*, cuja configuração moderna emerge a partir de dinâmicas sociais, culturais e intelectuais específicas. O *Ocultismo* se transforma ao ser transplantado, traduzido e reelaborado em novos contextos geográficos — i.e. como ele se reconfigura cultural, política e espiritualmente. Nesse sentido, nosso projeto se alinha a obras como The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern (2004), de Alex Owen; A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern (2004), de Corinna Treitel; Beyond the Enlightenment: Occultism and Politics in Modern France (2005), de David Harvey Allen; e Modern Occultism in Late Imperial Russia (2012), de Julia Mannherz; e finalmente Exu (1950), de Aluízio Fontenelle (1913-1952) — estudos que demonstram como o *Ocultismo* adquire formas diversas em contextos socioculturais distintos, ainda que conserve elementos estruturantes

oriundos do *Ocultismo* francês do Séc. XIX, especialmente aquele sistematizado por Éliphas Lévi. Essa variedade já havia sido intuída por Joscelyn Godwin, em The Theosophical Enlightenment (1996), ao propor uma distinção entre *ocultismo de esquerda* — predominante nos países anglófonos, de feição solar, fálica e anticristã — e *ocultismo de direita* — de predominância francesa, profundamente vinculado ao catolicismo e ao desejo de restauração de uma tradição universal supostamente rompida pela Revolução Francesa. Essa clivagem revela como o *Ocultismo* seguiu trajetórias divergentes nos mundos britânico e francês.

Mas o que dizer do *Ocultismo* em outros cenários — como a Itália, a Turquia, os Bálcãs, o Brasil? Que dizer de suas formas mestiças, sincréticas, periféricas ou subterrâneas? É justamente nesse terreno que a ***Revista Nganga*** finca sua posição editorial: investigar os modos como o *Ocultismo* se enraizou, se traduziu e se reconfigurou na experiência brasileira, especialmente na Quimbanda, onde os influxos europeus — teosóficos, mágicos e filosóficos — foram entrelaçados à herança africana e à religiosidade indígena, dando origem a um modelo próprio de saber oculto, simultaneamente local e transnacional. Através de uma arqueologia crítica da feitiçaria no Brasil, reafirmamos que o *Ocultismo*, longe de ser monopólio do Norte, floresceu também nos trópicos — e ali assumiu formas tão legítimas quanto distintas.

Táta Nganga Kamuxinzela,
Editor

O Sagrado Diabo Guardião

Seção . I .
A Função do Daimōn Pessoal na Quimbanda

Deve-se compreender que o termo *daimōn* poderia ser empregado para designar um poder divino, e não um deus pessoal. Assim, δαίμων seria o poder divino enquanto θεός seria o deus pessoal. Esse poder divino é entendido como uma espécie de poder sobrenatural e controlador que rege o destino, a sorte ou o acaso. Destarte, poder-se-ia usar intercambiavelmente a expressão κατὰ δαίμονα (de acordo com *daimōn*) ou τύχῃ (pela sorte ou por acaso). Em Aves, Aristófanes emprega *daimōn* com o mesmo sentido de sorte, acaso ou destino: σὺ δέ μοι κατὰ δαίμονα καὶ τινα συντυχίαν ἀγαθὴν ἥκεις ἐμοὶ σωτήρ (tu tens vindo a ser, pelo destino e por uma boa sorte, um salvador para mim). Note que o emprego de *daimōn* pressupõe um sentido de destino e de sorte juntamente com συντυχία (incidente, ocorrência, chance, acaso, acidente, feliz evento). A relação do *daimōn* com o destino não é algo sem propósito. Esse significado se fundamenta na ideia do *daimōn* como uma entidade ou poder que controla ou rege individualmente o destino de cada pessoa. O *daimōn* expressa a ideia de dar uma herdade, de lotear algo, de distribuir a fortuna ou a sorte.

No entanto, os gregos antigos também tinham uma concepção do *daimōn* como uma entidade personificada, ou seja, uma espécie de gênio do bem ou do mal que protegia uma família ou uma pessoa. No contexto dos cultos domésticos e municipais da Grécia Antiga, os *daimōnes* eram espíritos dos mortos, seres divinos ou divinizados, deidades, espíritos guardiões, gênios, e por extensão, guardiões do destino, divindades que exercem influências sobre o destino dos homens (representação do destino). Os *daimōnes* poderiam atuar ambiguamente, proporcionando o bem ou o mal de acordo com a devoção (ou de acordo com o destino) de alguém.[1]

Em preparação para a escrita de meu novo livro, Kalunga: Teurgia & Cabalá Crioula,[2] comecei a divulgar no meu canal do YouTube e em algumas postagens do site goēteia, a função que o *daimōn pessoal* possui na Quimbanda. De praxe, recebi perguntas sobre a natureza deste conhecimento na Quimbanda. Então é necessário primeiro esclarecer que não existe no corpo da Quimbanda qualquer referência ao *daimōn pessoal* como o compreendemos no platonismo tardio,[3] ou mesmo a sua reces-

[1] David Pessoa de Lira. *A Demonologia no Ambiente do Novo Testamento: Uma Análise Ideológico-Conceptual da Palavra daimōn no Corpus Hermeticum*. Protestantismo em Revista, v. 25, 2011, p 91.

[2] No prelo. O livro articulará, pela primeira vez de forma sistemática, o platonismo tardio, a teurgia hermética e os fundamentos de uma cabalá afro-diaspórica sincrética. Trata-se de uma obra de *Ocultismo* que aprofunda o conceito de *cabalá crioula* — já introduzido nos volumes anteriores da série Daemonium — como um sistema de magia e sabedoria oculta forjado a partir da síntese entre práticas africanas ctônicas, influências europeias esotéricas (como a alquimia e os grimórios) e saberes ameríndios ancestrais. O livro propõe ainda uma revisão e ampliação do ritual de Conhecimento & Conversação com o *daimōn pessoal*, estabelecendo pontes entre a teurgia de Jâmblico, o hermetismo alexandrino e os arcanos da feitiçaria brasileira.

[3] Por platonismo tardio me refiro ao *neoplatonismo*, termo

são moderna, o *Sagrado Anjo Guardião* derivado do platonismo cristão de O Livro da Magia Sagrada de Abramelin, o Mago,[4] que tanto influenciou a prática da magia no Ocidente contemporâneo.

Existem dois bordões que uso comumente: *a Quimbanda soma*, no sentido em que ela vitaliza a sua prática de magia, e *a Quimbanda aproveita o que você tem*, no sentido em que muito embora seja um sistema fechado e não tenha a necessidade de inserções externas, a Quimbanda pode aproveitar seu conhecimento prévio, seja na área da alquimia, da astrologia ou da magia cerimonial.[5] Todos os processos da alquimia estão presentes na feitiçaria da Quimbanda; qualquer conhecimento de alquimia vitalizará e potencializará estes processos alquímicos no exercício da magia na Quimbanda.[6] De igual modo, a Quimbanda possui noções astrológicas – para isso basta ver o Brasão Imperial de Maioral – e qualquer conhecimento de astrologia, o conhecimento dos tempos de poder, das lunações e seus reflexos cíclicos na Natureza ou a sinfonia cósmica dos astros, agregará potência no exercício da magia na Quimbanda.[7] Assim, o conhecimento acerca do *daimōn pessoal* que vem do platonismo teúrgico melhorará o entendimento acerca da deificação catabática da alma na Quimbanda e a superação do destino, a recepção das virtudes do Exu tutelar na alma e o próprio acesso ao mundo espiritual através de uma *visão daemônica do Cosmos*.[8] É o *daimōn*

que prefiro não utilizar. Hoje já existe certo consenso entre acadêmicos de que o termo é muito mal-empregado, e outras terminações como platonismo tardio ou platonismo teúrgico são bem melhores. Veja Gregory Shaw. Hellenic Tantra: The Theurgic Platonism of Iamblichus. Angelico Press, 2024.

[4] O Livro da Magia Sagrada de Abramelin, o Mago é um grimório atribuído ao rabino cabalista Abraham von Worms, supostamente escrito no Séc. XV, mas cuja forma mais conhecida deriva da tradução inglesa realizada por Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854-1918) em 1898. A obra foi fundamental na tradição mágica ocidental moderna, especialmente na doutrina da Thelema, por estabelecer como objetivo central da prática mística do *Conhecimento e Conversação com o Sagrado Anjo Guardião*. Embora contenha traços da cabalá prática judaico-alemã (especialmente da corrente conhecida como *Hekhalot*), sua estrutura é fortemente cristianizada e marcada por traços da magia renascentista e da mística germânica. Na tradição ocidental moderna, o *Sagrado Anjo Guardião* foi reinterpretado por Aleister Crowley (1875–1947) como o próprio Eu Superior, e no fim de sua vida, em uma entidade objetiva, convertendo o sistema de Abramelin em um rito central da prática thelêmica, especialmente a partir do Liber Samekh. Veja Fernando Liguori. Em Nome da Besta (Vol.), Clube de Autores, 2017; Corrente 93, Clube de Autores, 2017; Daemonium: Curso de Filosofia Oculta, Clube de Autores, 2019.

[5] A relação entre a Quimbanda e as *ciências ocultas* — tais como a astrologia, alquimia, cabalá e magia cerimonial — não é derivada de injunções externas ou sincretismos superficiais, mas resulta de uma convergência ontológica entre sistemas operativos voltados à manipulação dos éteres sublunares e à atuação dos mortos deificados. Como demonstrado em Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia (Clube de Autores, 2023) e Wanga: o Segredo do Diabo (Clube de Autores, 2024), a Quimbanda brasileira, embora baseada na cosmovisão banto e fundamentada na *cabalá crioula*, desenvolveu um sistema mágico plenamente autônomo e complexo, capaz de dialogar com os grimórios europeus e o hermetismo tradicional sem perder sua soberania espiritual. No Daemonium: a Quimbanda no Renascer da Magia (Clube de Autores, 2022), por exemplo, evidencia-se que a estrutura hierárquica dos Gangas ecoa diretamente os esquemas demonológicos da tradição salomônica, como no Grimorium Verum ou na Chave de Salomão. Assim, longe de uma apropriação acrítica, a Quimbanda assimila, metaboliza e reconfigura os saberes ocultistas com sua própria *gnōsis*, conforme o princípio afirmado acima: *a Quimbanda soma* e *a Quimbanda aproveita o que você tem*, pois já opera, por sua própria natureza, na lógica da goécia (grega antiga e salomônica), da necromancia e nigromancia, da magia demoníaca medieval e magia natural renascentista, sem depender delas para legitimar-se.

[6] Essa afirmação deve ser compreendida não como uma analogia superficial, mas como o reconhecimento de uma isomorfia operativa entre a tradição alquímica ocidental e os processos iniciáticos e rituais da Quimbanda. A feitiçaria tradicional brasileira está profundamente enraizada em uma lógica de transmutação da matéria vital – onde elementos vegetais, animais, minerais e espirituais sofrem purificações, dissoluções, combustões e sublimações análogas às operações clássicas da *Magnum Opus*. O exemplo do *omieró*, cujo preparo envolve a morte ritual da matéria vegetal e sua renascença como néctar encantado (*ambrosia*), revela que a Quimbanda realiza, em seus próprios termos, o processo de coobação alquímica, convertendo substância profana em veículo de poder espiritual. A *Pedra Filosofal* da Quimbanda não é metáfora, mas substância operativa: o produto final de uma operação mágica que, ao elevar o estado vibratório da matéria, a torna receptáculo do *àṣẹ*, princípio vital afro-diaspórico análogo à virtus alquímica. A alquimia, nesse contexto, é compreendida como *Arte Régia* porque rege a transmutação do feiticeiro tanto quanto de suas ferramentas. Para um verdadeiro *kimbanda*, todas as operações mágicas são operações alquímicas.

[7] A astrologia na Quimbanda não deve ser confundida com um sistema interpretativo ou adivinhatório nos moldes da astrologia ocidental moderna, mas sim compreendida como um saber oculto operativo que estrutura os ritmos, signos e correspondências simbólicas do trabalho com os Exus e Pombagiras. Em Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia (Clube de Autores, 2024), demonstro que o culto ao Chefe Império Maioral — cuja iconografia heráldica contém signos planetários, zodiacais e alquímicos — pressupõe uma astrologia prática implícita, centrada nas relações entre os ciclos lunares e os momentos de poder ritual. Os signos celestes funcionam como marcas do *àṣẹ* temporal, orientando a escolha dos dias propícios, das conjunções benéficas ou adversas, das portas entre os mundos. A noção de astrologia na Quimbanda, portanto, não opera por sistemas exógenos, mas emerge organicamente do culto: a lua sangrando no cemitério, Marte em dia de despacho, Mercúrio nas encruzilhadas. Todo feiticeiro atento ao tempo sabe que o céu comanda a terra, e os Exus sabem lê-lo.

[8] A expressão *visão daemônica do Cosmos* designa uma cosmovisão em que os fenômenos naturais, espirituais e psíquicos são mediados por *entidades daemônicas* — i.e. inteligências inter-

pessoal o agente capaz de fazer uma alma corporificada a ver e a se comunicar com os espíritos, a compreender e a reverenciar o Sagrado.

Aqueles que acompanham meu trabalho desde os primeiros volumes do Daemonium sabem que dediquei os últimos anos ao estudo e à comunicação ritual com o *daimōn pessoal*, cuja função espiritual constitui o eixo de uma teologia mágica profundamente enraizada no platonismo tardio e na hermenêutica dos mistérios. Essa busca culmina, agora, na formulação de uma doutrina operativa para a Quimbanda, onde a presença do *daimōn pessoal* revela-se como fundamento ontológico para a deificação da alma. Na feitiçaria ctônica da Quimbanda, tal processo não se limita à elevação extática, mas implica a descida e incorporação do poder divino no corpo e na vida. Sem o auxílio e a mediação do *daimōn* — esta consciência intersticial que vincula o destino à possibilidade da transcendência — o caminho de deificação permanece fechado. Assim, é pela arte mágica do conhecimento & conversação com o *daimōn* que se abre o portal para a transfiguração espiritual do *kimbanda* em Exu.

A partir dessas investigações, venho elaborando um capítulo para meu novo livro, Kalunga: Teurgia & Cabalá Crioula, dedicado à função do *daimōn pessoal* no platonismo teúrgico de Jâmblico (245–325 d.E.C.),[9] em diálogo com a tradição hermética e sua ressignificação na feitiçaria ctônica da Quimbanda. Nesse novo capítulo, pretendo também revisar e expandir o ritual para o conhecimento & conversação com o *daimōn pessoal* que publiquei originalmente no Daemonium: Curso de Filosofia Oculta (Clube de Autores, 2019), articulando tanto os procedimentos da teurgia platônica quanto os métodos próprios da *cabalá crioula*.[10] No presente ensaio, entretanto, ofereço apenas um compêndio introdutório sobre o papel do *daimōn pessoal* no contexto da Quimbanda. Para isso, tomamos como ponto de partida a doutrina de Jâmblico, e é por meio dele que traçamos a ponte que nos conduz ao Inferno sagrado da Quimbanda.

Este ensaio, porém, oferece apenas um esboço introdutório sobre a função espiritual do *daimōn* na Quimbanda. Para tanto, partimos da cosmologia de Jâmblico e, por

---

mediárias entre o mundo invisível e o sensível. No Daemonium: Curso de Filosofia Oculta (Clube de Autores, 2019), essa visão é estruturada como uma metafísica operativa da magia, onde o mundo não é compreendido por categorias morais (bem/mal), mas sim por potências, frequências e inteligências *daemônicas* que conectam a alma ao destino e ao mundo dos mortos. Essa perspectiva desloca o eixo religioso para uma compreensão mágica e metafísica do real, na qual a comunicação com os Exus e Pombagiras se dá por ressonância espiritual, por identificação vibratória e por *àṣẹ* compartilhado — sendo o *daimōn pessoal* o centro vivo dessa mediação. Trata-se de uma visão integral do mundo como um teatro animado de forças, no qual a alma só enxerga o Sagrado ao aprender a ver como os espíritos veem: *daemonicamente*.

[9] Jâmblico foi um filósofo platônico sírio nascido em Calcis, na Celessíria (atual Qinnasrin, Síria), discípulo de Porfírio (234-305 d.E.C.) e uma das figuras centrais no desenvolvimento do platonismo teúrgico tardio. Rompendo com certas reservas do mestre quanto à prática teúrgica, Jâmblico sistematizou uma teologia dos rituais mágicos como expressão legítima e necessária da união da alma com os deuses. Sua obra mais conhecida, De Mysteriis Aegyptiorum (ou simplesmente De Mysteriis), responde às críticas de Porfírio à teurgia e estabelece a distinção radical entre os níveis do divino, os modos de atuação espiritual e a hierarquia das entidades cósmicas — como deuses, daimones, heróis e almas. Para Jâmblico, o *daimōn pessoal* é o elo central entre a alma individual e o Cosmos, e seu culto é essencial ao processo de retorno (*epistrophê*) da alma à sua origem divina.
No contexto do *esoterismo ocidental* e do *Ocultismo* moderno, a influência de Jâmblico é duradoura e decisiva. Suas doutrinas foram retomadas pelos renascentistas hermeticistas como Ficino (1433-1499) e Pico della Mirandola (1463-1494), influenciando a tradição da teurgia cristã, os grimórios cerimoniais e, mais tarde, a teosofia ocidental e a magia da Aurora Dourada. Como observa Wouter J. Hanegraaff, Jâmblico representa a integração mais sofisticada entre filosofia platônica e religião prática, convertendo o ritual em epistemologia sagrada (Hermetic Spirituality, Cambridge, 2022, p. 90–92). Sua valorização da iniciação, dos ritos, dos nomes divinos e das correspondências como caminhos de elevação espiritual ressoa intensamente com a estrutura simbólica do *Ocultismo* moderno, tornando-o um dos pilares invisíveis da tradição esotérica do Ocidente.

[10] O conceito de *Cabalá Crioula*, cunhado por mim em 2016, designa um sistema esotérico miscigenado de feitiçaria ctônica e magia operativa, enraizado na experiência histórica e espiritual das diásporas afro-atlânticas. A expressão associa a noção tradicional de *kabbalah* — enquanto transmissão iniciática de saberes ocultos — a uma matriz crioula marcada pela fusão entre práticas africanas ancestrais (animistas, fetichistas, necromânticas), elementos da magia cerimonial europeia (grimórios, astrologia, alquimia) e cosmologias ameríndias (espíritos totêmicos e medicina vegetal). Na *Cabalá Crioula*, tais elementos não se justapõem arbitrariamente, mas se integram numa lógica operativa própria, onde o conhecimento é transmitido por linhagens espirituais, espíritos patronos (como Exu Cipriano Feiticeiro, *cf.* Wanga: o Segredo do Diabo, Clube de Autores, 2024) e experiências rituais diretas. Distante de qualquer vínculo com o judaísmo ou as tradições semitas, a *Cabalá Crioula* constitui um corpo mágico autônomo, comparável — em espírito e estrutura — à teurgia platônica de Jâmblico, ao tantrismo śaiva da Caxemira e à feitiçaria prática dos Papiros Mágicos Gregos. Trata-se de uma tradição de resistência e criação, forjada no fogo da alteridade e orientada para a deificação da alma por meio da prática mágica.

seu viés iniciático, avançamos até as margens do Inferno brasileiro.

> Se devo revelar-te a verdade sobre o teu *daimōn pessoal*, devo salientar que essa entidade não é transmitida apenas por meio de uma região celestial ou de um elemento do mundo visível. Na verdade, o *daimōn* é distribuído por todo o cosmos e em toda a diversidade de vida presente nele, bem como em todas as formas de corpo que servem como veículos para as almas que descem à geração. Cada parte de nós recebe um lote individual, atribuído com base em um princípio autorizador singular.
>
> Este *daimōn*, portanto, serve-nos de modelo mesmo antes das almas descerem à geração. Uma vez que uma alma tenha escolhido um *daimōn* como seu guia, ele imediatamente se posiciona sobre ela como o realizador dos vários níveis de vida da alma, e quando a alma desce ao corpo, ele a liga ao corpo, e supervisiona o ser vivo composto que surge dele, e regula pessoalmente as particularidades da vida da alma; e todos os nossos raciocínios nós seguimos graças aos primeiros princípios que ele nos comunica, e realizamos as ações que ele coloca em nossa mente. Esse *daimōn* continua a dirigir a vida dos homens até o ponto em que, mediante a teurgia sagrada, estabelecemos um deus como supervisor e líder da nossa alma; pois, nesse momento, ele ou se retira em deferência ao princípio superior, ou renuncia ao seu papel administrativo, ou se subordina de forma a contribuir em favor da direção da alma pelo deus, ou de alguma outra maneira passa a servi-lo como mestre.[11]

Essa passagem não apenas confirma a origem astral do *daimōn pessoal*, como também ilumina sua função essencial no processo de deificação da alma. Como desenvolvo em Kalunga: Teurgia & Cabalá Crioula, a abordagem teúrgica de Jâmblico em De Mysteriis é fundamentalmente hermética: sua concepção da arte hierática da teurgia se apoia em muitos dos princípios que encontramos no *Corpus* Hermeticum, sobretudo no que diz respeito à estrutura do Cosmos e à jornada da alma. Ao associar o *daimōn pessoal* à descida — ou queda — da alma no reino da geração (*genesis*), Jâmblico retoma o modelo hermético segundo o qual a alma, ao atravessar as esferas planetárias, adquire sucessivas vestes ou invólucros astrais. Esses envoltórios pneumáticos, que condicionam sua atuação no mundo sublunar, precisam ser posteriormente purificados no caminho ascendente (*anábasis*) através da prática da teurgia.

Em Jâmblico, o *daimōn pessoal* não é mera consequência das conjunções astrais fixadas na carta natal, mas a própria síntese da herança espiritual que a alma carrega do Cosmos enquanto totalidade viva. Sua origem é anterior ao nascimento terreno e representa uma condensação individualizada das influências cósmicas absorvidas pela alma ao longo de sua descida à geração. À medida que a alma se move pelas esferas planetárias, ela incorpora virtudes e paixões transmitidas pelos deuses astrais — não como adereços externos, mas como camadas ontológicas de seu próprio ser. O *daimōn pessoal* emerge, assim, como o operador dessa herança ancestral astral, concentrando nela as determinações do destino individual, ou *moira*,[12] que Jâmblico compreende como o *lote* espiritual que cada alma recebe ao ingressar na existência sublunar.

[11] Jâmblico. De Mysteriis. Livro IX, Verso 6. Polar, 2024, pp. 349-50.

[12] O termo *moira* (μοῖρα), na tradição grega arcaica, designava inicialmente a parte ou porção que cabe a cada ser vivo segundo a ordem do Cosmos — i.e. seu destino. Com o tempo, passou a indicar o próprio princípio do destino, governado pelas divindades chamadas *Moirai* (*Parcas* em latim), que regulavam o fio da vida de todos os seres. No contexto do platonismo tardio, especialmente em Jâmblico, *moira* é reinterpretada como o lote espiritual que a alma recebe ao descer ao mundo sublunar, constituindo-se como o conjunto de influências astrais, potenciais e desafios específicos que delineiam sua trajetória iniciática. O *daimōn pessoal*, nesse quadro, é o executor e administrador dessa *moira*, funcionando como intermediário entre as potências cósmicas e o sujeito encarnado, e orientando-o — se devidamente cultuado — em direção à *anábasis*, ou ascensão espiritual.

Essa compreensão ecoa diretamente as doutrinas herméticas sobre a descida do Homem ao mundo da geração, como vemos na leitura de Vinicius Pimentel:

> Tendo sido criado à imagem e semelhança do *Nous* Soberano, o Homem decide participar do processo criativo do cosmos sob a anuência de Poimandres, ele entra na esfera de criação, recebendo então o poder criativo, passa a receber parte do poder dos seus irmãos, os sete administradores para pôr em ação seu projeto. Estando dotado do poder criativo e do poder dos sete, o homem rompe a barreira da esfera criativa para em breve se projetar para fora do mundo celeste em direção ao mundo material. Esses poderes dados pelos sete governadores são tratados de diferentes formas ao longo da *Hermética*, tendo sobre os homens um efeito duplo, podendo serem descritos como sete vícios que aprisionam o homem na materialidade, como sete virtudes que permitem ao homem a subida ou como sete características essenciais a sobrevivência do homem material aqui no cosmos.[13]

Esse mesmo paradigma, segundo o professor David Pessoa de Lira, fundamenta a demonologia hermética:

> O astralismo influenciou as compreensões herméticas sobre a *heimarmenē* [o destino]. Os autores herméticos geralmente afirmavam que o homem adquiriu as sete paixões ou afeições da alma quando ele desceu até o nível ou o mundo sublunar, tomando cada paixão de cada um dos deuses astrais (dos astros). Outro exemplo sobre a influência do astralismo é a visão de que o Zodíaco gera ou produz doze tormentos de paixões. A demonologia hermética se fundamenta justamente nesse tipo impasse moral. Os daimones exercem a influência sobre os homens naquilo que corresponde às irracionalidades humanas e não na sua parte racional.[14]
>
> [...] Os daimones eram como agentes dos deuses astrais que se ligavam às pessoas na hora do nascimento. Ou seja, eles eram executores dos destinos estabelecidos pelos deuses astrais. Às vezes, eles se confundiam com o próprio destino estabelecido pelos astros. Os deuses astrais regiam o destino por meio dos daimones.[15]

O *daimōn pessoal*, portanto, não apenas conecta a alma à ordem divina, mas é também o transmissor das potências celestes que moldam o itinerário individual da alma no Cosmos — tanto como provação quanto como vocação.

Antes de tratar diretamente da função do *daimōn pessoal*, Jâmblico introduz uma premissa central herdada da tradição hermética: a natureza dupla do ser humano. Essa doutrina da duplicidade ontológica, amplamente exposta no *Corpus* Hermeticum, sustenta que o homem participa simultaneamente do mundo inteligível e do mundo gerado, sendo uma síntese de mortalidade e imortalidade, de matéria e espírito, de Cosmos e *Nous*. Como encontramos na passagem clássica:

> E por isso, entre todos os animais da terra, o homem é duplo: mortal pelo corpo, mas imortal pelo homem essencial. Pois, sendo imortal e tendo autoridade sobre todas as coisas, ele sofre as coisas mortais, sujeito a heimarmene. Elevando-se, pois, acima da harmonia, ele se tornou um servo harmonioso. E sendo andrógino, ele vem de um pai andrógino e, sem dormir, vem de um que não dorme.[16]

A partir dessa concepção, Jâmblico elabora sua doutrina das duas almas, alinhando o platonismo teúrgico à cosmologia hermética. Segundo ele, o ser humano é composto por duas almas distintas: uma que provém do Intelecto Supremo (*Nous*), participando diretamente do poder demiúrgico e sendo identificada como o *daimōn* noético; e outra que deriva das esferas astrais, responsável pela conexão com o mundo da geração — esta última é o que chamamos de *daimōn pessoal*. Como o autor afirma:

> Conforme esses escritos revelam [i.e. a *Hermética*], a essência humana manifesta-se por meio de duas almas distintas. De um lado, uma dessas almas origina-se do inteligível primordial e partilha do poder do Demiurgo; no entanto, a outra alma nos é conferida pela esfera dos corpos celestes, e nela reside a alma que vislumbra o Divino. Assim, a alma que nos é transmitida pelas

[13] Vinícius Pimentel Ferreira. *Doxografia hermética*. Edição do autor.

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

[15] Ibidem.

[16] *Corpus* Hermeticum, Livro I, Verso 15. Tradução de Vinícius Pimentel Ferreira. *Doxografia hermética*. Edição do autor.

> esferas celestiais e astrais adapta-se aos ciclos desses reinos; todavia, a que nos é proporcionada diretamente do Inteligível primordial transcende o ciclo da geração, possibilitando-nos alcançar a libertação do destino e a elevação aos deuses inteligíveis. Portanto, é por intermédio de uma alma como essa que a parte do ritual teúrgico associada à ascensão ao não-gerado atinge o seu propósito supremo.[17]

Essa doutrina estabelece que a alma superior, *noética*, é a centelha do *Nous* no homem, sendo a via de acesso à imortalidade e à teurgia libertadora; já a alma inferior — astral e passional — está sujeita ao ciclo da geração, ao movimento dos astros e à *heimarmenē*, i.e. o destino vinculado à encarnação. No *Corpus* Hermeticum,[18] essa alma inferior é ainda qualificada como o *daimōn vingador*, pois é ela quem vincula o ser humano às paixões e às consequências morais de suas ações. É a sua ligação com o corpo e com as forças telúricas que introduz a alma na esfera da necessidade e da fatalidade — elementos que apenas a via teúrgica pode transmutar.

O *daimōn pessoal*, segundo a doutrina teúrgica de Jâmblico, constitui o ponto de convergência entre as influências cósmicas e supracósmicas que moldam o destino singular de cada alma. Ele não é apenas o reflexo de forças astrais, mas o mediador inteligente da vida espiritual no mundo da geração, funcionando como o agente que administra o propósito divino da encarnação da alma. Ao escolher seu *daimōn* como guia antes da descida, a alma estabelece um vínculo irrevogável: o *daimōn* torna-se seu intérprete, vigia e orientador, ajustando sua atuação conforme o estado espiritual particular da alma no momento de sua imersão no plano material.

Jâmblico distingue três categorias de almas corporificadas, e é em função dessa classificação que se delineia a ação do *daimōn pessoal*: há aquelas almas puras que descem voluntariamente à geração para operar a salvação, purificação ou elevação do próprio mundo sublunar; há almas ainda vinculadas às paixões, que reencarnam para o exercício e aperfeiçoamento de sua disposição interior; e, por fim, há almas compelidas à descida como punição ou expiação. Nos dois primeiros casos, o *daimōn* atua como guia pedagógico, conduzindo a alma pela via da correção e da virtude; no primeiro, mais raro, como o de Sócrates ou Plotino (204–270 d.E.C.), ele apenas supervisiona o cumprimento do destino autoconferido. Em todos os casos, o *daimōn* é quem distribui o quinhão de destino — o lógos — de acordo com os influxos astrais que a alma acolheu ao atravessar as esferas planetárias, mas também é ele quem guarda a lembrança dos princípios inteligíveis que transcendem tais influências, permitindo que, mediante o exercício da teurgia, a alma possa se libertar dos grilhões de *heimarmenē* e retornar à sua fonte divina.

Em termos mais precisos, o *daimōn pessoal* atua como mediador entre a alma encarnada e o conjunto das realidades espirituais, tanto as inteligências urânicas e celestiais quanto os poderes ctonianos e telúricos. Essa mediação não se limita a uma ascensão espiritual aos princípios inteligíveis — como na *anábase* proposta por Jâmblico —, mas também se manifesta nos contextos catabáticos das tradições de feitiçaria, como ocorre na Quimbanda. Embora a teurgia jâmblica se oriente verticalmente para os deuses celestiais, a função do *daimōn pessoal* como ponte entre os mundos permanece essencial nos cultos ctônicos, onde o contato e o pacto com espíritos subterrâneos também exige um mediador ontológico entre os níveis da existência.

Esse princípio é claramente enunciado no Asclépio latino, onde a distinção entre deuses celestes e terrestres demonstra que o intercâmbio espiritual não se limita ao plano superior:

> E não penses, ó Asclépio, que os efeitos dos deuses terrenos são talvez vãos: os deuses celestiais habitam os mais altos céus, cada um cumprindo e guardando a ordem que recebeu; mas os nossos [i.e. as inteligências terrestres], por sua vez, cuidam individualmente de certas coisas, predizendo algu-

[17] Jâmblico. De Mysteriis. *Livro VIII, Verso 6*. Polar, 2024, pp. 338.

[18] *Corpus* Hermeticum, *Livro I, Versos 22-23*. Tradução de Vinícius Pimentel Ferreira. *Doxografia hermética*. Edição do autor.

> mas por meio de sortes e divinação, providenciando outras e ajudando de acordo com o necessário, como se fossem amigáveis por uma espécie de parentesco humano. Assim, os deuses celestiais dominam os seguidores da doutrina universal, enquanto os terrenos se ocupam de coisas particulares.[19]

A citação reforça o papel dos deuses telúricos como administradores do destino individual, função perfeitamente compatível com a descrição jâmblica do *daimōn* como distribuidor da *moira* da alma. Essa convergência entre a Hermética e a teurgia jâmblica permite compreender por que, mesmo em contextos afro-diaspóricos de feitiçaria ctoniana como a Quimbanda no Brasil, o *daimōn pessoal* permanece um operador central no trânsito entre os mundos, característica indelével da fórmula mágica universal do espírito tutelar.

O *daimōn pessoal*, tal como concebido no platonismo teúrgico, representa uma formulação filosófica e iniciática altamente refinada da antiga doutrina mágica do espírito tutelar — aquela mesma que venho desenvolvendo ao longo das edições do Daemonium como base universal para o entendimento da comunicação espiritual entre o homem e os espíritos. Sua função central como intermediário entre a alma e os mundos invisíveis — sejam eles celestes (urânicos) ou ctônicos — e seus habitantes, é o que o torna plenamente aplicável à prática da feitiçaria ctônica na Quimbanda. Nesse contexto, o *daimōn pessoal* é compreendido como o mediador interno e singular que permite ao *kimbanda* estabelecer comunhão com os Gangas do culto, espíritos que se manifestam nas esferas inferiores da criação (i.e. reino sub-lunar) e cujas potências só podem ser evocadas mediante um elo espiritual autêntico. Assim, a figura do *daimōn pessoal* não é apenas compatível com a estrutura mágica da Quimbanda — ela é condição ontológica para a efetividade da relação mágico-espiritual com os Gangas, pois realiza, à sua maneira, aquilo que a teurgia platônica intentava com os deuses: uma ponte entre a alma encarnada e os poderes invisíveis. Nesse sentido, o *daimōn pessoal* opera como uma racionalização iniciática da função tradicional do Exu tutelar, permitindo atualizar, dentro da linguagem filosófica, os fundamentos práticos da comunicação com o mundo dos espíritos.

A segunda parte da citação de Jâmblico sobre o *daimōn pessoal* remete diretamente ao processo de deificação da alma, pois é esse ente intermediário que constitui o elo substancial entre as almas encarnadas e os deuses inteligíveis. Segundo Jâmblico, é o *daimōn* que transmite à parte racional da alma (o logos) os princípios eternos do Intelecto (*nous*), funcionando como mediador teúrgico da iluminação. Isso confere ao *daimōn* um papel epistemológico de suma importância: ele é, para Jâmblico, a solução esotérica para o problema da origem dos primeiros princípios do pensamento — o que Aristóteles denominou *ta prōta*, e os estóicos identificaram como *prolēpseis*, ou preconcepções naturais. O *daimōn* é, nesse sentido, tanto o motor das escolhas humanas quanto o canal pelo qual a Inteligência Superior se traduz em razão. Essa doutrina encontra raízes no Timeu de Platão (427-348 a.E.C.), onde o *daimōn* divinamente designado incita a alma encarnada à sua vocação anabática por afinidade natural com o Cosmos, sendo descrita como uma *planta celeste*.[20] No entanto, deve-se distinguir entre o *nous* (ou *daimōn* noético) e o *daimōn pessoal*: enquanto o primeiro pertence ao mundo inteligível e eterno, é o segundo — o *daimōn pessoal* — quem realmente dirige a alma encarnada dentro do domínio da geração, como enfatizaram Jâmblico e Proclo (412-485 d.E.C.) em suas obras.

O papel central do *daimōn pessoal* como supervisor da alma corporificada consiste em orientar seus pensamentos e ações na direção dos *sunthēmata* — os sinais sagrados que revelam a presença dos deuses no Cosmos. Em De Mysteriis, Jâmblico atribui aos daimones a função primordial de princípios ordenadores que colaboram com a realização da providência divina. Essa função é especialmente perceptível no con-

[19] Asclépio *latino*, 38b. Tradução em Vinícius Pimentel Ferreira. *Doxografia hermética*. Edição do autor.

[20] Platão. Timeu, 90A.

texto da divinação. Enquanto a tradição platônica anterior compreendia os daimones como veículos da inspiração divina que emanava dos deuses e se comunicava às almas corporificadas, Jâmblico modifica essa estrutura ao reservar a divinação inspirada diretamente aos próprios deuses,[21]relegando aos daimones uma atuação mais evidente nos mecanismos da divinação indutiva[22] — i.e. aquela realizada por meio de sinais naturais ou de sua mediação espiritual. Ainda assim, mesmo dentro dessa hierarquia, o *daimōn pessoal* permanece como um elo essencial: é ele quem traduz os influxos divinos, conduzidos por sinais ou inspirações, à consciência da alma encarnada, funcionando como ponte viva entre o mundo inteligível e o mundo da geração.

Uma vez estabelecida a comunicação entre o mundo humano e o divino por meio da mediação do *daimōn pessoal*, este pode, em um determinado ponto da ascensão anímica, ceder seu ofício de guia espiritual ao deus particular que o rege. Proclo afirma que tanto a alma quanto seu *daimōn pessoal* se encontram ontologicamente subordinados às divindades celestiais das quais procedem, sendo estas responsáveis pela estruturação cósmica de suas naturezas e destinos. Quanto mais a alma se conforma com a essência de seu *daimōn*, mais intensamente ela participa das emanações espirituais que fluem da divindade patronal à qual ambos pertencem. Nesse processo de reconexão com sua origem divina, a alma pode deliberadamente escolher moldar sua vida conforme os princípios do deus que preside sua *seira* espiritual.[23]

> A mesma doutrina é atestada em Olimpiodoro, segundo que a alma que está de acordo com sua natureza essencial escolhe o modo de vida correspondente à série à qual pertence: a vida de um soldado se pertence à série de Ares, a vida de um advogado se pertence à série de Hermes e uma vida de médico ou vidente se está de acordo com a série solar de Apolo.[24]

Essa estrutura tem implicações decisivas para a prática mágica. Na teurgia, por exemplo, um *daimōn pessoal* vinculado à potência celeste de Vênus age como mediador entre a alma e essa esfera venusiana, fazendo com que o teurgo compartilhe — conforme a disposição de sua alma — ora das virtudes, ora das paixões associadas a essa influência astral. A alma, por sua vez, pode manifestar comportamentos e tendências marcadamente venusianas, transmitidas pela atuação de seu *daimōn pessoal*. Um feiticeiro sob essa regência será naturalmente inclinado ao magnetismo, à sedução, à lascívia, mas também à arte, à beleza e à harmonia. Transportando esse entendimento para o universo da Quimbanda, diríamos que tal indivíduo possuiria um forte *àṣẹ* para operações de magia amorosa — como amarrações, adoçamentos e seduções. No entanto, mais fundamental ainda: é o *daimōn pessoal* quem estabelece e sustenta, nos bastidores da alma, a ligação com o Exu tutelar do *kimbanda*. Após a iniciação, quando o fundamento do Exu é assentado, o *daimōn pessoal* é ritualmente subordinado ao Exu e passa a operar como canal e receptáculo de sua força. A partir desse pacto, é através do *daimōn* que o *kimbanda* passa

[21] Jâmblico. De Mysteriis. *Livro III, Verso 7*. Polar, 2024.

[22] Jâmblico. De Mysteriis. *Livro III, Verso 15*. Polar, 2024.

[23] O termo *seira* (σειρά), presente na filosofia teúrgica de Jâmblico, refere-se a uma cadeia divina à qual a alma está ontologicamente vinculada. Cada *seira* corresponde a uma série espiritual presidida por um deus específico, e todos os seres subordinados a esse deus – incluindo daimones, almas humanas e outras inteligências – compartilham uma natureza comum e funções correspondentes dentro da ordem cósmica. Tal estrutura hierárquica fundamenta a prática teúrgica: a ascensão espiritual (*anábase*) deve ocorrer dentro da *seira* própria, e qualquer tentativa de culto ou invocação a deuses de outras séries pode gerar desarmonia ou resultar em ineficácia mágica. Jâmblico rejeita o ecletismo religioso por considerá-lo desprovido de fundamentação ontológica e perigoso à alma.
Transposto ao contexto da Quimbanda afro-brasileira – especialmente em sua formulação contemporânea, o conceito de *seira* encontra paralelo na estrutura das linhas ancestrais mágicas e espirituais às quais o iniciado é ritualmente incorporado por meio de seu Exu ou Pombagira tutelar. O Exu, assentado ritualmente no mundo material, atua como senhor da *seira* do iniciado, assumindo o governo de seu destino e reorganizando, no processo iniciático, as potências de seu *daimōn pessoal*. Assim como no platonismo teúrgico o retorno ao divino se dá exclusivamente dentro da *seira* apropriada, também na Quimbanda a deificação da alma se efetiva apenas quando o praticante permanece fiel à linha espiritual viva que o acolheu. Essa analogia revela uma profunda convergência entre a teurgia platônica e a estrutura tradicional da Quimbanda, ambas assentadas sobre o princípio iniciático da filiação espiritual legítima.

[24] Akindynos Kaniamos. *The Personal Daimōn in Iamblichus' De Mysteriis: Astral Origins, Ritual and Divinization*.

a receber, como um cálice transbordante, a potência viva do Exu tutelar, que inunda seus caminhos, sua alma e sua feitiçaria.

A partir desse ponto, o *kimbanda* inicia sua jornada de deificação catabática — ou seja, uma ascensão pela via da descida às profundezas. Sua iniciação na Quimbanda o conduz até os portões do Inferno, e é a partir daí que seu Exu tutelar passa a guiá-lo pelas camadas abissais do Submundo, domínio do Chefe Império Maioral, o Diabo. O processo de deificação da alma na Quimbanda ocorre mediante a recepção progressiva da potência do Exu tutelar no âmago da alma do iniciado. Por isso se afirma que todo *kimbanda*, no curso pleno de sua trajetória mágica, se tornará um Exu — incorporando em sua linha de trabalho a natureza e o poder espiritual de seu próprio guia ancestral.

Ainda que o conceito de *daimōn pessoal* não apareça explicitamente nas tradições da Quimbanda, sua compreensão — especialmente à luz da teurgia platônica — enriquece substancialmente a prática mágica. Ele permite estruturar e aprofundar o entendimento do vínculo entre o *kimbanda* e seu Exu tutelar, tanto no que diz respeito ao processo iniciático de deificação da alma quanto na especialização prática nas diversas áreas de atuação da magia: como trabalhos de amor, saúde, vitória, justiça ou prosperidade material. Integrar essa chave de leitura ao universo da Quimbanda é lançar luz sobre seus fundamentos arquetípicos e espirituais mais profundos.

Seção . I I .
O sagrado Diabo Guardião

Chegamos agora a um ponto de inflexão doutrinária do qual não se pode retroceder — especialmente se nos dirigimos ao leitor ocultista que compreende a seriedade iniciática da doutrina do *daimōn pessoal*. É necessário reconhecer que, na estrutura da Quimbanda moderna, não há espaço — nem necessidade — para a figura tradicional do *Sagrado Anjo Guardião*, como foi concebida no *Ocultismo* cristão ou reinterpretada nas correntes modernas como Thelema a partir do *daimōn pessoal* do platonismo tardio. Isso, no entanto, não representa limitação alguma. O que importa é a função: e essa função permanece. Pois é esse espírito — o *daimōn pessoal* — que atua como elo oculto, operador mágico e mediador invisível entre o *kimbanda* e o seu Exu tutelar. Independentemente de o iniciado reconhecer ou não essa estrutura metafísica, a verdade operativa permanece: sem o *daimōn pessoal* não há comunhão verdadeira com a linhagem mágico-ancestral que rege seu destino.

Na Quimbanda, entretanto, o imaginário simbólico e a iconografia espiritual não se alinham aos paradigmas angelicais ou celestiais. Desde a formulação sistemática promovida por Aluízio Fontenelle (1913–1952), a Quimbanda assumiu integralmente uma estética infernal, demoníaca e diabólica. Dentro dessa tradição, falar de *anjos* é não apenas inadequado — por sua conotação cristã e moralista —, mas também anacrônico, quando inserido no corpo doutrinário da feitiçaria diabólica brasileira. É por isso que, na Quimbanda, o que em outras tradições poderia ser chamado de *anjo guardião*, aqui se revela como o *Sagrado Diabo Guardião*: uma instância da consciência espiritual que, por sua natureza ambígua e mediadora, conecta a alma do *kimbanda* ao Reino Infernal, traduzindo os desígnios do Exu tutelar em intuições,

impulsos e revelações. Trata-se, pois, de uma versão infernalizada da figura do espírito tutelar — fiel à cosmologia mágica da Quimbanda e plenamente compatível com a doutrina do *daimōn pessoal* enquanto operador iniciático do destino e da deificação.

A utilização da palavra anjo em expressões como *Sagrado Anjo Guardião* (S.A.G.) não deve ser interpretada segundo os significados historicamente estabelecidos pelo cristianismo, nem pelas concepções angélicas herdadas da Septuaginta ou das teologias patrísticas. Quando Aleister Crowley adota esse termo a partir do Livro da Magia Sagrada de Abramelin, não o faz com a intenção de manter o conceito de anjo enquanto entidade celeste, moralizada e submissa a um Deus transcendente. Ao contrário, como demonstrado no Daemonium: Curso de Filosofia Oculta, o S.A.G. em Thelema representa uma recessão moderna da fórmula mágica arcaica do *espírito tutelar*, cuja origem remonta ao *daimōn pessoal* do platonismo teúrgico. No universo de Thelema, anjo é sinônimo funcional de espírito intermediário, que pode ser descrito também como gênio, *daimōn*, espírito familiar, ajudante espiritual ou até mesmo diabo pessoal. O próprio Aiwass — identificado por Crowley como seu S.A.G. — não possui traços iconográficos ou teológicos compatíveis com um anjo no sentido cristão; trata-se, na verdade, de uma inteligência praeter-humana que pode ser classificado mais adequadamente como um *daimōn* teúrgico ou mesmo um Chefe Secreto, segundo as categorias da A∴A∴ (Astrum Argentum).

Na Quimbanda, portanto, onde o imaginário simbólico é infernal e a estrutura mágico-religiosa está centrada nos Exus e Pombagiras — espíritos ctonianos e de natureza ambígua —, a terminologia angelical não apenas se mostra anacrônica, mas doutrinariamente inadequada. A figura que, em outros sistemas, exerce o papel de espírito tutelar ou S.A.G., manifesta-se aqui como o *Sagrado Diabo Guardião*: um espírito de natureza intermediária, que conecta a alma do *kimbanda* ao seu Exu tutelar. Após a iniciação, esse *daimōn pessoal* é ritualmente subordinado ao Exu, assumindo funções operativas dentro da hierarquia infernal da Quimbanda. Assim, enquanto na teurgia platônica e hermética o *daimōn pessoal* é alinhado ao *nous* como expressão da Verdadeira Vontade, na Quimbanda ele é vinculado telurgicamente ao *àṣẹ* e ao destino mágico transmitido pelo Exu — realizando uma forma afro-brasileira da mesma fórmula mágica ancestral.

A partir das práticas rituais da *cabalá crioula* — i.e. a sistematização das tradições mágicas afro-brasileiras em diálogo com os fundamentos herméticos e teúrgicos da Antiguidade —, torna-se plenamente possível e operativamente eficaz o assentamento do *Sagrado Diabo Guardião*. Trata-se do espírito pessoal ou *daimōn*, alinhado e subordinado ritualmente à autoridade do Exu tutelar do *kimbanda*, segundo a doutrina da nova síntese da magia,[25] que integra elementos da magia cerimonial europeia e da feitiçaria afro-diaspórica nas Américas.

Esse assentamento não é meramente simbólico ou devocional, mas constitui uma materialização telúrica do vínculo espiritual entre o *kimbanda* e seu espírito tutelar intermediário. Através dessa operação, o *Sagrado Diabo Guardião* passa a habitar um ponto fixo, dotado de força (*àṣẹ*) e estrutura mágica, por meio do qual se estabelece um canal permanente de comunicação com os planos invisíveis. Ele se torna, assim, *o mensageiro pessoal do Exu*, operando como um espírito auxiliar no cumprimento da Vontade mágica do iniciado, ajudando-o a interpretar sinais, realizar encantamentos, e manter a disciplina do caminho catabático de deificação da alma. Essa prática consagra definitivamente o *daimōn pessoal* à hierarquia infernal da Quimbanda, realizando a integração entre o destino astrológico individual e o pacto telúrico com os Exus — i.e. uma teurgia encarnada nos termos da cultura afro-brasileira.

Táta Nganga Kamuxinzela

Cova de Cipriano Feiticeiro

[25] Veja ***Revista Nganga***, No. 10.

Táta Nganga Kimbanda Kamuxinzela

O Chamado dos Deuses Próprios:
Jâmblico, Fortune & Lealdade a Ancestralidade

Introdução

O tema da adoção de divindades de outras culturas tem sido debatido em diversas tradições esotéricas e filosóficas com intensa seriedade. Tanto Dion Fortune (1890-1946)[1] quanto Jâmblico (245-325 d.E.C.),[2] separados por séculos, expressaram reservas sobre o culto a deuses estranhos às tradições nas quais o praticante está inserido, argumentando não apenas a partir de uma perspectiva religiosa, mas também ontológica, ritual e espiritual. Para Jâmblico, no De Mysteriis, há uma clara advertência

Jâmblico (245-325 d.E.C.)

[1] Dion Fortune, nascida Violet Mary Firth, foi uma das mais influentes ocultistas britânicas do Séc. XX. Iniciada na Ordem da Aurora Dourada e fundadora da Fraternidade da Luz Interior, Fortune foi responsável por sistematizar o *esoterismo ocidental* a partir de uma perspectiva psicológica, mística e cabalística, profundamente enraizada na cultura europeia. Sua obra mais célebre, A Cabala Mística (1935), tornou-se um clássico da tradição ocultista, integrando a *qabalah hermética* aos princípios da psicologia arquetípica. Sua atuação foi determinante na popularização e renovação dos sistemas esotéricos europeus, sobretudo entre os anos 1930 e 1940.
Sua doutrina afirmava que todo sistema esotérico legítimo é inseparável da matriz cultural, arquetípica e ancestral do povo que o gerou. Em continuidade com o que foi explorado na ***Revista Nganga***, No. 12 — especialmente quanto à formação moderna do ocultismo europeu —, a obra de Fortune representa um momento de consolidação desse *esoterismo ocidental* como estrutura simbólica própria, distinta tanto do cristianismo normativo quanto dos sistemas orientais. Para ela, a alma ocidental só pode encontrar seu florescimento espiritual pleno dentro do solo simbólico do seu próprio inconsciente coletivo, mediado por tradições como o Hermetismo, a cabalá, a alquimia e os rituais dos Mistérios europeus. Sua crítica à apropriação de sistemas orientais fora de contexto é, portanto, uma defesa da fidelidade espiritual à geografia mística da alma.

[2] Jâmblico, filósofo platônico sírio e principal articulador da teurgia como prática espiritual, foi discípulo de Porfírio (234-305 d.E.C.) e herdeiro da tradição de Plotino (204-270 d.E.C.). Sua obra mais influente, De Mysteriis, sistematiza a teurgia como uma ciência sagrada baseada em rituais, símbolos e hierarquias espirituais, por meio da qual a alma pode reintegrar-se à ordem divina. Diferente de seus predecessores mais contemplativos, Jâmblico enfatizava a necessidade do rito, da tradição e dos vínculos culturais e ancestrais que ligam o homem aos deuses. Ele sustentava que cada povo possui seus próprios deuses, ritos e símbolos revelados, e que recorrer a divindades estrangeiras sem ligação iniciática compromete a eficácia espiritual e pode provocar dissonância ontológica.
Sua doutrina foi central para o desenvolvimento do *esoterismo ocidental* e do *teosofismo* tardo-antigo, influenciando autores renascentistas como Marsilio Ficino (1433-1499), e ocultistas modernos como Eliphas Lévi (1810-1875), Dion Fortune e Aleister Crowley (18975-1947). Como apontado na ***Revista Nganga***, No. 12, a tradição esotérica ocidental moderna não nasce do sincretismo desestruturado, mas da recepção e reinterpretação de um legado iniciático que remonta ao platonismo teúrgico, ao hermetismo alexandrino e à cabalá medieval. Nesse contexto, Jâmblico é compreendido não apenas como filósofo, mas como iniciador: o grande teurgo que estabeleceu os fundamentos metafísicos e rituais da relação entre homem, *daimōn* e deuses dentro de uma cosmologia hierárquica e ancestral.

sobre a inadequação de recorrer a deuses estrangeiros:

> É necessário adorar os deuses da própria nação, pois a afinidade natural e a disposição inata da alma estão em conformidade com as potências que presidem a sua geração.[3]

A recusa em cultuar divindades alheias se baseia na concepção teúrgica de que a alma encarna sob a regência de determinados deuses que governam suas *linhas ancestrais* e destino cósmico. Ao recorrer a divindades que não lhe são destinadas, o teurgo corre o risco de romper sua harmonia cósmica, deslocando-se de sua órbita espiritual e comprometendo os efeitos rituais e a união com o divino.

Essa posição ecoa no pensamento da ocultista Dion Fortune que, escrevendo em A Cabala Mística, também adverte contra a apropriação superficial de sistemas espirituais orientais. Ela afirma que:

> Não devemos importar religiões que não são nossas; seus rituais e símbolos não nos pertencem e não despertam as respostas arquetípicas latentes na alma ocidental.[4]

Para Fortune, os símbolos e rituais de uma tradição são chaves moldadas pela geografia espiritual, histórica e arquetípica do povo que os gerou. Ao tentar operá-los sem o devido *enraizamento*, o ocultista torna-se como um músico tocando um instrumento cujo idioma não conhece, produzindo ruído em vez de música. Gregory Shaw, em sua análise da obra de Jâmblico, reforça essa ideia ao afirmar que:

> A alma só pode ser elevada pelos deuses que presidem a sua linha ancestral; sem essa filiação divina, não há hierarquia, não há voz que ouça o chamado do sacerdote.[5]

O que está em jogo aqui é mais do que tradição – é uma ecologia espiritual onde o rompimento de vínculos sagrados implica em dissonância ontológica. A teurgia, portanto, exige uma fidelidade não cega, mas ritualística e ontológica à matriz cultural e ancestral da alma, reconhecendo que os deuses não são abstrações intercambiáveis, mas inteligências cósmicas acessadas e conectadas por pactos, nomes e símbolos à associados a ordem do Cosmos.

A tentativa de operar com divindades de outros panteões sem a devida iniciação e filiação pode gerar efeitos adversos: perda de orientação espiritual, dissociação arquetípica, esterilidade ritual e, em casos mais graves, uma fragmentação psíquica alimentada por potências que não reconhecem o operador como parte de sua economia simbólica. Essa visão não nega a existência e poder dos deuses estrangeiros, mas adverte que o sagrado não é neutro, e sua manipulação exige mais do que desejo: requer filiação, *linhas ancestrais* e compromisso com a ordem sagrada de sua própria alma. Assim, tanto Jâmblico quanto Fortune convergem em uma advertência sapiencial: é necessário florescer onde se está espiritualmente plantado – não por xenofobia esotérica, mas por fidelidade ao mistério que nos gerou.

Fortune argumenta que sistemas esotéricos não são apenas conjuntos arbitrários de símbolos e rituais, mas sim estruturas espirituais profundamente entrelaçadas com o inconsciente coletivo, o ethos e a configuração mística das civilizações nas quais se originaram. O *racial stock*, no vocabulário da época, deve ser entendido como uma referência ao imaginário cultural, e não como uma defesa de racismo biológico, ainda que hoje o termo exija uma leitura crítica.

Ela continua explicando que tradições orientais, como as do hinduísmo ou do budismo tibetano, foram moldadas dentro de estruturas simbólicas e éticas que diferem profundamente das tradições ocidentais, como o hermetismo, o cristianismo esotérico ou a magia cabalística. Nesse sentido, um ocidental que tenta praticar uma religião como o tantrismo ou o culto a Kālī, por

---

[3] Jâmblico. De Mysteriis, I:26. Society of Biblical Literature, 2003, pp. 33.

[4] Dion Fortune. A Cabala Mística. Pensamento, 2012, pp.42.

[5] Gregory Shaw. Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus. Angelico Press, 1995, pp. 162.

exemplo, sem uma imersão radical e legítima na cultura que os gerou, corre o risco de desfigurar a prática ou de gerar efeitos psíquicos desordenados por não estar *enraizado* naquele sistema. Ela diz:

> Esses sistemas orientais evoluíram por uma linha tão diferente daquela das escolas ocidentais que seu simbolismo e métodos podem representar um perigo real para uma mente ocidental não treinada em sua técnica.[6]

Portanto, para Fortune, é fundamental que o caminho espiritual respeite o campo simbólico, iniciático e místico próprio à tradição do praticante, sob risco de provocar, não a libertação, mas a fragmentação psíquica ou espiritual. Ela não nega a validade dos sistemas orientais – pelo contrário, reconhece seu poder –. mas insiste na necessidade de integração verdadeira e cuidadosa para que um sistema exótico funcione fora de seu solo natal.

Ancestralidade ocidental vs oriental

No desenvolvimento da distinção entre Oriente e Ocidente no contexto esotérico, a questão da geografia espiritual emerge como um ponto crucial. Dion Fortune, em sua obra As Ordens Esotéricas e seus Trabalhos, reconhece a existência de uma sabedoria oriental poderosa e legítima, mas adverte que ela pertence a uma estrutura iniciática distinta da ocidental. Em suas palavras:

> Cada sistema é perfeitamente adaptado ao tipo racial e cultural para o qual foi desenvolvido, e é imprudente tentar enxertar uma tradição exótica em um tronco racial diferente sem uma adaptação cuidadosa.[7]

[6] Dion Fortune. As Ordens Esotéricas e seus Trabalhos. Pensamento, 1997, pp. 23.

[7] Dion Fortune. As Ordens Esotéricas e seus Trabalhos. Pensamento, 1997, pp. 22. Essa citação reflete uma perspectiva comum nos círculos esotéricos do início do Séc. XX sobre a importância da compatibilidade entre o sistema espiritual e a herança cultural do praticante.

Dion Fortune (1890-1946)

A autora indica que sistemas espirituais não são apenas conjuntos de técnicas, mas expressões de uma psicologia coletiva, de um inconsciente racial e de uma geografia mágica.

Essa perspectiva é ecoada no platonismo teúrgico de Jâmblico. Em De Mysteriis, o filósofo sírio afirma que o culto aos deuses deve respeitar as disposições ancestrais e culturais do praticante. Ele escreve:

> Não é seguro alterar os ritos divinos recebidos dos deuses; nem é apropriado misturar costumes estrangeiros a eles.[8]

A justificação filosófica para isso se apoia em sua doutrina da *sustasis*, ou co-pertencimento entre o sacerdote, o rito e a divindade. Os deuses se manifestam em contextos culturais específicos e seus símbolos, nomes e rituais são teofanias adaptadas às características espirituais dos povos. Invocá-los fora desse contexto compromete a eficácia do contato teúrgico e desestrutura o elo entre símbolo e essência divina.

[8] Jâmblico. De Mysteriis, II:4. Society of Biblical Literature, 2003, pp. 81.

A distinção entre Oriente e Ocidente, nesse sentido, não é meramente geográfica, mas iniciática. Adorar Kālī, uma deusa da tradição hindu, exige um sistema de símbolos, linguagens rituais, *praxes* devocionais e cosmologia que pertencem a um corpo cultural específico e a um ethos ancestral moldado por séculos. Como adverte Fortune:

> Não se trata apenas de mudar um nome em um ritual. Você está lidando com um organismo espiritual completo e, a menos que esteja treinado em seus caminhos, corre o risco de desintegrar as forças envolvidas.[9]

Por outro lado, a adoção de divindades como Hécate por um praticante brasileiro, é plausível dentro dessa lógica, pois Hécate pertence ao panteão grego que, como demonstram diversos autores como Pierre Hadot (1922-2010)[10] em O que é Filosofia Antiga,[11] constitui a matriz espiritual da cultura ocidental. A tradição esotérica europeia moderna – do *teosofismo*[12] à magia cerimonial – construiu-se sobre esse legado greco-romano-judaico-cristão. Jâmblico compreendia Hécate, por exemplo, como uma das potências centrais da mediação entre o mundo sensível e o inteligível, e cultuá-la dentro dessa lógica implica uma continuidade e não uma ruptura de paradigmas.

Mas o que dizer dos deuses egípcios? Do ponto de vista grego antigo, o Egito era efetivamente considerado *oriental* em certa medida. No entanto, a relação entre o mundo grego e o egípcio foi marcada por uma intensa simbiose espiritual, como documenta Garth Fowden em The Egyptian Hermes,[13] especialmente no contexto do hermetismo alexandrino, onde Thoth-Hermes tornou-se um elo entre as duas culturas. Essa fusão produziu um *corpus* iniciático híbrido, e autores como Proclo (412-485 d.E.C.) no seu comentário ao Timeu de Platão (427-347 a.E.C.), se refere com reverência às doutrinas egípcias como parte da cadeia ininterrupta da sabedoria teúrgica. Neste caso, não se trata de importar deuses *estrangeiros*, mas de cultuar divindades que participaram ativamente da constituição da tradição esotérica ocidental através de um processo sincrético e histórico.

A inadequação, portanto, não reside em um xenofobismo mágico, mas na desconexão iniciática. Quando um praticante ocidental tenta integrar uma divindade de uma matriz iniciática estrangeira sem a devida formação, ele não apenas obtém resultados ineficazes, mas pode gerar desequilíbrios energéticos sérios. Como afirma Joscelyn Godwin:

> A experiência mística é moldada pelos símbolos e estruturas da cultura na qual está inserida. Uma mudança repentina de uma

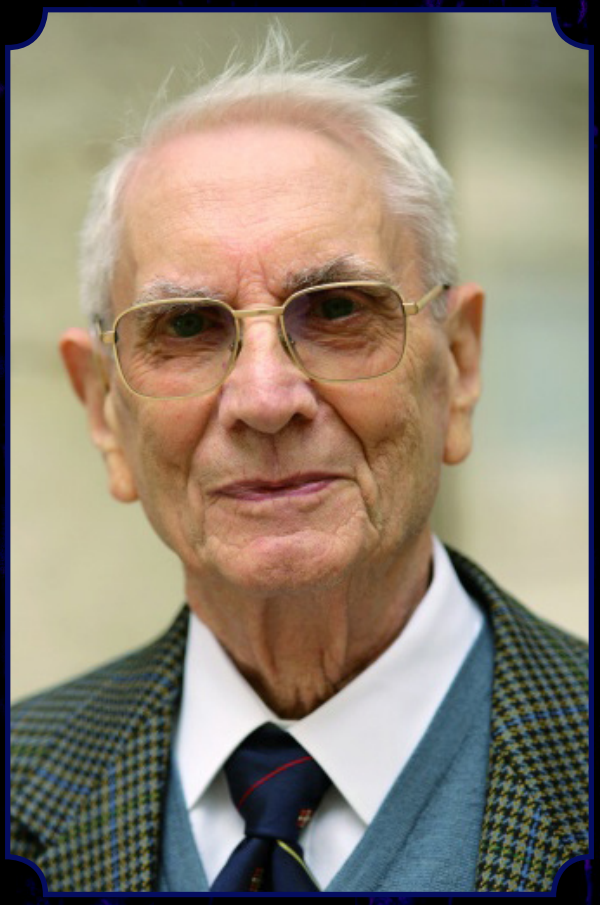
[9] Dion Fortune. A Cabala Mística. Pensamento, 2012, pp.46.

[10] Pierre Hadot foi um filósofo, filólogo e historiador do pensamento francês, amplamente reconhecido por seu trabalho sobre a filosofia antiga como modo de vida. Professor no Collège de France e diretor de estudos na École Pratique des Hautes Études, Hadot dedicou-se a recuperar a dimensão espiritual e prática da filosofia greco-romana, especialmente o estoicismo, o platonismo antigo e tardio, e o epicurismo. Sua obra mais influente, O que é Filosofia Antiga?, propõe que os sistemas filosóficos da Antiguidade não eram apenas doutrinas, mas escolas de vida, estruturadas em torno de exercícios espirituais voltados à transformação do ser. No contexto do *esoterismo ocidental*, Hadot ocupa um papel singular como ponte entre a erudição acadêmica e a dimensão iniciática da filosofia antiga. Ao destacar a centralidade de práticas contemplativas e rituais no pensamento de Plotino, Marco Aurélio (121-180 d.E.C.) ou Epicteto (50-135 d.E.C.), ele reabilita os fundamentos espirituais que foram assimilados mais tarde pela teurgia, pelo hermeticismo renascentista e pela tradição esotérica moderna. Sua leitura rigorosa e inspiradora dos clássicos reafirma que o Ocidente possui uma herança espiritual própria, enraizada na experiência filosófica como via de ascensão e integração com o divino.

[11] Edições Loyola, 2014, pp. 231.

[12] A diferença entre *teosofia* e *teosofismo* é fundamental tanto histórica quanto conceitualmente. A *teosofia*, em seu sentido tradicional, é uma corrente filosófico-mística de raízes antigas, presente no platonismo teúrgico, no hermetismo e na mística cristã, sendo compreendida como uma forma de sabedoria divina (*theos-sophia*), adquirida por meio de iluminação interior e contemplação direta do divino. Já o *teosofismo* é uma escola moderna de pensamento universalista surgida no Séc. XIX com a fundação da Sociedade Teosófica por Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) e outros, propondo um sincretismo entre doutrinas orientais, *esoterismo ocidental* e espiritualismo contemporâneo. Enquanto a *teosofia*, nas tradições antigas, busca uma união direta e experiencial com o divino através de práticas contemplativas e iniciáticas, o *teosofismo* estruturou-se como um movimento organizado com doutrina, mestres e textos próprios, sendo muitas vezes criticado por tentar universalizar símbolos e sistemas de origens diversas sem a devida contextualização iniciática ou antropológica. Assim, o *teosofismo* pode ser entendido como uma modernização e sistematização esotérica da ideia tradicional de *teosofia*, com ênfase em um ecumenismo espiritual, enquanto a *teosofia* antiga é uma via de *gnōsis* profundamente enraizada em linhas-ancestrais filosófico-religiosas específicas.

[13] Princeton University Press, 1993, pp. 58-75.



Pierre Hadot (1922-2010)

matriz para outra tende a causar desorientação psicológica e espiritual.[14]

Em suma, tanto Jâmblico quanto Dion Fortune defendem, a partir de distintas tradições esotéricas, que o culto deve respeitar a geografia espiritual do iniciado. Os deuses não são abstrações universais intercambiáveis, mas realidades espirituais encarnadas em formas culturais e simbólicas precisas. A prática espiritual eficaz e segura, portanto, depende do alinhamento entre a alma do praticante, os símbolos do culto e a linha ancestral espiritual que sustenta aquele trabalho.

O Chamado dos Deuses Ancestrais

A tradição esotérica ocidental sempre lidou com a tensão entre absorver influências externas e manter sua identidade espiritual. Desde o helenismo, com sua notória abertura ao sincretismo religioso, até os renascimentos mágico-filosóficos do Ocidente, vemos deuses sendo adotados, renomeados, fundidos. Contudo, esse sincretismo nunca foi arbitrário. Ele seguia princípios iniciáticos rigorosos, promovendo uma fusão simbólica que respeitava a integridade dos cultos e de suas forças espirituais.

Durante o período greco-romano, por exemplo, os deuses egípcios passaram a ser cultuados por romanos não como *exóticos*, mas como manifestações integradas a um universo espiritual expandido. Ísis tornou-se uma deusa universal, com templos em Roma e na Gália. Hórus foi sincretizado a Apolo. No entanto, esse processo ocorreu por meio da mediação cultural e ritualística do hermetismo alexandrino que, como lembra Peter Kingsley, era *uma forma de iniciação profundamente enraizada na prática da filosofia como caminho de morte e renascimento.*[15] O que possibilitava esse trânsito entre panteões era a presença de um corpo sacerdotal treinado, uma teologia compartilhada, e o que Jâmblico chamaria de *sunthēmata* – sinais e símbolos próprios que asseguravam a identidade mágica da divindade, mesmo sob nova roupagem.

Em contraste, o *esoterismo* contemporâneo, com as características típicas do pós-modernismo,[16] muitas vezes desprovido de *linhas ancestrais*, iniciação ou compreensão simbólica profunda, promove um ecletismo desestruturado, que colapsa as fronteiras espirituais e põe em risco tanto a saúde psíquica quanto a eficácia mágica dos praticantes. O problema não é meramente histórico, mas ontológico: ao invocar divindades com símbolos errôneos, sem o devido ritual e sem pertencimento à *seira* (série) ancestral,[17] o operador não apenas

[14] Joscelyn Godwin. The Theosophical Enlightenment. State University of New York Press, 1994, pp. 218

[15] Peter Kingsley. Nos Lugares Escuros da Sabedoria. Vozes, 2024, pp. 36.

[16] Veja próxima seção.

[17] A palavra *seira* refere-se a uma cadeia ou linha ancestral contínua que conecta todos os seres – dos deuses superiores às almas humanas – em uma ordem descendente hierárquica, mas também em uma cadeia de afinidade e emanação. Ele diz: *cada um de nós, seguindo a ordem da série divina, recebe um daimōn guardião de acordo com o deus regente da série à qual ele pertence.* (De

fracassa em estabelecer um contato genuíno, mas pode atrair forças incompatíveis, que o desestabilizam ou consomem. Dion Fortune observava esse fenômeno já em sua época. Em Preparação e o Trabalho do Iniciado, ela alerta:

> A verdadeira ameaça é que uma força será de fato contatada, mas qualificada de maneira errada, resultando em obsessão ou confusão psíquica.[18]

Ou seja, não se trata de duvidar da realidade espiritual dos deuses estrangeiros, mas de reconhecer que seus símbolos, palavras de poder, gestos rituais e até mesmo o formato do corpo do sacerdote estão profundamente enraizados em uma cultura e fisiologia específicas. A tentativa de fazer um *enxerto mágico* pode resultar em disfunção energética grave. Jâmblico reforça essa advertência ao afirmar que:

> Somente por meio dos sinais e ritos apropriados o divino pode estar presente, e estes são dados a cada povo de acordo com os deuses que presidem sobre eles.[19]

Os *sunthēmata* não são universais. São oferecidos pelos deuses a povos específicos, por meio de tradições vivas, oráculos, sonhos e revelações sacerdotais. Apropriá-los sem iniciação e sem conhecimento ritual é, nas palavras de Jâmblico, é uma ação *profana e estéril*.[20]

A confusão esotérica atual, em que um mesmo altar abriga Kālī, Odin, Exu e Buda, é mais sintoma de uma crise espiritual ocidental do que um sinal de avanço iniciático. Trata-se da perda do sentido de *linhas ancestrais*, da erosão das hierarquias espirituais e da desintegração das escolas de mistério. Como resume Wouter Hanegraaff:

> A mentalidade da Nova Era presume que todas as tradições espirituais apontam, em última instância, para a mesma fonte – mas esse universalismo frequentemente carece de fundamentação histórica ou precisão ritual.[21]

Mesmo o sincretismo nas religiões afro-diaspóricas – como o catolicismo e os *òrìṣà* ou os encantados brasileiros na Quimbanda – se deu não por eclecticismo esotérico, mas por adaptação estratégica em contextos de opressão colonial. Houve transferência de atributos sim, mas jamais abandono de fundamentos. Como ensina um adágio da *Quimbanda Nàgô*: *O Exu se manifesta no ferro, no barro e no sangue. Não há invocação sem fundamento*. O mesmo princípio se aplica à teurgia antiga: o deus só responde quando chamado por seus símbolos verdadeiros, por mãos consagradas, e por uma alma que lhe pertence por série e destino.

Portanto, cultuar Hécate – uma deusa ancestral do mundo greco-romano – pode fazer pleno sentido a um brasileiro descendente dessas *linhas ancestrais* ocidentais, pois o que importa não é a geografia atual, mas a herança ancestral que nos atravessa. Já invocar Kālī, sem passar por uma via iniciática tāntrika autêntica, pode ser não apenas ineficaz, mas perigoso. Como afirmou Fortune, *não devemos evocar leviana-*

Mysteriis, IX:5). No pensamento de Jâmblico, a realidade está organizada em ordens divinas (*taxeis*) compostas por seres semelhantes em natureza, que pertencem à mesma *seira*. Cada alma humana, antes de encarnar, pertence ontologicamente a uma dessas séries, sendo presidida por um deus. O *daimōn pessoal* é designado a partir dessa série: ele atua como intermediário entre o ser humano e o deus que governa sua linha ancestral. Nessa perspectiva infere-se que *seira* é: i. uma estrutura espiritual vertical de correspondência entre os planos: o inteligível, o noético, o psíquico e o material; ii. uma garantia que cada ser está conectado a um princípio superior de sua própria natureza; iii. define a vocação e o destino espiritual da alma; iv. exige, na prática teúrgica, que o teurgo siga os rituais e invocações ligados à sua própria *seira*, pois só assim há harmonia com o Cosmos e eficácia espiritual. Como Shaw diz: *Seirai são correntes do ser divino que ligam a alma à sua fonte divina. Cada alma nasce dentro de uma seira particular e, por meio da teurgia, retorna à sua origem dentro dessa cadeia.* Gregory Shaw. Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus. Angelico Press, 1995, pp. 135.
Assim, a ideia de *seira* nos protege contra o sincretismo desordenado: adorar um deus de outra *seira*, com a qual nossa alma não tem conexão ancestral, causa dissonância espiritual e pode ser ineficaz ou prejudicial – ideia que ecoa em Dion Fortune e nos fundamentos da magia iniciática ocidental.

[18] Dion Fortune. Preparação e Trabalho do Iniciado. Renovatio Livros, 2022, pp.38.

[19] Jâmblico. De Mysteriis, II:10. Society of Biblical Literature, 2003, pp. 89.

[20] Jâmblico. De Mysteriis, III:31. Society of Biblical Literature, 2003, pp. 140.

[21] Wouter Hanegraaff. New Age Religion and Western Culture. Brill, 1996, pp. 407.

mente aquilo que não estamos preparados para conter.[22]

Em tempos de globalização espiritual e de consumo esotérico via capitalismo tardio, o retorno à tradição – e à prudência iniciática — é o ato mais revolucionário. A alma só floresce onde suas raízes encontram o solo certo. E como falou Proclo: *Toda alma possui uma afinidade natural com uma ordem específica de seres divinos*.[23] Reconhecer essa afinidade é o primeiro passo no caminho da magia verdadeira, que não se dispersa, mas realiza.

Uma Crítica ao Esoterismo pós-moderno

O esoterismo pós-moderno caracteriza-se, em grande parte, por um ecletismo desprovido de estrutura, operando fora das balizas tradicionais que garantem coesão simbólica, coerência doutrinária e proteção espiritual. Diferente das tradições esotéricas clássicas – como a teurgia, a cabalá, o hermetismo alexandrino ou os cultos afro-diaspóricos tradicionais como a Quimbanda –, o esoterismo contemporâneo frequentemente abandona a ideia de *linhas ancestrais*, *iniciação* e *transmissão*. Essa ruptura com a cadeia da tradição leva ao que poderíamos chamar, nos termos de René Guénon (1886-1951),[24] de *pseudo-esoterismo*: um sistema que simula práticas espirituais sem tocar nas suas realidades metafísicas, reduzindo o esoterismo a ferramentas psicológicas, práticas de autoajuda ou experimentação estética.

Sob influência do pós-modernismo, que relativiza a verdade e rejeita metanarrativas, o esoterismo contemporâneo assume formas fragmentadas e descomprometidas, promovendo a ideia de que todos os símbolos são intercambiáveis, todas as divindades podem ser invocadas a qualquer tempo, e que qualquer indivíduo é, por si só, iniciado. Essa postura desconsidera que os símbolos não são neutros, mas veículos de potências específicas, codificados dentro de contextos culturais e cosmológicos definidos. Como ensina Jâmblico, *não é seguro alterar os ritos divinos recebidos dos deuses, nem é apropriado misturar-lhes costumes estrangeiros*,[25] pois cada rito é parte de um organismo espiritual integral e sagrado. Dion Fortune reforça essa mesma percepção ao afirmar que *não se trata apenas de mudar um nome num ritual. Está-se lidando com um organismo espiritual completo, e a menos que se esteja treinado em seus caminhos, corre-se o risco de desintegrar as forças envolvidas*.[26]

O esoterismo tradicional é, portanto, uma ciência espiritual rigorosa, com métodos, linguagens e graus. Ele é transmitido por iniciação, não apenas intelectual, mas sacramental, e estruturado por ritos, símbolos e formas arquetípicas que garantem sua eficácia e sua segurança. O esoterismo pós-moderno, ao dissolver essa estrutura, substitui a verticalidade iniciática pela horizontalidade do consumo espiritual, onde se escolhe livremente entre Yemojá e Ísis, Kālī e Hécate, como quem escolhe um item em uma prateleira. Essa miscigenação descontextualizada, longe de representar uma abertura espiritual, gera, na verdade, dissonância simbólica, contaminação ritual, e frequentemente, processos de fragmentação psíquica – pois não há contenção iniciática para as forças invocadas.

---

[22] Dion Fortune. A Cabala Mística. Pensamento, 2012, pp.58.

[23] Proclo. Os Elementos da Teologia. Odysseus, 2024, pp. 302.

[24] René Guénon foi um influente metafísico, esoterista e crítico da modernidade nascido em Blois, França, em 15 de novembro de 1886, e falecido no Cairo, Egito, em 7 de janeiro de 1951. Fundador da chamada escola perenialista, Guénon dedicou-se ao estudo das tradições espirituais do Oriente e do Ocidente, buscando recuperar os princípios metafísicos universais que, segundo ele, haviam sido perdidos no mundo moderno. Autor de obras fundamentais como Introdução ao Estudo das Doutrinas Hindus (1921), O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos (1945) e O Homem e seu Devir segundo o Vedānta (1925), Guénon sustentava que toda civilização legítima é fundada sobre um eixo espiritual tradicional. No final da vida, converteu-se ao Islã e adotou o nome Abd al-Wāḥid Yaḥyá, vivendo no Egito até sua morte, onde aprofundou-se na tradição sufista. Seu pensamento exerceu profunda influência em autores como Frithjof Schuon (1907-1998), Ananda Coomaraswamy (1877-1947) e Mircea Eliade (1907-1986).

[25] Jâmblico. De Mysteriis, II:11. Society of Biblical Literature, 2003, pp. 92.

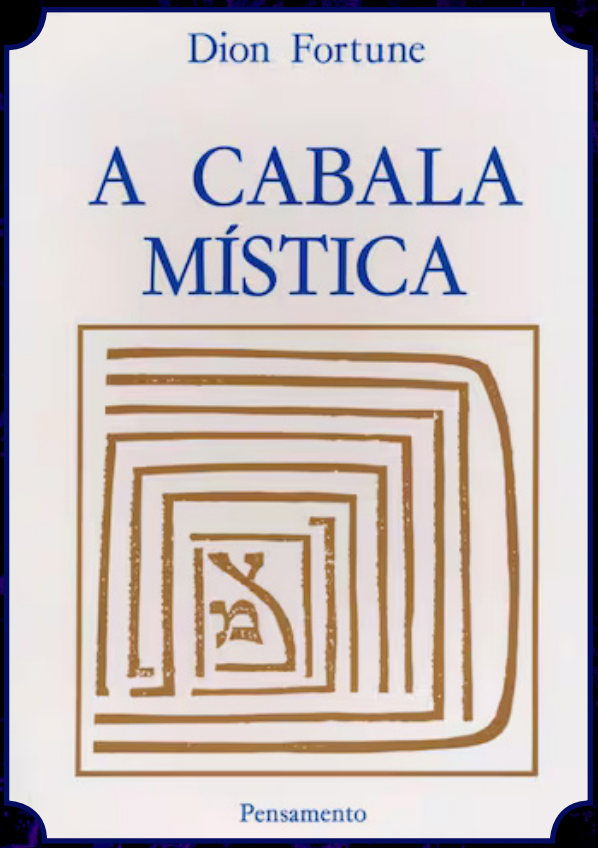
[26] Dion Fortune. A Cabala Mística. Pensamento, 2012, pp.42.

Mais ainda, o colapso das fronteiras espirituais impulsionado por esse esoterismo de mercado não apenas compromete a saúde mental e energética do praticante, mas esvazia o sentido mesmo de tradição, convertendo caminhos de sabedoria milenares em bricolagens superficiais. O saber tradicional entende que o caminho espiritual é orgânico e exige fidelidade ao seu ritmo, à sua matriz e às suas provas. A espiritualidade pós-moderna, por outro lado, crê que pode escolher o caminho sem ser escolhido por ele.

Deste modo, torna-se urgente revalorizar os princípios da Tradição: a iniciação legítima, o respeito às linhagens espirituais, a linguagem simbólica herdada e, sobretudo, o reconhecimento de que nem toda prática é segura, nem todo símbolo é intercambiável, e nem toda divindade responde fora de seu mundo. O esoterismo é, antes de tudo, uma arte sagrada. E como toda arte sagrada, exige disciplina, reverência e uma estrutura viva para que seu fogo não queime, mas ilumine.

Conclusão: o fio invisível da tradição

Nas sendas ocultas do espírito, os caminhos não se cruzam por acaso, e as forças invocadas não são indiferentes ao nome com que são chamadas. Cada tradição autêntica é um corpo vivo – feito de símbolos, mitos, rituais, liturgias e uma metafísica que a sustenta – no qual habita uma alma, uma presença, que só pode ser verdadeiramente contatada por aqueles iniciados nos seus ritmos internos. Tocar um símbolo sem conhecer o seu espírito é como profanar um templo em nome da curiosidade. Há sabedoria no limite, e há proteção na forma. Os deuses respondem quando chamados de acordo com seus nomes verdadeiros, seus sinais sagrados e suas alianças espirituais ancestrais. Cruzar culturas espirituais sem essa compreensão pode resultar não apenas em ineficácia mágica, mas em rompimento psíquico, desintegração da consciência e desequilíbrio energético – pois se move forças cujo habitat não é o nosso.



Como bem compreendiam Jâmblico e Dion Fortune, há uma ecologia espiritual que deve ser respeitada. E cada buscador, para se elevar com segurança, deve enraizar-se na sua terra invisível – aquela matriz iniciática onde o seu *daimōn pessoal* e sua alma encontram eco genuinamente ancestral. Misturar sem integração, invocar sem aliança, adorar sem saber a quem: eis os erros do esoterismo pós-moderno. Em contraste, a tradição verdadeira ensina que só floresce quem retorna às suas origens espirituais. E que todo culto digno começa com reverência, não com escolha.

Suplemento de Estudo: A Seira na Teurgia, na Quimbanda & na Cultura Yorùbá

No platonismo teúrgico, especialmente em Jâmblico, a *seira* (σειρά), ou *cadeia divina*, é uma linha ancestral ontológica que

liga todos os seres a um princípio divino específico. Cada alma pertence a uma *seira*, e dentro dela recebe seu *daimōn pessoal*, ou seja, um espírito-guia que, segundo o próprio Jâmblico, é *designado conforme o deus regente da seira à qual ela pertence*.[27] Esse princípio implica que a alma não é um ser genérico e isolado, mas sim parte de uma filiação espiritual precisa e hierárquica. É por essa razão que, para Jâmblico, cultuar um deus fora da própria *seira* é ineficaz ou até perigoso: há uma ordem espiritual objetiva, uma cosmologia iniciática que estrutura o acesso legítimo ao divino.

Transpondo essa compreensão para a Quimbanda, especialmente dentro da perspectiva da cabalá crioula ou de uma teurgia afro-brasileira, podemos dizer que cada iniciado é igualmente inserido em uma *seira*, que neste caso é marcada pelo vínculo iniciático com o seu Exu Tutelar – espírito ancestral divinizado, ligado a uma linha de força específica, seja ela dos Malandros, dos Caveiras, das Encruzilhadas etc. O assentamento do Exu na Quimbanda é mais que um altar: é o ponto material e ontológico que ancora a *seira* do kimbanda neste mundo. O *daimōn pessoal* do iniciado (compreendido como uma interface astral e anímica, conforme o platonismo e o hermetismo) é, após a iniciação, subordinado ao Exu tutelar – i.e. inserido de forma ritual em uma nova *seira* afro-brasileira, marcada por sua linha ancestral mágica e pelos pactos feitos no momento iniciático.

Assim como no platonismo teúrgico o retorno à origem divina só é possível dentro da própria *seira*, na Quimbanda não se ascende espiritualmente fora da linha do Exu e da Pombagira que regem o caminho do iniciado. O *daimōn pessoal* não é rejeitado, mas reconfigurado ritualmente para servir à força telúrica da Quimbanda.

Esse processo é uma ressignificação afro-brasileira do conceito de *seira*: a Quimbanda estabelece *linhas ancestrais* mágicas e espirituais estruturadas, que respeitam os princípios tradicionais da hierarquia espiritual – e que rejeitam o ecletismo mágico e espiritual típico da modernidade desritualizada. Assim como Jâmblico advertia contra a adoração de deuses estrangeiros à nossa linha ancestral, a Quimbanda se organiza por séries telúricas vivas, herdeiras de um sistema próprio de sacralidade, que exige iniciação, assentamento do espírito e permanência no corpo iniciático ao qual se pertence.

A Quimbanda, portanto, não opera no vácuo. Suas práticas, seus assentamentos *telésticos*[28] e suas mirongas só possuem eficácia plena quando ligadas a uma linha ancestral viva, uma corrente com tradição, autoridade e potência. É nesse ponto que a Quimbanda se mostra, ao mesmo tempo, tradicional e atual. Ela não é sincretismo caótico, mas expressão de uma linhagem precisa e de uma *seira* espiritual enraizada nos mistérios do Diabo, dos Exus e Pombagiras que compõem o Reino Infernal. Na Quimbanda é o Exu tutelar quem assume o comando do destino do iniciado, e toda a força do *daimōn pessoal* passa a ser regida por esse chefe de sua linha ancestral.

Portanto, integrar os conceitos de *seira* como *linhas ancestrais* a Quimbanda é mais do que um exercício comparativo: é uma forma de compreender como tradições esotéricas distintas partilham de um mesmo princípio iniciático. A alma não pode deificar-se fora de sua linha ancestral.

[27] Jâmblico. De Mysteriis, I:27. Society of Biblical Literature, 2003, pp. 39.

[28] Na Quimbanda, os assentamentos não são meros recipientes: são corpos vivos, animados ritualmente para conter a força mágica e divina dos espíritos Ganga. Chamá-los de *telésticos* é reconhecer que, assim como na antiga teurgia de Jâmblico, esses fundamentos são portais entre mundos, corpos sacralizados onde a potência espiritual se enraíza na matéria e se torna operativa. O kimbanda, como um verdadeiro teurgo afro-brasileiro, realiza a arte de encarnar o invisível no visível, transformando barro, ferro e sangue em tronos ctônicos, onde Exus e Pombagiras reinam com autoridade. Assim, cada assentamento é uma estrela caída na terra: um foco de poder, de destino e de transformação.
A palavra *teléstico* (do grego τελεστικός, *telestikós*) vem do verbo *telein*, que significa consagrar, realizar um rito, concluir algo sagrado ou levar algo a seu fim espiritual. No platonismo teúrgico, especialmente nos escritos de Jâmblico e seus sucessores como Proclo, um objeto *teléstico* é aquele que foi preparado ritualmente para se tornar um receptáculo de uma força divina ou espiritual – ou seja, animado por uma presença divina.
Um objeto *teléstico* (como uma estátua, imagem, pedra ou vaso) é *vivificado* ritualmente com o objetivo de servir como morada de uma divindade, inteligência espiritual ou *daimōn*, tornando-se então um ponto de contato concreto com o invisível.

Ainda, é plenamente possível e filosoficamente coerente associar a ideia de *egbé òrun* na cultura *yorùbá* à doutrina da *seira* (σειρά) no platonismo teúrgico de Jâmblico, especialmente quando se parte de uma perspectiva iniciática que reconhece estruturas ontológicas e hierárquicas ancestrais como fundamento do destino e da agência espiritual de cada alma.

A *seira*, conforme definida por Jâmblico, é uma *cadeia divina* à qual a alma pertence desde sua origem inteligível e que estrutura sua relação com os deuses, os rituais legítimos e os símbolos operativos. A alma nasce dentro de uma linhagem espiritual específica, recebendo um *daimōn pessoal* conforme o deus regente de sua *seira*, e toda sua ascensão depende da fidelidade a essa linha divina.

Analogamente, o *egbé òrun* é compreendido, dentro da cultura *yorùbá*, como uma *comunidade celeste*, *sociedade espiritual* ou *família ancestral* à qual a alma pertence antes de nascer no *àiyé* (mundo visível). Essa sociedade ancestral determina, em parte, o destino individual (*ayànmó*) e continua acompanhando o sujeito mesmo após a encarnação. O vínculo com o *egbé* não é apenas um dado mítico, mas um fator atuante na vida do iniciado, sendo reforçado ou restaurado por meio de rituais, oferendas e iniciações específicas.

Assim como na *seira*, também no *egbé òrun* a alma não é vista como uma entidade isolada, mas como membro de uma linhagem espiritual com deveres e direitos espirituais específicos. Ambas as tradições afirmam que operar fora dessa rede ontológica — cultuando deuses que não lhe foram designados, ou rompendo os pactos com sua comunidade espiritual — resulta em desordem, desequilíbrio e esterilidade ritual. Portanto, o *egbé òrun* pode ser interpretado como um equivalente funcional da *seira*, constituindo no contexto *yorùbá* o princípio de filiação espiritual, agência mágica e destino.

Essa correspondência aprofunda a noção de que há um fundamento comum entre tradições esotéricas distintas quando vistas sob a ótica da iniciação verdadeira: ambas reconhecem que a alma só pode florescer espiritualmente dentro da cadeia ancestral à qual pertence.

A Quimbanda, quando compreendida em sua forma tradicional e iniciática — especialmente nos moldes da Cabalá Crioula, a teurgia afro-brasileira — não se apresenta como um sistema marginal ou exótico em relação ao *esoterismo ocidental*, mas como um de seus desdobramentos legítimos em solo afro-diaspórico. Conforme abordado na edição anterior da ***Revista Nganga***, o *esoterismo ocidental* moderno não é um bloco homogêneo e eurocêntrico, mas uma constelação de tradições enraizadas em dinâmicas históricas, coloniais, simbólicas e mágicas que se estendem também aos trópicos. Nesse sentido, a Quimbanda, com sua estrutura hierárquica de Exus e Pombagiras, seu modelo de iniciação, seus assentamentos *telésticos* e sua teologia infernal, participa de uma ecologia espiritual que integra tanto elementos africanos quanto formulações esotéricas presentes na tradição ocidental, como o culto aos daimones, os pactos telúricos, e a lógica da *seira*. Ela opera, portanto, como um sistema mágico-religioso pleno, com seu próprio cânone, seus próprios *sunthēmata*, e suas próprias *linhas ancestrais*, reafirmando a tese de que o verdadeiro esoterismo — seja ele ocidental, africano ou crioulamente híbrido — exige iniciação, filiação e fidelidade ao mistério que o gerou. A Quimbanda é, assim, ao mesmo tempo, uma tradição afrodescendente e um capítulo radicalmente atual do *esoterismo ocidental*.

Táta Nganga Kamuxinzela

Cova de Cipriano Feiticeiro

Táta Nganga Kimbanda Kamuxinzela

Feitiçaria Tradicional Brasileira

Geometria do Diabo:

Fundamentos, Pontos e Arquitetura Mágica da Quimbanda

Introdução

O presente ensaio constitui a versão editada e sistematizada de dois capítulos inéditos originalmente elaborados para compor a edição crítica de O Livro de São Cipriano, a ser publicada pela família tradicional de Quimbanda, a *Cova de Cipriano Feiticeiro*. A obra, concebida como um grimório doutrinário da *Quimbanda Nàgô*, visa consolidar o arcabouço técnico e filosófico de nossa tradição, oferecendo aos iniciados um corpo de instruções relativas à fundamentação mágica, topografia simbólica e arquitetura sacrificial do culto. O texto ora apresentado busca delinear, com rigor teúrgico e fidelidade ao saber crioulo, as bases geomânticas e ontológicas que sustentam os fundamentos da Quimbanda, revelando as formas e forças que organizam seus pontos de poder, seus tronos e suas estruturas operativas no espaço sagrado. O ensaio irá tratar de:

Zimba: Os *pontos riscados* da Quimbanda, conhecidos também como *zimbas*, têm sua origem na cultura mágica banto, particularmente no universo congo-angolano. A palavra *zimba* designa a abertura de um espaço sagrado mediante demarcações simbólicas que atuam como portais espirituais. Diferente das assinaturas dos espíritos em grimórios europeus, as *zimbas* da Quimbanda são selos de comunicação com entidades *praeter-humanas*: Exus, Pombagiras, encantados, mortos e deuses telúricos ctonianos. Herdeiros de um saber ancestral, esses riscos são instrumentos operativos que abrem e fecham passagens entre os mundos, constituindo o verdadeiro alfabeto do Diabo traçado sobre a terra.

Mpemba: A *mpemba* é um conceito-chave na cosmologia congo-angolana, representando tanto a terra dos mortos quanto a substância branca que permite a comunicação com o além. Quando preparada e consagrada como *pemba*, torna-se um instrumento ritual de ativação telêstica: serve para abrir portais, selar pactos, consagrar fetiches e purificar o corpo do *kimbanda*. Riscada no chão, a *pemba* manifesta a força de *mpemba kalunga*, conectando o plano da geração à morada dos mortos. Por meio dela, o *kimbanda* manipula diretamente a força ancestral que se oculta no ritual.

Dikenga – a Cruz do Mundo e o Corpo de Baphomet: A *dikenga* é um cosmograma circular da cultura banto, dividido em quatro quadrantes, representando os ciclos da vida, a dualidade entre mundos e a transição entre morte e renascimento. Essa cruz circular, presente na geometria sagrada da Quimbanda, estrutura simbolicamente os *pontos riscados*. Cada ponto, cada traçado, alude à *dikenga* e à sua lei mágica fundamental: nascer, morrer, renascer. Nela reside o mesmo princípio da inscrição *Solve et Coagula* no corpo de Baphomet. O *kimbanda* que conhece a *dikenga* compreende os ritmos do Diabo na terra.

Ponto Riscado – um Portal no Reino Sub-Lunar: Muito mais que um desenho, o ponto riscado é uma operação mágica. Ele é símbolo, portal e comando. Riscado com *pemba*, ele abre canais entre mundos, manipula fluxos de força ódica, protege o corpo

ou destrava caminhos. Carrega influências das *zimbas* banto, dos *vevês* do Vodu, das *firmas* do Palo e, em parte, dos selos dos grimórios europeus. No entanto, sua natureza é congo-angolana. Cada ponto riscado é uma chave que atua na luz astral, ligando o operador ao seu Exu, ao seu Ganga, ao seu Diabo pessoal.

A Tronqueira – a Primeira Lâmina do Culto: A tronqueira é o fundamento mágico de contenção, proteção e aniquilação. Enterrada na terra, firmada com elementos ritualísticos, ela é a primeira lâmina da casa. Sua função tripla é impedir, cortar e afundar: nenhum feitiço atravessa seu campo, nenhuma obsessão sobrevive ao seu ferro, nenhuma entidade adversa passa sem ser triturada. Seu fundamento é o *Mistério do Chão*, a raiz onde o Diabo finca sua potência. A tronqueira não protege por compaixão, mas por guerra.

A Cafúa – Coração Infernal e Comando da Banda: A *Cafúa* é o coração vivo do terreiro. Espaço vedado, oculto e fechado ao público, ela abriga os Exus-Chefes, as Pombagiras de governo, os fetiches mais sagrados e os pactos mais antigos. Nela se concentram os mistérios, a autoridade e o comando espiritual. Ao contrário do altar, que irradia e simboliza, a *Cafúa* concentra e governa. É a sede do Inferno dentro do templo. É na *Cafúa* que a Banda é alinhada e onde o Diabo fala ao ouvido do iniciado.

O Cruzeiro das Almas – Antena Vibratória e Psiquismo Mágico: O Cruzeiro é o ponto de afinação espiritual. Ele organiza os três éteres que compõem o reino do Diabo: o luminoso, o intermediário e o obscuro. É nele que se alojam os Gangas que atuam sobre o psiquismo do *kimbanda*, ajustando sua percepção espiritual, suas visões, suas audições. Mais que um altar para almas sofredoras, o Cruzeiro é o sistema nervoso do terreiro. Sem ele, o campo vibratório se desequilibra e a magia se desorganiza.

A Tríade Infernal – Tronqueira, Cafúa e Cruzeiro: Esses três pontos são os pilares da arquitetura mágica da Quimbanda. A Tronqueira impede, a *Cafúa* comanda, o Cruzeiro regula. Juntos, formam um triângulo infernal de força, onde a magia não é teoria, mas operação. Não é fé, mas pacto. Não é reza, mas execução. Essa tríade é a expressão plena da engenhosidade mágica da Quimbanda: uma geometria ritual, viva, onde o Diabo finca seu trono e governa suas legiões.

Pontos Riscados

Os *pontos riscados* ou *zimbas* que utilizamos na Quimbanda têm origem na cultura banto, diferente do que propõem alguns autores que supõem que sua origem está conectada as assinaturas dos espíritos dos grimórios europeus, chamadas de cabalá na cultura da macumba. A palavra *zimba* é um termo congo-angolano que denota a abertura de um espaço ritual por meio de demarcações e consagrações mágicas. Costuma-se entender as *zimbas* como signos ou sigilos na forma tridentes, cruzes, espirais, flexas, linhas retas, círculos, ondas, estrelas e todo tipo de símbolos astrais, labaredas, setas etc. utilizados para convocação de

entidades *praeter-humanas* na forma de espíritos ancestrais, divindades e encantados de todo tipo. Neste sentido, são marcações simbólicas que abrem portais de ingresso e egressos dessas entidades, permitindo sua manifestação no plano material ou reino da geração. Essa técnica magística da cultura banto utilizada pelos *ngangas* (sacerdotes, curandeiros e feiticeiros) congo-angolanos, foi preservada pela cultura da macumba e todos os cultos e sub-cultos que dela derivam, como a Umbanda e a Quimbanda modernas. Inúmeros cultos afro-diaspóricos nas Américas herdaram essa tecnologia mágica da cultura banto, como as *firmas* (assinaturas) no Palo Santo cubano, ou os *vevés* do Vodu haitiano para acesso aos voduns etc.

É somente nos *pontos riscados* associados a Quimbanda que é possível ver uma influência das assinaturas dos espíritos *demoníacos* dos grimórios, em especial o Grimorium Verum. Na verdade, hoje é possível dizer que a Quimbanda aperfeiçoou a corrente fáustico-cipriânica mágico-noturna do Grimorium Verum, sendo a primeira tradição mágica associada ao que chamamos de a *nova síntese da magia*, como demonstrei no Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia (Clube de Autores, 2024). Isso ocorre porque foi a Quimbanda a tradição de feitiçaria brasileira que mais se associou ao *Ocultismo* europeu, em um primeiro momento, e americano em um período mais recentemente do desenvolvimento das vertentes. Portanto, é possível ver signos astrológicos, herméticos, alquímicos e letras hebraicas ao estilo dos pantáculos de A Chave Maior de Salomão nos *pontos riscados* dos Gangas da Quimbanda – como o Brasão Imperial do Chefe Império Maioral –, muitas vezes associados diretamente a selos de demônios do Grimorium Verum e da Goécia de Salomão.

Nos meus dois primeiros livros sobre Quimbanda, o Daemonium e o Ganga, ambos com o subtítulo a Quimbanda no Renascer da Magia,[1] demonstro a profunda conexão ancestral que existe entre a Quimbanda e a magia e demonologia dos europeus. A intensão destes dois livros é demonstrar como a Quimbanda pode revitalizar a prática da magia cerimonial dentro de um movimento que ficou conhecido como *grimoire revival*, que traduzo livremente como *o renascer da magia dos grimórios*, cujo objetivo é revitalizar a prática da magia dos grimórios com tecnologias mágicas de culturas afro-diaspóricas nas Américas, mas também de culturas xamânicas como técnicas de êxtase através de plantas de poder. Desse movimento nasce a *nova síntese da magia*, que trato no terceiro volume do Daemonium.

Na cultura mágica da macumba, as *zimbas* compreendidas como símbolos mágicos, constituem um dos aspectos essenciais do trabalho magístico, o *fazer macumba*, propriamente dito. Então as *zimbas* podem ser i. marcas rituais riscadas no chão, em algum tronco, no piso de um templo; ii. símbolos sagrados de conexão com espíritos ancestrais, deuses ou encantados que servem como portais de ingresso e egresso; iii. signos para manipulação e projeção de força mágica; iv. signos para proteção e fechamento do corpo ou; v. signos para selar pactos com espíritos, abrir e fechar caminhos, unir ou separar casais etc. A *zimbas* são agregados outros elementos, condensadores fluídicos ou agentes mágicos como oferendas, sangue e partes de animais sacrificados, bebidas destiladas, feitiços etc. Na metalinguagem da Quimbanda, as *zimbas* como *pontos riscados* são, portanto, *chaves de ativação mágica* ou *chaves de acesso mágico*.

Dessa forma, não são as assinaturas dos espíritos dos grimórios os ancestrais diretos dos *pontos riscados* da Quimbanda. Existe a influência destes nos *pontos riscados*, mas não constituem sua origem. Esta, por outro lado, vem das *zimbas* da cultura religiosa congo-angolana, que funcionam como um *sistema de comunicação espiritual*, convocação e controle de entidades *praeter-humanas*. Essa influência da cultura banto continua viva nos terreiros e templos de Quimbanda, demonstrando, como sem-

[1] Referência ao *grimoire revival*, i.e. o resgate moderno da prática mágica dos grimórios.

pre coloco ênfase, que se trata da cultura pano-de-fundo da Quimbanda.

No entanto, um dos aspectos mais importantes das *zimbas* dos *ngangas* congo-angolanos que herdamos na Quimbanda passa muitas vezes por desapercebido. Comumente encontramos na literatura popular de Quimbanda as *zimbas* como sinônimo de *pontos riscados*. Embora essa compreensão esteja correta, devidas as proporções de aculturação e miscigenação cultural, ela está incompleta, porque *zimba* vai muito além da estrutura do ponto riscado, e envolve uma complexa ação magística até o traçado dele com a *pemba*, o giz encantado com o qual riscamos os pontos cantados no chão. Para explicar isso, eu escolho um dos muitos temas associados a esta matéria, que é a *mpemba*, termo congo-angolano que origem a palavra *pemba*.

Na cultura religiosa congo-angolana, *mpemba* pode ser: i. a cor branca, que representa pureza e ancestralidade, indicando, portanto, o mundo espiritual e a própria manifestação da ancestralidade; ii. o pó branco utilizado para convocações de entidades ancestrais *praeter-humanas* e consagrações de fetiches; iii. na *dikenga*, representa a terra dos mortos ou o mundo dos ancestrais, logo abaixo de *kalunga*, o limiar que separa a legião dos vivos (*nza yayi*) da legião dos mortos (*mpemba kalunga*); iv. a força de conexão entre os vivos e os mortos, mas também o próprio equilíbrio que se estabelece entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Na *dikenga*, o limiar que representa a separação entre o mundo dos vivos e dos mortos é, também, a entrada para o Submundo da legião dos mortos (*npemba kalunga*). Essa divisão é na forma de uma linha d'água, porque a água representa um meio de comunicação entre esses dois mundos. Essa é uma compreensão universal da feitiçaria, de que a água pode servir como *portal de acesso* ao mundo dos mortos. Neste contexto, a *kalunga* é o grande oceano invisível que separa a existência física da espiritual. Na Quimbanda, também neste sentido técnico do culto, a *kalunga* representa o limiar e o meio de comunicação com os Gangas, moradores da *mpemba kalunga*, que aqui mapeamos e estruturamos como os Reinos do Chefe Império Maioral. No que tange a prática da *zimba* associada a essa ideia teológica e metafísica, fabricar e consagrar o pó da *pemba*, manipulá-lo no contexto ritual, é ter o poder de abrir um *portal de acesso* para o mundo espiritual, o mundo dos ancestrais.

Então entenda que *zimba* é muito mais que um ponto riscado, mas um fundamento que capacita o *kimbanda* a manipular um poder de conexão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Uma das maneiras pelos quais ele o faz é através do uso magístico da *pemba*, que pode ser: i. criar um *portal de acesso* através do risco do ponto riscado; ii. no processo iniciático, vincular o Exu no seu assentamento, mas também vincular a força mágica da Quimbanda na alma do *kimbanda*, assim como vincular a força mágica dos Gangas em seus fetiches de culto diversos; iii. purificação do corpo físico e psíquico para fins de cura, consagrações mágicas diversas, fortalecimento da conexão com os ancestrais, proteção, apaziguamento, afundamento ou afastamento de Exus *negativados*, égún obsessores (mortos sem descanso) e *kiumbas*. Assim, a *zimba* constitui o conhecimento e a aplicação fundamentada disso tudo.

A *mpemba*, dessa forma, é um poder mágico manipulado pelo *kimbanda* através da *pemba* para *conectar*, *ligar* e *ativar* as forças ancestrais da Quimbanda. A *pemba*, portanto, não é só um giz. Quando corretamente preparada, ela torna-se um instrumento mágico de poder, proteção e conexão com os espíritos. Dessa forma, associando os *pontos riscados* a ideia banto de *zimba*, toda uma estrutura magística envolve o tema, para muito além do ponto em si. Assim é correto dizer que, na Quimbanda – assim como ocorre com os padês – a *zimba* é um sistema de magia e comunicação com os espíritos.

As *zimbas* da cultura religiosa congo-angolana, constituindo i. um tipo de geometria sagrada; ii. A marcação de espaços

rituais limiares entre os vivos e os mortos; iii. a ativação mágica de fetiches diversos como amuletos, anéis, patuás, firmezas e assentamentos; iv. proteção dos espaços rituais e fechamento do corpo, são a fonte por trás dos *pontos riscados* na Quimbanda, e elas dependem – assim como a própria Quimbanda – da *dikenga* como pano de fundo cosmológico.

A *dikenga* é um cosmograma da cultura banto, fundamentalmente do povo bakongo, e representa o pano de fundo cosmológico de quase todas as culturas religiosas afro-diaspóricas nas Américas. Trata-se de um símbolo circular que representa i. os ciclos da vida; ii. a dualidade do mundo dos espíritos vs mundo material e a conexão entre eles. No contexto de nossa discussão, este cosmograma dos bantos representa a estrutura da geometria sagrada que dá sentido aos *pontos riscados* da Quimbanda. É por meio da compreensão dessa estrutura que o *kimbanda* manipula os fluxos de forca ódica dentro dos *pontos riscados*, imprimindo-os na luz astral, o corpo de Maioral.

Como um cosmograma, a *dikenga* é apresentada na forma de um círculo dividido por uma cruz, formando quatro quadrantes que representam os estágios do ciclo da existência material: i. leste (*musoni*), o nascimento e a aurora da vida; ii. norte (*kala*), a juventude e a força vital; oeste (*luvemba*), a morte e a transição para o mundo espiritual; sul (*tukula*), o renascimento como uma alma deificada no Submundo ou o retorno ao mundo dos vivos. O centro da cruz simboliza o ponto de equilíbrio, a comunicação ou encruzilhada entre os mundos. Essa cosmologia está enraizada nos conceitos da ancestralidade, reencarnação, deificação, manipulação de forças mágicas e a presença dos espíritos entre os vivos. Na Quimbanda, todo este simbolismo encerrado pela *dikenga* está representado na frase *Solve et Coagula* nos braços de Baphomet, porque absolutamente tudo no reino sub-lunar é regido por essa fórmula mágica cosmológica: tudo nasce, morre e renasce.

O traçar dos *pontos riscados* na Quimbanda traz toda essa herança cultural e hierática. Riscados com *pembas*, eles: i. abrem portais entre mundos, permitindo o ingresso e egresso de entidades *praeter-humanas*; ii. quando alocados em determinados locais no templo ou nos pontos de força, organizam magicamente o espaço ritual, irradiando uma geometria sagrada adequada ao trabalho mágico e linha do Ganga; iii. representam ciclos existenciais e a conexão que se estabelece com os ancestrais por meio de entrecruzamentos mágicos; iv. a conexão com as forças da natureza e poderes do Cosmos. A própria ideia de *encruzilhada*, central na metafísica cosmológica banto por meio da *dikenga*, se reflete no traçar do ponto riscado na Quimbanda, e no fenômeno sobrenatural da possessão divina, onde o muntu (ideia de homem nesta cosmovisão congo-angolana) é a própria encruzilhada por onde a entidade praeter-humana se manifesta.

Três Colunas do Inferno: Arquitetura Mágica da Quimbanda

> Não há proteção fora do fundamento. A força do Diabo não desce onde não há terra para plantá-la. – *Exu Pantera Negra.*

Poucas estruturas dentro da Quimbanda autêntica foram tão mal compreendidas quanto a tronqueira. Seu nome é conhecido, sua imagem é vulgarizada, mas sua natureza raramente é compreendida fora dos círculos iniciáticos. Não há elemento mais citado e, paradoxalmente, mais deturpado do que esse fundamento essencial. Popularmente, a tronqueira é descrita como o *local onde mora um espírito protetor*, uma espécie de sentinela espiritual que vigia a entrada do templo. Essa descrição, oriunda sobretudo de vertentes da Umbanda e de formas sincréticas que pretendem adaptar a Quimbanda às exigências morais da religiosidade cristã, constitui um erro doutrinário de proporções graves. Não existe, na Quimbanda, a figura do espírito de esquerda que complementaria um suposto *espírito*

de direita. Tal dualismo é exógeno ao corpo teológico do culto. Como afirmam os mais velhos: *por acaso Exu é aleijado? Exu é Saci Pererê?* Não. Exu é inteiro. Pombagira é inteira. Não existem metades espirituais ou manifestações *negativas* da positividade. A Quimbanda reconhece apenas espíritos completos, atuantes, e hierarquicamente definidos conforme suas funções e atributos — e não segundo categorias morais herdadas da escolástica.

Compreender a tronqueira exige descer à raiz da prática. Ela não é um símbolo, nem um ponto energético metafórico. A tronqueira é uma tecnologia mágica encarnada no chão do terreiro. Seu primeiro aspecto é invisível: trata-se de um fundamento enterrado na terra, construído com elementos rituais específicos que sustentam sua função como barreira e filtro mágico. Esse fundamento não é opcional. Ele é, na verdade, o coração defensivo de toda casa de Quimbanda. Sem ele, nenhuma força de Exu permanece ancorada, nenhuma firmeza é mantida, nenhum portal se mantém fechado aos invasores. A partir desse fundamento enterrado, edifica-se então a estrutura visível, que pode ou não conter os símbolos, imagens ou objetos de ligação com os Gangas ali alocados. Mas não se deve confundir a estrutura com sua essência: a verdadeira tronqueira é seu núcleo mágico soterrado, não sua aparência exterior.

Este fundamento enterrado possui uma função tripla. Primeiro, ele impede: toda força antagônica à natureza ou propósito do culto é automaticamente barrada ao tentar atravessar seu campo de contenção. Em seguida, ele corta: através dos elementos rituais empregados — ferro, fogo, pólvora, sangue e outros materiais consagrados — a tronqueira atua como lâmina invisível, rompendo laços, magias, obsessões, formas-pensamento e tentativas de ataque espiritual. Por fim, a tronqueira aterra: aquilo que tenta forçar sua passagem é puxado para o chão, drenado, dissolvido, triturado no campo vibratório onde repousa o assentamento. Essas três operações — impedir, cortar, afundar — compõem o eixo funcional da tronqueira tradicional.

Nas antigas casas da *Quimbanda Nàgô*, particularmente naquelas que preservaram a doutrina do Exu Omolu, a estrutura da tronqueira era cuidadosamente elaborada para servir de sustentação bélica à casa. Ao centro do fundamento, firmava-se o Exu Omolu, senhor da decomposição, da doença e da morte, cujas irradiações atuam diretamente sobre os corpos e as formas energéticas. À esquerda, era assentado Exu Cipriano, o patrono da feitiçaria de ataque, responsável por lançar de volta — e com violência ampliada — qualquer carga enviada contra o templo. À direita, firmava-se São Miguel Arcanjo, figura posteriormente absorvida no arquétipo do Chefe Império Maioral, tal como tratado no Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia (Clube de Autores, 2024), responsável pela contenção de forças adversas, incluindo Exus em revolta, *kiumbas* em desvario ou entidades errantes invocadas fora de controle. Acima desses fundamentos centrais, alocavam-se os Exus e Pombagiras tutela-

res da casa, aqueles que regem o culto no plano da individualidade e da transmissão.

Essa estrutura, contudo, não se encerrava nos nomes consagrados. Em muitas casas, especialmente nas que trabalham com operações rituais de purificação, cruzamento ou defesa pesada, a tronqueira incorpora ainda Gangas auxiliares. Exu dos Rios é convocado para o trato com os *kiumbas*, controlando o fluxo das cargas obsessivas e das correntes mentais dissolventes. Exu do Cheiro é fixado para reger as operações de defumação, limpeza vibratória e expulsão de miasmas astrais. Exus ligados a Ògún são firmados para abertura de caminhos e destruição de inimigos, assumindo a linha de combate mágico direto. A tronqueira, nesse sentido, não é um ponto: é um sistema. Sua lógica é a de um empilhamento de camadas de força, uma superposição de vetores mágicos, que trabalham de forma coordenada para proteger o culto, sustentar a casa e manter o campo ritual em tensão permanente.

Toda essa estrutura opera a partir de uma inteligência mágica que se impõe sobre o espaço: não se trata apenas de deter o inimigo, mas de destruí-lo. O fundamento da tronqueira filtra e afunda; o fundamento de Cipriano identifica e ataca; o fundamento de São Miguel sela, aniquila ou converte. Há aqui uma sofisticação estratégica que não pode ser improvisada. Como escrevi no Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia (Clube de Autores, 2023), a arte de firmar uma tronqueira é semelhante à arte da guerra: cada espírito tem uma posição, uma função e uma zona de ação. Sua conjunção não pode ser decidida por sincretismo ou intuição superficial — ela exige conhecimento de hierarquias, de fundamentos de solo, de pontos de carga e de mecanismos de ativação. Cada assentamento precisa estar ritualmente pronto para operar na tensão exigida pelo culto.

Para os antigos, essa inteligência de campo tem um nome mais profundo na tradição: *Mistério do Chão*. Eles nos ensinaram que a terra, na Quimbanda, não é apenas um dos quatro elementos — ela é a plataforma de todos os pactos, o receptáculo de todos os assentamentos, a matriz onde o Diabo finca suas raízes. Nas antigas casas *nàgô*, firmar uma tronqueira era fixar um pedaço do Inferno na superfície do mundo. Era abrir uma brecha por onde as forças que não pertencem a esse plano possam operar com legalidade, sustentação e proteção. Para os antigos, em um terreiro constituído, nenhum ponto de força, nenhum trabalho de evocação, nenhuma entrega aos mortos tem validade mágica sem que a tronqueira esteja ativa. Toda casa que se pretendia templo deveria, antes, ser fortaleza. Sem trincheira, não há trono.

A Quimbanda não fala em *espíritos protetores* porque não opera com infantilizações espirituais. Na Quimbanda, os Gangas firmados em uma tronqueira não estão ali para consolar ou orientar: estão para impedir, destruir, consumir. Proteção, neste culto, é guerra. Protege-se vencendo. Protege-se aterrando. Protege-se fazendo sangrar o inimigo. A espiritualidade aqui não é flor, é lâmina. A tronqueira é seu corte inaugural.

Mas Quimbanda moderna, na medida em que se consolida como culto autônomo e soberano, vem gradualmente cristalizando um corpo teológico próprio, coeso e funcional. Esse processo de sistematização não se dá por meio de sínodos, dogmas ou reformas eclesiásticas — ele ocorre na prática ritual, na sedimentação dos fundamentos, e sobretudo na depuração do saber transmitido oralmente entre os iniciados mais antigos e aqueles que hoje sustentam o peso das casas. A prática constante e o diálogo entre tradições firmadas produzem, com o tempo, uma arquitetura doutrinária. É nesse espírito que se compreende a transição entre a estrutura tradicional das casas *nàgô* e o arranjo mais comum encontrado hoje nos terreiros que praticam a Quimbanda em sua forma pura, desvinculada de sincretismos, de ranços umbandistas e de pretensões ecumênicas.

Hoje, nos terreiros de Quimbanda plenamente constituídos, o ponto central do culto não é mais, estruturalmente, a tron-

queira — mas sim a *Cafúa*. Este espaço sagrado, oculto e vedado ao público, constitui a verdadeira morada dos Exus-chefes da casa e de todos os demais espíritos da Banda firmados para operações específicas. A *Cafúa* é o coração mágico do templo: é ali que reside a potência viva dos pactos, é ali que repousam os mistérios mais profundos do culto, é ali que se concentra a densidade vibratória das entidades que regem a casa. Diferentemente do altar, que é local de irradiação simbólica e de ligação entre o visível e o invisível, a *Cafúa* é território de condensação. Costuma-se alocar ali todos os Gangas que compõem a Banda da casa: Exus e Pombagiras de cruzeiro, de caminho, de destruição, de cura, de demanda, de ataque, de feitiço, de paixão, de libertação. Cada um com seu assentamento, sua firmeza, seu lugar e sua chave. Cada um com sua função dentro da engrenagem espiritual que move a casa.

A tronqueira, por sua vez, continua a ocupar seu lugar sagrado no portão do terreiro. Seu fundamento de chão permanece intacto: não se altera o que foi firmado pela tradição e validado pelas guerras espirituais travadas ao longo de décadas. Mas sua função atual se concentra em um campo mais específico de contenção e vigilância externa. Nela, costumam ser firmados hoje três ou quatro pilares fundamentais: o Exu-Ògún da casa, espírito belicoso e vigilante que atua como guardião e executor; o Exu Cipriano, cuja função permanece de ataque mágico e reversão de trabalhos; o Ganga regente da tronqueira, muitas vezes escolhido entre os espíritos que possuem afinidade com o portão, com o trânsito de forças e com a vigilância de fronteira espiritual; e, a depender da chefia e da tradição da casa, o fundamento de Exu Santo Antônio, cujo papel é de atrair, seduzir, reverter e prender entidades que se aproximam com intenções ocultas ou disfarçadas.

Importante sublinhar que a antiga associação entre São Miguel Arcanjo e a função defensiva na Quimbanda, muito comum entre as décadas de 1950 e 1970, foi progressivamente sendo absorvida por um arquétipo mais específico e funcional ao corpo doutrinário do culto: o do Chefe Império Maioral. Como demonstrei detidamente no Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia, a figura de São Miguel — arquetípica, militar, celestial e hierárquica — serviu como molde simbólico inicial para a compreensão popular da função de contenção, julgamento e combate às forças antagônicas. No entanto, à medida que a Quimbanda se afirmou como sistema independente, essa representação cristã foi dissolvida na imagem muito mais adequada e iniciática do Chefe Império Maioral, que cumpre o mesmo papel com maior fidelidade à cosmologia infernal do culto. Por esse motivo, não se costuma mais firmar o fundamento de São Miguel na tronqueira moderna, salvo em casos de herança ritual específica ou fidelidade a formas mais arcaicas da prática.

A substituição de São Miguel pelo Chefe Império Maioral não é um simples deslocamento iconográfico. Ela representa a maturidade teológica da Quimbanda, que reconhece seus próprios fundamentos infernais e os nomeia segundo suas chaves legítimas. Enquanto São Miguel era o espelho celeste da ordem, o Chefe Maioral é sua contraparte infernal, não em oposição, mas em completude. A estrutura moderna da tronqueira, portanto, é o reflexo de um culto que, tendo vencido sua infância sincrética, se reconhece agora como senhor de sua própria linguagem, de sua própria força e de sua própria lei.

Outro ponto importante sobre São Miguel Arcanjo, seu propósito mágico de patrono da contenção espiritual, da justiça bélica e da guarda celeste, foi absorvido, ressignificado e redistribuído em outro arquétipo que emergiu com nitidez no corpo teológico do culto: o Exu-Ògún, que recebeu as atribuições do guerreiro executor, do espírito armado, do mensageiro armado da lei do Diabo, que atua com ferro, com fogo e com mandinga. Exu-Ògún, em muitas casas de Quimbanda, cumpre hoje com precisão funcional o mesmo papel que, em décadas passadas, era atribuído a São Miguel: o de

defensor armado da casa, destruidor de *kiumbas*, exterminador de espíritos obsessivos e estraçalhador de demandas astrais.

Mas ao contrário do anjo hebraico-cristão, que representa uma ordem transcendente imposta de fora sobre o caos, o Exu-Ògún emerge de dentro da terra, da fornalha, da bigorna, da guerra e da rua. Sua justiça é imanente, não transcendente; sua força é encarnada, não celestial. Ele não expulsa com luz, mas com lâmina. Sua espada é feita de ferro encantado, não de fogo simbólico. E sua atuação se dá em comunhão direta com os demais Gangas do culto, sem o distanciamento hierárquico da milícia angelical, quer dizer, neste caso, demoníaca. Assim, a substituição de São Miguel por Exu-Ògún não é apenas iconográfica, mas ontológica: representa a passagem de uma lógica celeste para uma lógica infernal, de uma teologia baseada em abstrações teocêntricas para uma magia baseada na experiência encarnada dos corpos, da terra e da força. É a Quimbanda superando seus resíduos coloniais e assumindo a força de seus próprios deuses.

Outra tecnologia mágica herdada das casas antigas de *nàgô*, e que hoje se apresenta de forma cada vez mais nítida nos terreiros que avançaram em sofisticação teológica, é o Cruzeiro das Almas. Se a tronqueira representa o limiar defensivo, o ponto de resistência e de contenção das forças antagônicas ao culto, o Cruzeiro é, por excelência, o ponto de integração espiritual, o lugar onde se regula o psiquismo do adepto e se estabelece o trânsito lícito com as potências do mundo invisível. A Quimbanda, como demonstrei no Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia, e desenvolvi extensivamente no Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia, não é um culto da possessão desordenada, nem somente da catarse emocional. É um sistema de ciência mágica infernal, e como tal exige regulação energética. O Cruzeiro cumpre essa função com precisão simbólica e vibratória.

O Cruzeiro das Almas é o lugar de acesso ritual aos três éteres, ou seja, às três regiões vibratórias que se distribuem entre o plano sublunar e o limiar das esferas planetárias. Esse é o Reino do Chefe Império Maioral, o Diabo. Nessa cosmologia infernal, noturna e lunar, as forças espirituais não se distribuem verticalmente como em um sistema hierárquico celeste, mas se espraiam horizontalmente, conforme suas densidades, suas funções e seus pactos. No Cruzeiro, alocam-se os Gangas dos três éteres: aqueles que atuam no plano dos mortos conscientes e organizados; aqueles que habitam o campo dos obsessores e deformados astrais; e aqueles que cruzam os umbrais entre o visível e o invisível, ora atuando como diabos, ora como agentes da decomposição psíquica ou da libertação da alma. É no Cruzeiro que se encontra a interface entre os três reinos: Céu, Terra e Inferno. E é também no Cruzeiro que o adepto da Quimbanda pode organizar o seu campo psíquico, fortalecer sua couraça espiritual e regular sua percepção das presenças e sinais do culto. Por isso, enquanto a tronqueira cumpre o papel de filtro e triturador das forças invasoras, o Cruzeiro é o ponto de afinação vibratória, de equilíbrio, de reintegração com o mundo oculto.

Ao contrário do que se repete em círculos exteriores, o Cruzeiro das Almas não é apenas um *ponto de cruzamento espiritual* nem um altar votivo às almas sofredoras. Isso pertence à linguagem da Umbanda, e não encontra respaldo na Quimbanda. O Cruzeiro é uma antena, um portal mágico de ativação, uma arquitetura etérica plantada no chão do templo, cuja função é atrair, organizar e redistribuir as forças sublunares que atravessam o campo espiritual da casa. Em Wanga: o Segredo do Diabo, delineei com precisão o papel das forças etéricas na manipulação do psiquismo e do magnetismo pessoal: os três éteres (luminoso, intermediário e obscuro) correspondem às três grandes densidades com as quais se trabalha na Quimbanda, e cada uma delas possui seus espíritos, seus diabos, seus Exus e suas Pombagiras. O Cruzeiro, neste contexto, é a plataforma de acesso e gestão dessas forças. Ele não é um *lugar das almas* no sentido popular — ele é o órgão mági-

co da casa para lidar com as forças do Submundo.

A Quimbanda é um culto ctônico.

Toda casa que se pretende templo — e não apenas lugar de passagem de entidades — precisa de seu Cruzeiro. E não se trata de uma cruz de madeira erguida com velas e flores, mas de um fundamento específico, ativado, consagrado e equilibrado segundo as necessidades do culto. Sua ativação não se dá por prece ou por canto, mas por pactuação com as forças etéricas, por alocação dos Gangas apropriados, e por abrimento ritual com instrumentos, pontos e sangrias específicas. O Cruzeiro é o sistema nervoso da casa, por onde circulam as mensagens espirituais, as sensações sutis, os comandos silenciosos. Sem ele, o terreiro perde sua inteligência vibratória, e o adepto perde sua centralidade psíquica. A paranormalidade torna-se instável, os sinais se confundem, e a percepção espiritual se fragmenta.

Por isso, na estrutura dos terreiros modernos de Quimbanda, três polos se fazem indispensáveis: a tronqueira, que barra e destrói; a *Cafúa*, que concentra e comanda; e o Cruzeiro, que regula e afina. Esses três pontos — limiar, núcleo e antena — formam o triângulo operativo da Quimbanda, tal como praticada pelas casas que herdaram o legado da *Cova de Cipriano* e que se firmaram com fundamentos mágicos próprios. Quando bem equilibrados, esses três pontos transformam um terreiro em um organismo mágico completo: um lugar onde o Diabo planta sua casa, governa suas forças e fala com aqueles que têm ouvidos para escutá-lo.

A Quimbanda não é uma religião no sentido moderno do termo. Ela não opera com fé, mas com fundamento; não exige crença, mas pactuação; não propõe salvação, mas poder. A tradição não se ergue sobre discursos importados, nem sobre categorias moralistas herdadas de outras matrizes. A Quimbanda é um sistema mágico completo, com uma ontologia própria, uma estrutura operacional rigorosa, e uma teologia infernal enraizada nos pactos firmados com os Espíritos — os Gangas, os Diabos, os Senhores das Encruzilhadas e das Almas, que não são *guias*, mas potências autônomas.

Neste contexto, a tríade formada pela *Tronqueira*, pela *Cafúa* e pelo *Cruzeiro das Almas* constitui a expressão mais acabada da engenharia espiritual do terreiro. Trata-se de uma arquitetura que não é simbólica, mas funcional. A tronqueira impede, corta e afunda — é a linha de contenção contra qualquer força invasora. A *Cafúa* concentra, dirige e comanda — é o centro soberano da autoridade dos Exus-chefes e dos pactos vivos da casa. O Cruzeiro das Almas, por sua vez, organiza e regula — é a antena espiritual por onde se alinham os campos vibratórios dos três éteres, permitindo ao adepto um trânsito ordenado com os mundos do além. Tal como ensina Táta Kilumbu no texto *Falando de Quimbanda Nàgô*, não há terreiro que se sustente sem a fundação viva desses três pilares. Eles não são acessórios: são o próprio templo do Diabo em sua expressão telúrica, astral e etérica.

Ao reconhecer essa tríplice estrutura — alicerçada na terra, acesa no éter e consagrada no pacto — o praticante da *Quimbanda Nàgô* deixa de lado as fantasias moralistas e os discursos esotéricos externos. Ele se insere numa corrente de saber que conhece o Inferno não como lugar de castigo, mas como organismo mágico; não como metáfora, mas como força imanente; não como dualidade, mas como fonte primeira da potência espiritual. O terreiro, então, deixa de ser espaço ritual para se tornar máquina mágica, e o adepto não é mais médium, mas operador, executor e feiticeiro — um servidor da Lei do Diabo, e não da moral dos homens.

Táta Nganga Kamuxinzela

Cova de Cipriano Feiticeiro

Táta Nganga Kimbanda Kamuxinzela

Feitiçaria Tradicional Brasileira

O Ochēma-Pneuma
na Teurgia & na Cabalá Crioula

Introdução

O texto a seguir constitui uma versão editada de um excerto do livro Kalunga: Teurgia & *Cabalá* Crioula, com o propósito de oferecer uma apresentação concisa e fundamentada do conceito de *ochēma-pneuma*, oriundo do platonismo tardio. Este conceito – matriz filosófica do que mais tarde se popularizou no *Ocultismo* moderno como *corpo astral* ou *corpo de luz* – é recorrente em meus escritos, vídeos e exposições doutrinárias, sendo um eixo essencial na compreensão da dinâmica soteriológica da alma. Aqui, sua importância é explorada em relação direta ao processo de deificação, tecendo conexões entre a tradição teúrgica platônica e a cosmologia ritual da Quimbanda, especialmente no que concerne à integração do corpo sutil com as forças ancestrais e ctônicas que estruturam a prática iniciática.

A primeira seção estabelece as bases epistemológicas e históricas do *Ocultismo* como campo legítimo de saber e prática, apresentando sua gênese na *prisca theologia* e sua metamorfose moderna. Define-se o perfil do ocultista e sua relação prática com a manipulação do invisível, destacando o papel da Quimbanda como expressão afro-brasileira do *Ocultismo* moderno. O texto argumenta que o *Ocultismo* não é uma abstração intelectual, mas um sistema operativo enraizado na experiência, que visa a deificação da alma por meio de práticas rituais e filosóficas. Conecta os elementos tradicionais (como grimórios, necromancia, astrologia e alquimia) a práticas contemporâneas, como a magia telúrica da Quimbanda, reforçando o vínculo entre o visível e o invisível.

A *segunda seção* apresenta a *cabalá crioula*, conceito formulado em 2016 e que designa um sistema esotérico e mágico enraizado nas tradições afro-diaspóricas das Américas, articulando saberes ancestrais africanos, europeus e ameríndios em uma estrutura sincrética de feitiçaria ctônica. Funciona tanto como categoria guarda-chuva para práticas como a Quimbanda, Jurema, Vodu e Santeria quanto como sistema específico de *Ocultismo* crioulo, derivado da *Quimbanda Mussurumin*, sob o patronato espiritual de Exu Cipriano Feiticeiro. Sua ênfase recai na transmissão iniciática de mistérios por vias orais, corporais e rituais, refletindo uma sabedoria viva e prática, centrada na ativação do poder ancestral e na manipulação de forças naturais e espirituais.

Distinguindo-se por sua plasticidade e poder integrativo, a *cabalá crioula* propõe uma filosofia operativa de transformação pessoal e reconexão com o sagrado a partir de uma lógica fetichista, animista e totêmica. Mais que teoria ou teologia, ela é *praxis* ritual encarnada – um culto vivo às forças da terra e do mundo invisível. Suas práticas atualizam o sincretismo mágico em bases locais e ancestrais, sustentando uma ontologia da encruzilhada e um paradigma de saber iniciático que articula feitiçaria, *ocultismo* e espiritualidade de resistência.

A terceira seção inicia com uma investigação doutrinária do conceito de *ochēma-pneuma*, tal como desenvolvido nas escolas de Jâmblico e Proclo, onde ele aparece como um corpo sutil de natureza etérea e

luminosa, intermediando entre a alma imaterial e o corpo denso. Mostra-se sua tripla função: descida, percepção e ascensão. A seção avança para um exame comparado com a *dikenga* da cultura banto, onde esse veículo encontra paralelo no *mwèma*, o *sopro vital* que percorre os quatro quadrantes da existência. Por fim, argumenta-se que a Quimbanda assume esse modelo como matriz cosmológica de seu sistema iniciático: o espírito, após a morte, passa por um processo de transmutação que o torna Exu ou Pombagira, i.e. uma divindade ctôniana. A Quimbanda é, assim, uma via de deificação operativa, e o *ochēma-pneuma* — ou seu análogo afro-brasileiro — é o fundamento dessa ascensão.

Em conclusão, ao demonstrar a correspondência entre o *ochēma-pneuma* da teurgia platônica e o *mwèma* da cosmologia banto, e ao rastrear a incorporação funcional desse veículo sutil nos ritos da Quimbanda, reafirmamos que esta última não é apenas um fenômeno religioso ou cultural, mas uma genuína tradição do *Ocultismo* brasileiro. Herdeira do esoterismo mediterrânico e das cosmologias africanas, estruturada por práticas de evocação, manipulação telúrica e ascensão espiritual, a Quimbanda oferece uma via operativa e iniciática de apoteose da alma, não por meio de abstrações moralistas ou promessas escatológicas, mas através do fogo real dos ritos, da *gnōsis* encarnada e da magia do corpo e da terra. Neste sentido, a Quimbanda é a expressão mais madura da *cabalá crioula*: um sistema integral de deificação, forjado na encruzilhada entre os mundos, onde o Diabo, os mortos e os deuses conspiram para a glorificação do iniciado.

Um Estudo sobre Ocultismo

Este é um estudo sobre *Ocultismo*. Ele foi escrito por um ocultista para leitores ocultistas. O *Ocultismo* pode ser definido como um campo de práticas, conhecimentos e sistemas de crenças que se dedicam à exploração dos mistérios ocultos da natureza e do Cosmos, das forças invisíveis e das relações que se estabelecem entre o mundo físico e o mundo dos espíritos. Derivado do termo latino *occultus*, que significa *escondido* ou *secreto*, o *Ocultismo* transcende a mera especulação metafísica, sendo intrinsecamente prático e experimental. Ele inclui um vasto espectro de disciplinas como magia, alquimia, astrologia, divinação, *cabalá* e, frequentemente é associado a tradições esotéricas ocidentais, mas também dialogando com práticas de culturas não ocidentais.

O ocultista, por sua vez, é o praticante ou estudioso do *Ocultismo*. Ele se dedica não apenas a aprender as teorias por trás dos mistérios, mas também a aplicá-las por meio de rituais, meditações e técnicas específicas que visam dominar as forças invisíveis e explorar os limites do potencial humano. O ocultista atua como um intermediário entre o visível e o invisível, buscando tanto o autoconhecimento quanto a transformação do mundo ao seu redor.

Historicamente, o *Ocultismo* tem raízes na *filosofia oculta* renascentista de pensadores como Cornélio Agrippa (1486-1535),[1] que concebeu um sistema abran-

[1] Cornélio Agrippa foi um filósofo, médico, alquimista, astrólo-

gente de conhecimentos esotéricos baseado em magia, astrologia e alquimia. Ele propôs que essas práticas não eram meramente supersticiosas, mas partes integrantes de uma *prisca theologia* – uma teologia antiga que conectava o homem ao Cosmos por meio de uma compreensão profunda das forças ocultas.

No Séc. XIX o *Ocultismo* passou por uma transformação significativa com o *renascer da magia*[2] na Europa, impulsionado por figuras como Eliphas Levi (1810-1875),[3] Helena Blavatsky (1831-1891)[4] e Papus (1865-1916).[5] Esse período marcou a fusão de tradições antigas com um novo paradigma, mais alinhado às sensibilidades modernas e à busca de um sistema unificado de magia e espiritualidade. O termo *Ocultismo* foi amplamente popularizado nesse contexto para descrever práticas que, embora enraizadas no passado, foram reinterpretadas à luz de novas perspectivas culturais e intelectuais.

O *Ocultismo*, como prática, busca compreender e manipular as forças invisíveis que permeiam a realidade. Suas principais áreas incluem:

- Magia Cerimonial: Uso de rituais e símbolos para invocar ou manipular forças espirituais.
- Alquimia: A busca pela transformação espiritual e material, simbolizada pela transmutação do chumbo em ouro.
- Astrologia: Estudo das influências celestiais sobre os eventos terrestres.
- Divinação: Métodos como tarot, runas e geomancia para acessar conhecimentos ocultos.
- Necromancia: Conexão com os mortos para obter sabedoria ou assistência espiritual.

Os objetivos do *Ocultismo* variam, mas geralmente incluem o autoconhecimento, a transcendência espiritual ou *deificação* da alma, a manipulação concreta dos eventos que encadeiam a Realidade e a conexão com o Sagrado.

---

go e mago renascentista alemão, amplamente reconhecido como uma das figuras mais influentes do *esoterismo ocidental*. Nascido em 14 de setembro de 1486, em Nettesheim, ele é mais conhecido por sua obra monumental Três Livros de Filosofia Oculta, publicada em 1533, que sintetiza conhecimentos de magia, astrologia e alquimia, além de estabelecer a base para a *filosofia oculta* renascentista. Profundamente influenciado pelo *platonismo teúrgico*, hermetismo e pela *cabalá* cristã, Agrippa buscou restaurar a antiga *prisca theologia*, ou teologia primordial, conectando o ser humano ao Cosmos por meio de práticas mágicas e espirituais. Ele viveu uma vida inquieta, marcada por viagens pela Europa, onde serviu como conselheiro de nobres e realeza, e enfrentou perseguições por suas ideias controversas. Faleceu em 18 de fevereiro de 1535, em Grenoble, França, deixando um legado que continua a inspirar estudiosos e ocultistas até hoje.

[2] Veja Fernando Liguori. Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia e Wanga: o Segredo do Diabo. Clube de Autores, 2024.

[3] Eliphas Levi, nascido Alphonse Louis Constant em 8 de fevereiro de 1810, em Paris, França, foi um mago, ocultista e escritor, amplamente reconhecido como um dos principais arquitetos do *renascer da magia* no Ocidente no Séc. XIX. Ordenado diácono na Igreja Católica, abandonou o sacerdócio em busca de uma vocação mais alinhada às suas aspirações filosóficas e espirituais. Sua obra mais célebre, Dogma e Ritual de Alta Magia (1854-1856), introduziu conceitos fundamentais que moldaram o *Ocultismo* moderno, incluindo a iconografia do Baphomet e a reconciliação entre ciência, religião e magia. Levi combinou elementos da *cabalá*, hermetismo e alquimia com sua própria filosofia espiritual, influenciando figuras como Aleister Crowley (1875-1947) e as tradições ocultistas posteriores. Ele faleceu em 31 de maio de 1875, em Paris, deixando um legado imensurável para o *esoterismo ocidental* e as práticas mágicas contemporâneas.

[4] Helena Petrovna Blavatsky foi uma filósofa, mística e escritora russa, conhecida como uma das fundadoras da *Sociedade Teosófica* e figura central no *renascer da magia* no Séc. XIX. Nascida em 12 de agosto de 1831, em Ekaterinoslav, no Império Russo (atual Dnipro, Ucrânia), Blavatsky dedicou sua vida ao estudo e à integração das tradições espirituais do Oriente e do Ocidente. Sua obra mais influente, A Doutrina Secreta (1888), apresenta uma visão sincrética da espiritualidade universal, baseada em textos antigos e em revelações que ela alegava ter recebido de Mestres Espirituais. Blavatsky também escreveu Ísis Sem Véu (1877), que desafiava o materialismo científico e o dogmatismo religioso de sua época. Figura controversa, foi tanto admirada por suas ideias revolucionárias quanto criticada por acusações de charlatanismo. Faleceu em 8 de maio de 1891, em Londres, deixando um impacto duradouro no *Ocultismo* moderno e nas tradições esotéricas contemporâneas.

[5] Papus, pseudônimo de Gérard Anaclet Vincent Encausse, foi um médico, ocultista e escritor francês, amplamente reconhecido como uma figura central no *Ocultismo* do final do Séc. XIX e início do XX. Nascido em 13 de julho de 1865, em Corunha, Espanha, e criado em Paris, ele se destacou como um prolífico autor e divulgador de temas relacionados à *cabalá*, alquimia, tarot e teurgia. Fundador da Ordem Martinista, buscava reviver e expandir as tradições místicas e ocultas com base nos ensinamentos de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Sua obra mais influente, O Tarot dos Boêmios (1889), conectou o tarot à *cabalá* e ao hermetismo moderno, consolidando-o como ferramenta esotérica. Conhecido como o *Papa do Ocultismo*, Papus exerceu grande influência sobre ordens esotéricas e sociedades secretas, como a *Ordem Hermética da Aurora Dourada*. Faleceu em 25 de outubro de 1916, em Paris, durante a Primeira Guerra Mundial, após ter servido como médico militar, deixando um legado profundo no *Ocultismo* moderno.

No Brasil, a Quimbanda emerge como uma expressão singular do *Ocultismo*, integrando elementos das tradições afro-brasileiras com influências esotéricas europeias. Essa fusão é particularmente visível no uso de grimórios como o Grimorium Verum e na adoção de práticas que dialogam com a magia cerimonial e o hermeticismo.[6]

A Quimbanda preserva aspectos ctônicos e necromânticos, enfatizando a interação com espíritos ancestrais e forças naturais. Sua conexão com o *Ocultismo* se manifesta na estrutura ritualística, no uso de símbolos como o *Tridente de Paracelso*[7] e no conceito de manipulação de energias invisíveis para fins específicos, seja proteção, transformação ou ataque.

Na era contemporânea, o *Ocultismo* transcendeu os círculos restritos das ordens esotéricas para se tornar um fenômeno cultural mais amplo. Ele se manifesta em práticas populares, como o uso de cristais, astrologia e magia do caos, bem como na ressignificação do sagrado por meio de movimentos espirituais emergentes.

O *Ocultismo* e o ocultista representam uma busca contínua pelo entendimento dos mistérios que ultrapassam os limites do mundo visível. Em diálogo com tradições ancestrais e adaptado às demandas de cada época, o *Ocultismo* permanece como um campo dinâmico de exploração espiritual e prática mágica. Seja no contexto clássico dos grimórios ou na inovação ritualística da Quimbanda, ele reafirma a conexão profunda entre o humano e o sagrado, revelando que o mistério é uma força viva, sempre presente e sempre pronta para ser desvendada.

---

[6] Aqui é importante destacar a diferença entre *hermetismo* e *hermeticismo*. O hermetismo refere-se ao conjunto de textos filosófico-religiosos atribuídos a Hermes Trismegisto, um arquétipo sincrético que combina características do deus grego Hermes e do deus egípcio Thoth. Esses textos, conhecidos como Hermética, surgiram no contexto do Egito helenístico, particularmente nos primeiros séculos da era cristã. Eles abordam questões metafísicas, cosmológicas, e espirituais, com foco na relação entre o humano e o divino, a busca pelo conhecimento (*gnōsis*) e a ascensão espiritual. O hermetismo é, assim, uma corrente de pensamento religiosa e filosófica, profundamente enraizada no sincretismo cultural e espiritual da Antiguidade.
O hermeticismo, por outro lado, refere-se à recepção, interpretação e desenvolvimento das ideias herméticas em contextos históricos posteriores, particularmente na Renascença e nos períodos subsequentes. Durante o Renascimento, pensadores como Marsilio Ficino (1433-1499)* e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)** redescobriram os textos herméticos, incorporando-os à tradição esotérica europeia e associando-os a disciplinas como alquimia, astrologia e magia. O hermeticismo é, portanto, a releitura e reinvenção do hermetismo, frequentemente mesclado com outros sistemas de pensamento esotérico, como o *platonismo místico* e teúrgico, o cabalismo e as tradições alquímicas medievais.
A diferença central está no contexto e no desenvolvimento histórico. O hermetismo é um fenômeno específico da Antiguidade tardia, relacionado aos textos herméticos e à sua cosmovisão original, enquanto o hermeticismo é uma construção histórica posterior, moldada por diferentes períodos, culturas e interesses esotéricos. O hermeticismo renascentista, por exemplo, não reflete fielmente o conteúdo do *Corpus* Hermeticum, mas adapta suas ideias à luz de outras tradições filosófico-religiosas. Essa distinção é essencial para entender como o legado hermético foi reinterpretado ao longo dos séculos, ganhando novos significados e aplicações em diferentes contextos culturais e espirituais. A Quimbanda, como veremos, foi profundamente influenciada pelo hermeticismo que chegou ao Brasil por meio do *Ocultismo* francês.
* Marsilio Ficino foi um filósofo, médico e tradutor italiano do Renascimento, amplamente reconhecido como um dos principais responsáveis pela revivificação do platonismo na Europa Ocidental. Nascido em Figline Valdarno, perto de Florença, em 19 de outubro de 1433, Ficino foi protegido pela família Medici, que apoiou suas traduções e comentários das obras de Platão e de autores platônicos. Sua tradução do *Corpus* Hermeticum e de textos platônicos para o latim foi fundamental para integrar essas tradições ao humanismo renascentista. Ficino também desenvolveu a filosofia da alma cósmica e a música como cura espiritual, destacando o papel da harmonia universal. Ele faleceu em Florença, em 1º de outubro de 1499, deixando um legado duradouro na filosofia, esoterismo e teologia ocidentais.
** Giovanni Pico della Mirandola foi um filósofo, teólogo e humanista italiano, uma figura central do Renascimento e um dos pioneiros do sincretismo religioso e filosófico. Nascido em 24 de fevereiro de 1463 no condado de Mirandola, Pico destacou-se por sua vasta erudição e ambição intelectual, buscando reconciliar diversas tradições filosóficas e religiosas, incluindo o platonismo, o aristotelismo, o hermetismo, o cristianismo e a *cabalá* judaica. Sua obra mais famosa, a Oração sobre a Dignidade do Homem, é considerada o *manifesto do Renascimento*, celebrando a capacidade humana de transcender sua condição através do livre-arbítrio e da busca pelo divino. Em 1486, ele propôs debater 900 teses abrangendo temas filosóficos e teológicos, mas enfrentou a censura da Igreja. Pico morreu prematuramente em 17 de novembro de 1494, em Florença, sob circunstâncias misteriosas, mas seu legado influenciou profundamente o pensamento renascentista e o *esoterismo ocidental*.

[7] O *Tridente de Paracelso* é um símbolo esotérico associado à tradição alquímica e mágica, sendo um emblema central na obra e pensamento do médico e alquimista suíço Paracelso (1493–1541). Representando a união de forças cósmicas e terrestres, o tridente simboliza o poder da vontade humana canalizada através da magia e da alquimia. Cada uma das três pontas do tridente é vista como uma representação das três substâncias primordiais da alquimia: enxofre (a alma), mercúrio (o espírito) e sal (o corpo), compondo a *Trindade Filosófica*. No contexto mágico, o *Tridente de Paracelso* é uma chave simbólica para invocar e manipular forças ocultas, unindo os elementos espirituais e materiais em um ponto de convergência. Ele também é reinterpretado na tradição ocultista moderna, como por Eliphas Levi e outros, adquirindo significados adicionais relacionados à manifestação da vontade e à interação com o divino, sendo incorporado a sistemas como o da Quimbanda, onde simboliza a atuação de Exu e sua força mágica no plano material.

Encerrando este panorama, podemos afirmar que a Quimbanda ocupa um lugar legítimo e singular dentro do campo do *Ocultismo*. Mais do que um sistema periférico ou folclórico, ela representa uma tradição iniciática estruturada, com doutrina própria, técnicas operativas refinadas e uma cosmologia coerente que articula mortos, *daimones* e deuses em um sistema de mediação entre mundos. Herdeira do contato entre as cosmologias banto, o catolicismo popular, o espiritismo kardecista e o *Ocultismo* europeu, a Quimbanda não é apenas receptora, mas também criadora de um novo modelo de *Ocultismo*: um modelo que nasce no chão quente da encruzilhada, mas que se projeta como via de ascensão e deificação da alma. Sua contribuição ao *Ocultismo* é insubstituível: oferece uma via prática de transmutação espiritual centrada no corpo, na terra e nos espíritos, reconfigurando o que significa ser um mago, um feiticeiro ou um iniciado no Brasil contemporâneo

A Cabalá Crioula

Este é um estudo sobre *cabalá crioula*. Ele foi escrito por um feiticeiro da *cabalá crioula* para leitores feiticeiros da *cabalá crioula*. O conceito de *cabalá crioula* foi cunhado por mim em 2016 e se desenvolveu desde então. Inicialmente ele se referiu a um corpo de conhecimentos esotéricos, mágicos e místicos enraizado na tradição mágica e ancestral afro-diaspórica das Américas. Esse conceito propõe uma estrutura de mistérios e ensinamentos secretos transmitidos de forma oral e prática através de gerações, consolidando-se como uma sabedoria oculta única, moldada pelas interações culturais e espirituais entre os povos africanos, europeus e ameríndios no contexto da diáspora nas Américas. Por um lado, trata-se de um conceito *guarda-chuva* para as culturas mágicas da *nova síntese da magia*[8] que tratei no terceiro volume do Daemonium como a Quimbanda, Umbanda e Jurema no Brasil, o Vodu no Haiti, o Palo Monte em Cuba, a Santeria nos Estados Unidos etc. Toda sorte de cultos, tradições e religiões afro-diaspóricas *crioulas*, quer dizer, miscigenadas culturalmente e religiosamente a partir de três troncos ancestrais: africano, europeu e sociedades aborígenes das Américas no Sul, Central e do Norte. Por outro lado, o conceito pode também indicar uma prática ocultista pessoal de feitiçaria ctoniana ancestral baseada na *cabalá francesa* da *Quimbanda Mussurumin*, que também tratei no terceiro volume do Daemonium, e que compreende o escopo do livro Kalunga. O *grigori* ou e*spírito patrono* deste trabalho prático de *cabalá crioula* é Exu Cipriano Feiticeiro.[9]

Todas as tradições crioulas citadas acima são, portanto, marcadas pela fusão religiosa e cultural de três troncos ancestrais: o africano, representado por suas práticas ctônicas, fetichistas, vitalistas e animistas em rituais e saberes mágico-ancestrais; o europeu, que trouxe a influência dos grimórios, da alquimia, das astrologia e da magia cerimonial; e o ameríndio, que incorporou o poder das ervas, a conexão com as forças da natureza e os espíritos totêmicos dos ancestrais das terras das Américas. Essa miscigenação resultou em sistemas ricos e dinâmicos de práticas espirituais da *nova síntese da magia*, que valorizam o segredo, a iniciação e a vivência direta do mistério. Isso é *cabalá crioula*.

A *cabalá crioula* destaca-se por sua flexibilidade, adaptabilidade e poder de síntese, representando uma resposta mágica e espiritual às condições de opressão, resistência e resiliência que caracterizam a experiência

[8] A *nova síntese da magia* é um conceito que descreve a fusão dinâmica entre práticas esotéricas ocidentais e tradições mágicas afro-diaspóricas, criando um sistema integrado e renovado que transcende as divisões culturais e históricas de suas fontes originais. Fundamentada na tradição dos grimórios europeus, como o Grimorium Verum ou O Livro de São Cipriano e outros textos demonológicos da magia salomônica, essa síntese incorpora elementos ctônicos e necromânticos das práticas afro-brasileiras, em especial no contexto da Quimbanda, ao lado de técnicas extraídas do xamanismo ameríndio. Ela não apenas resgata a feitiçaria ancestral das culturas africanas e europeias, mas também a reinterpreta sob uma perspectiva contemporânea, conectando saberes antigos a contextos modernos.

[9] Veja Fernando Liguori. Wanga: o Segredo do Diabo. Clube de Autores, 2024.

da diáspora. Mais do que um conjunto de rituais ou crenças, ela é uma filosofia prática de transformação pessoal e conexão com o sagrado, fundamentada na ancestralidade e na celebração da diversidade cultural. É acima de tudo um testemunho da força espiritual dos povos crioulos, uma sabedoria viva que transcende fronteiras, resgatando e renovando o poder do mistério no mundo contemporâneo.

A *cabalá crioula* celebra a miscigenação cultural e o sincretismo mágico. Baseia-se na preservação e adaptação de práticas e saberes ocultos, incorporando elementos de diversas tradições para criar uma abordagem única, que transcende classificações religiosas ou culturais específicas.

O termo *cabalá* é apropriado para designar a transmissão de saberes secretos, adquiridos por meio de iniciação, prática espiritual e experiência direta com os mistérios do mundo dos espíritos. O Termo crioula refere-se à fusão de práticas e símbolos das tradições africanas, europeias e ameríndias, que, ao longo dos séculos, formaram um sistema mágico singular e dinâmico. E assim como a palavra *cabalá* sugere *recebimento*, a *cabalá crioula* enfatiza o caráter iniciático de seus ensinamentos, transmitidos através de linhagens, famílias espirituais ou mestres e discípulos.

Não se trata de um sistema apenas teórico ou filosófico, mas de práticas que conectam o indivíduo ao mundo dos espíritos e às forças da natureza para transformação pessoal, progresso, proteção e manifestação de poder pessoal na forma *Ocultismo* prático. Como uma prática pessoal de feitiçaria ctônica, a *cabalá crioula* possui uma abordagem mais fluida e adaptativa, refletindo as realidades das comunidades afro-diaspóricas que em essência permaneceram fetichistas, animistas e totêmicas, onde as forças da natureza representam espíritos ligados aos elementos naturais como água, fogo, terra e ar em toda manifestação corpórea e incorpórea. A *cabalá crioula* celebra os mistérios ancestrais reconhecendo a sabedoria transmitida pelos espíritos ancestrais, que atuam como guias espirituais portadores de poder que ancoram e catalisam as forças mágicas do culto ou ritual. É ainda caracterizada pela combinação de símbolos, rituais e práticas que refletem a interação com as culturas das quais bebe seus segredos.

Um dos aforismos mais importantes que norteiam esta revista é: *a verdadeira força da magia está conectada as raízes de nossa terra e cultura*. Muitos indagam: *qual é o sistema mais poderoso de magia*? A resposta é: àquele que está conectado as raízes de sua terra e cultura, as suas raízes ancestrais diretas e indiretas. A *cabalá crioula* busca não apenas decifrar os mistérios do mundo espiritual e os segredos da magia, mas também capacitar os indivíduos a se reconectarem com suas raízes e com as forças invisíveis que moldam a realidade de sua cultura, proporcionando ferramentas mágicas para a compreensão profunda do ser e o alinhamento com as forças e movimentos do Cosmos. Na *cabalá crioula* a feitiçaria é uma ferramenta para lidar com os desafios pessoais, sociais e culturais, valorizando as raízes ancestrais, resgatando conhecimentos e práticas que foram marginalizados ou esquecidos, unindo-os com as ciências ocul-

tas modernas: magia cerimonial, alquimia, astrologia etc. A *cabalá crioula* compartilha do mesmo espírito sincrético e miscigenador que eclodiu na feitiçaria dos Papiros Mágicos Gregos, no *platonismo teúrgico* de Jâmblico (245-325)[10] e Proclo (412-485),[11] e no tantrismo *śaiva* da Caxemina nas mãos de Abhinavagupta (975-1025).[12] Compartilhando do mesmo espírito, a *cabalá crioula* converge e cria pontes entre todos esses sistemas, demonstrando a universalidade das técnicas de magia. Esse é outro dos aforismos importantes que norteiam este estudo: *as técnicas de magia e feitiçaria são universais, elas mudam pouca coisa de uma cultura para outra e, por causa disso, podem ser identificadas e atualizadas dentro de sistemas operacionais nas mais diversas e distantes culturas*.

A *cabalá crioula* é uma celebração da riqueza cultural e espiritual das tradições afro-diaspóricas, integrando saberes diversos em um sistema esotérico que reflete a história, a resistência e a criatividade das comunidades que a preservaram. Distante de qualquer relação com o judaísmo ou tradições semitas, esse conceito redefine o termo *cabalá* como um receptáculo de conhecimento oculto miscigenado, um testemunho da capacidade humana de transformar adversidades em sabedoria e espiritualidade.

O herói icônico da *cabalá crioula* é São Cipriano. Nos meus dois livros anteriores, o terceiro volume do Daemonium e o Wanga: o Segredo do Diabo, São Cipriano é apresentado como o ideal da alma glorificada no Inferno, a deificação catabática, e um símbolo do *espírito tutelar*, um *limiar* entre o mago e o mundo dos espíritos. Aqui São Cipriano é apresentado como a imagem do teurgo ideal, o arquétipo do teurgo – um operador que transcendeu os limites da fei-

[10] Jâmblico, filósofo e místico da Antiguidade tardia, nasceu por volta de 245 d.E.C. em Cálcis, na Síria, e é amplamente reconhecido como o principal sistematizador da teurgia no contexto do *platonismo teúrgico*. Discípulo de Porfírio (234-304 d.E.C.) e seguidor das ideias de Platão (428-348 a.E.C.), Jâmblico desenvolveu uma interpretação profundamente espiritual da filosofia platônica, defendendo a teurgia como um meio indispensável de alcançar a comunhão com o divino.
Sua obra mais influente, De Mysteriis, foi escrita como uma resposta às críticas de Porfírio, que questionava a eficácia e legitimidade dos rituais teúrgicos. Nessa obra, Jâmblico argumenta que os rituais são necessários para elevar a alma, pois conectam o praticante às esferas superiores de luz e perfeição. Ele enfatiza que a teurgia não é apenas uma prática simbólica, mas um método real e eficaz para transformar a matéria em veículo do divino e purificar a alma. Trata-se de um exercício soteriológico e considera-se que ele seja o inventor da *tradição do ritual*, que acabaria por culminar na magia cerimonial moderna.
Jâmblico também destacou a importância dos *nomes bárbaros de evocação* – palavras de poder que transcendem as limitações da linguagem humana comum – e do uso de símbolos, amuletos e oferendas em rituais teúrgicos. Ele acreditava que esses elementos, longe de serem supersticiosos, eram instrumentos essenciais para canalizar as forças espirituais e estabelecer uma ligação direta com os deuses.
Morto por volta de 325 d.E.C., Jâmblico deixou um legado duradouro que influenciou profundamente a filosofia e a espiritualidade ocidentais. Seu trabalho estabeleceu a teurgia como uma prática central no *platonismo teúrgico*, representando a culminação do próprio platonismo, e inspirou pensadores posteriores, como Proclo, na continuidade dessa tradição mística e filosófica.

[11] Proclo foi um dos mais destacados filósofos do *platonismo teúrgico* e um dos últimos grandes sistematizadores dessa tradição na Academia de Atenas. Nascido em Constantinopla, foi educado em Alexandria, onde recebeu formação em retórica, matemática e filosofia. Posteriormente, mudou-se para Atenas, onde tornou-se discípulo de Plutarco de Atenas (350-430) e Síriano (morto em 437 d.E.C.), ascendendo à posição de *escolarca* (líder) da Academia. Sua obra reflete uma síntese monumental do pensamento platônico, enriquecida pela incorporação de elementos de teurgia, uma prática ritualística voltada para a comunhão direta com o divino.
Proclo escreveu extensivamente, destacando-se seus comentários sobre os *diálogos* de Platão e sua obra Os Elementos de Teologia, que sistematiza o pensamento metafísico platônico. Ele acreditava que a filosofia e a teurgia eram complementares: a filosofia fornecia a base racional para compreender o Cosmos e o divino, enquanto a teurgia permitia que o indivíduo se unisse espiritualmente ao divino através de rituais. Defensor de uma cosmologia hierárquica, ele via o universo como um sistema ordenado de emanações, desde o Uno até o mundo material. Proclo também defendia a preservação dos antigos cultos helênicos em face do avanço do cristianismo. Sua influência foi imensa, ecoando na tradição filosófica bizantina, na escolástica medieval e no Renascimento. Proclo faleceu em 485 d.E.C. em Atenas, deixando um legado intelectual que consolidou o *platonismo teúrgico* como uma das mais profundas expressões do pensamento antigo.

[12] Abhinavagupta foi um dos mais proeminentes filósofos, místicos e teóricos estéticos da tradição tântrica do *Śaivismo* da Caxemira. Nascido na região da Caxemira, em uma família erudita profundamente envolvida na prática espiritual e no estudo das escrituras, ele destacou-se por integrar filosofia, teologia, estética e prática espiritual em um sistema coeso e inovador. Abhinavagupta é amplamente reconhecido por suas contribuições ao *Pratyabhijñā*, uma escola filosófica que enfatiza o reconhecimento da identidade entre o indivíduo e a consciência universal (Śiva). Seus escritos, como o Tantrāloka e o Abhinavabhāratī (um comentário seminal sobre o Nāṭyaśāstra), demonstram uma visão abrangente e profunda da experiência espiritual, combinando práticas esotéricas do tantra com uma análise filosófica rigorosa. Ele também foi um esteta notável, desenvolvendo a teoria rasa, que explora a experiência estética como um meio de elevação espiritual. Abhinavagupta é celebrado como um mestre iluminado que uniu o pensamento filosófico e a prática devocional, deixando um legado que continua a influenciar o pensamento indiano até hoje.

tiçaria popular para acessar os mistérios mais profundos do Cosmos. Suas práticas segundo os mitos, foram influenciadas pelo *platonismo teúrgico* e pelo cristianismo, e integram a visão de que o divino pode ser experimentado diretamente através do rito, do conhecimento esotérico e da devoção. Mas para entendermos São Cipriano como um teúrgo, é necessário falar da miscigenação cultural que o influenciou.

Antióquia, uma das cidades mais importantes do mundo antigo, foi um ponto de convergência cultural, religiosa e filosófica que moldou profundamente o desenvolvimento do pensamento esotérico e teúrgico na Antiguidade. Fundada em 300 a.E.C. por Seleuco I, um dos generais de Alexandre (356-323 a.E.C.), a cidade rapidamente se tornou um núcleo de interação entre tradições gregas, romanas, persas, egípcias e judaicas. No auge do período helenístico e ao longo do domínio romano, Antióquia abrigou uma diversidade de correntes espirituais que fundiram práticas mágicas, cultos religiosos e filosofias, estabelecendo um ambiente ideal para a emergência de figuras como São Cipriano, cujo papel como teurgo é central para compreender a teurgia nesse contexto miscigenado de culturas.

Antióquia, situada estrategicamente na rota comercial entre o Mediterrâneo e o Oriente, tornou-se uma cidade de intensa miscigenação cultural. A influência grega trouxe a filosofia platônica e o pensamento místico do orfismo, enquanto os cultos romanos enriqueceram as práticas rituais. Da Pérsia, a cidade recebeu elementos do zoroastrismo e da magia dos caldeus, marcando profundamente o desenvolvimento da astrologia e da demonologia. Do Egito, chegaram os mistérios herméticos associados a Hermes Trismegisto, que complementaram o crescente interesse pela alquimia e teurgia. As comunidades judaicas da cidade introduziram conceitos cabalísticos e apocalípticos, contribuindo para a visão hierárquica do Cosmos.

Dentro desse caldeirão cultural, São Cipriano emerge como uma figura única e multifacetada. Nascido na Antióquia do Séc. III, assim se referem os mitos, ele simboliza a síntese entre diversas tradições mágicas e espirituais que circulavam pela cidade. Antes de sua conversão ao cristianismo, Cipriano foi profundamente influenciado pela teurgia platônica e pelas práticas mágico-místicas herméticas, demonstrando uma habilidade extraordinária para integrar rituais e simbolismos de diferentes origens.

Como teurgo, Cipriano não era apenas um operador ritualístico; ele encarnava o ideal do sábio que transcendia as barreiras religiosas e culturais. Sua prática teúrgica combinava elementos da magia ritual da Caldeia, como o uso de palavras de poder e invocações, com o *platonismo teúrgico* que visava a *henosis* – a união com o divino. Além disso, Cipriano reinterpretou essas práticas sob uma ótica cristã nascente, adaptando o simbolismo da cruz e das hierarquias angélicas ao universo teúrgico.

O papel de Cipriano em Antióquia reflete a miscigenação cultural da cidade, onde a teurgia se desenvolveu como uma prática universalista, absorvendo e reinterpretando influências diversas. A prática de animar estátuas, o tema central deste estudo, por exemplo, é um traço teúrgico central que Cipriano adotou, unindo os princípios herméticos da *telestikē* com o conceito cristão de objetos sagrados. Ele também incorporou os princípios astrológicos do Oriente Médio, alinhando rituais com as posições estelares e utilizando amuletos que uniam o simbolismo greco-romano e egípcio.

A teurgia de Cipriano em Antióquia revela uma interação única entre espiritualidade prática e filosofia mística. Seus textos, como O Livro de São Cipriano, misturam invocações cristãs, técnicas de purificação de origem caldeia e o uso de hierarquias espirituais oriundas do hermetismo e do *platonismo teúrgico*. Esses elementos, amalgamados em uma visão sincrética, o posicionam como um teurgo que mediava não apenas entre o humano e o divino, mas também entre as diferentes tradições culturais de sua época.

Antióquia, com sua riqueza de influências culturais e espirituais, foi o cenário

perfeito para a emergência de uma figura como São Cipriano. A cidade não apenas permitiu a miscigenação de tradições mágicas e religiosas, mas também proporcionou o ambiente necessário para que Cipriano se tornasse um teurgo singular. Sua habilidade em integrar práticas e filosofias de diferentes origens, reinterpretando-as à luz de sua própria experiência espiritual, destaca seu papel como mediador cultural e espiritual. Assim, Cipriano representa o auge da miscigenação cultural de Antióquia, ao mesmo tempo em que estabelece um modelo de prática teúrgica que transcende as barreiras temporais e culturais.

São Cipriano emerge como o espírito patrono da *cabalá crioula* por sua trajetória e essência sincrética, simbolizando a convergência cultural e espiritual que define esse conceito. Como mago, feiticeiro e teurgo, São Cipriano atravessou tradições e cosmologias distintas, integrando práticas mágicas gregas, orientais e judaico-helenísticas antes de sua conversão ao cristianismo. Sua figura personifica a união entre a magia ancestral e a espiritualidade adaptativa, características centrais da *cabalá crioula*, que celebra a fusão de saberes africanos, europeus e ameríndios.

Na Quimbanda, São Cipriano é frequentemente reinterpretado como Exu Cipriano Feiticeiro ou Cipriano Feiticeiro das Almas, uma manifestação ctônica que incorpora o arquétipo do guia espiritual e catalisador das forças mágicas. Como Exu, ele transita entre mundos, ligando o visível ao invisível, e reflete o espírito transformador da *cabalá crioula*. Ele atua como um mentor espiritual que ensina a utilizar a feitiçaria para transformação pessoal, proteção e conexão com as raízes ancestrais. O sincretismo de São Cipriano, como um personagem que absorve e ressignifica saberes de múltiplas tradições, é um espelho direto da flexibilidade e adaptabilidade da *cabalá crioula*, que unifica práticas de diversas origens em um sistema mágico poderoso e dinâmico.

A *cabalá crioula* encontra em São Cipriano um exemplo vivo de resiliência e criatividade cultural. Ele simboliza o poder de transcender fronteiras religiosas e culturais, trazendo um espírito universalista que ressoa com tradições mágicas como os Papiros Mágicos Gregos, o *platonismo teúrgico* e o tantrismo *śaiva* da Caxemira. Como espírito patrono, São Cipriano encarna a essência da miscigenação cultural e a celebração do segredo, da iniciação e da ancestralidade, pilares centrais da *cabalá crioula*.

Encerrando esta seção, podemos afirmar que a *cabalá crioula* representa não apenas uma síntese de saberes mágicos afro-diaspóricos, europeus e ameríndios, mas a constituição de um verdadeiro sistema de *Ocultismo* autóctone das Américas. Ela não é mera sobrevivência de práticas esparsas, tampouco uma adaptação superficial de modelos europeus, mas uma tradição esotérica com doutrina, método e propósito próprios. Em sua forma mais elaborada, como na *Quimbanda Mussurumin* e nas práticas sob a égide de Exu Cipriano Feiticeiro, a *cabalá crioula* oferece uma via de realização espiritual enraizada no culto dos mortos, na manipulação das forças telúricas e na teurgia ctônica. É, portanto, uma escola de magia prática, de iniciação e de deificação da alma, cuja força reside exatamente na sua miscigenação radical. Como São Cipriano, seu herói arquétipo, ela atravessa mundos, costumes e cosmologias para edificar um caminho esotérico que é, ao mesmo tempo, profundamente ancestral e intensamente contemporâneo.

No contexto deste estudo sobre teurgia e *cabalá crioula*, quatro tópicos são fundamentais, e um dos quais nos debruçaremos neste texto. Eles são: i. o valor ou importância do *ochēma-pneuma* na deificação da alma; ii. a função ritual dos sacrifícios; iii. a *telestikē* e; iv. o *daimōn pessoal*. Passaremos agora a uma breve apresentação sobre o primeiro tópico e, em edições futuras, nos debruçaremos sobre os outros.

O *ochēma-pneuma*, o *veículo pneumático da alma*, é um conceito central para a compreensão da alma e sua relação com o reino

da geração no *platonismo teúrgico*. Refere-se ao corpo sutil e energético que atua como um *veículo* da alma, mediando entre o reino imaterial da alma e o reino material do corpo. A gênese do conceito está baseada nos escritos de Platão e é apoiada por aqueles de Aristóteles. Representa a reconciliação de Platão e Aristóteles em um assunto que o primeiro nunca ensinou e que o segundo foi incapaz de definir de forma inteligível.

Este veículo é destinado a unir duas entidades diametralmente opostas: a alma incorpórea e a matéria corpórea. Ele, portanto, não é nem material nem imaterial, mas um meio-termo entre esses dois extremos. Filósofos posteriores afirmaram que o éter, i.e. *pneuma*, mencionado em Epinomis (981c5-8, uma obra que acreditavam ser de Platão) e nos trabalhos de Aristóteles (por exemplo, De Caelo, 270b20-26), era a substância que compunha este *veículo*, que cumpre três funções principais: i. abriga a alma racional em sua descida do reino noético para o reino da geração; ii. atua como o órgão da percepção sensorial e da imaginação e; iii. por meio de ritos teúrgicos, pode ser purificado e elevado, servindo como um veículo para o retorno da alma racional através do Cosmos até os deuses.[13]

Os platonismos[14] místico e teúrgico atribuíram essas funções aos ensinamentos de Platão e Aristóteles.[15] Em Timeu (41e1-2), Platão afirma que o Demiurgo *distribuiu cada [alma a cada corpo], e tendo montando-as [isto é, as almas humanas] como se estivessem em um veículo, e mostrou-lhes a natureza do universo*.[16] Uma vez que a alma está situada em seu próprio *veículo*, ela desce para o reino da geração. O platonismo teúrgico interpreta de forma semelhante o mito do Fedro, no qual as almas dos deuses e dos humanos são comparadas a cocheiros montando em carruagens (ochēmata, 247b1-3). No Fédon (113d) Platão diz: *àqueles que viveram medianamente [i.e. mediucrimente, no meio do caminho entre a vida profana secular e a vida integral de piedade religiosa] vão para o Arqueronte e, embarcados em carruagens que lhe são destinadas e nestes alcançam o lago*.[17] Para o platonismo teúrgico, cada uma dessas passagens mostra a alma conectada ao seu próprio veículo, tanto no Cosmos quanto em sua descida à Terra.

---

[13] John F. Finamore. Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. Scholars Press, 1985, pp. 1.

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

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

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

[15] Algis Uždavinys. Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometeus Trust, 2008, pp. 70.

[16] Platão. Diálogos Vol. V. Edipro, 1014, pp. 102-3.

[17] Platão. Diálogos Vol. III. Edipro, 2015, pp. 268-9.

A função imaginativa deste *veículo pneumático* depende da teoria aristotélica (por exemplo, De Generatione Animalium, 744a1-5). As percepções sensoriais são impressas no *veículo pneumático* e, assim, podem ser processadas pela alma. Observe que o veículo atua como intermediário entre os sentidos corpóreos e a alma imaterial. Além disso, em De Generatione Animalium (736b37-38), Aristóteles diz que o *pneuma é análogo ao elemento que compõe as estrelas*,[18] i.e. o éter. Portanto, foi um passo simples para filósofos posteriores combinarem o *pneuma* aristotélico (o éter, o elemento das estrelas) com o *ochēma* platônico, no qual o Demiurgo vincula a alma.

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

Plotino, que não dava creditava a teurgia qualquer mérito soteriológico e escatológico, estava despreocupado também com *ochēma-pneuma*. Ele nunca usa o termo ochēma para se referir ao *veículo pneumático da alma*. No entanto, ele parece aderir à crença em uma entidade semelhante ao veículo. Na Enéada (IV.3.15), ao discutir a descida da alma ao reino da geração, Plotino afirma que, ao deixar o reino noético, a alma vai *primeiro para o céu e lá recebe um corpo por meio do qual continua em corpos mais terrenos* (linhas 1-3).[19] Aqui, está presente a noção, comum nas teorias posteriores do *veículo pneumático*, de gradações ou camadas de matéria que se ligam a um corpo primário. Plotino parece adotar o papel da purificação dessas camadas na Enéada (III.6.5.22-29):

> Mas a purificação da parte sujeita às afecções é o despertar das imagens inadequadas e a ausência de vê-las, e sua separação é efetivada por não se inclinar muito para baixo e por não formar uma imagem mental das coisas inferiores. Porém, separar também pode significar remover as coisas das quais está separado quando não está sustentado por um *sopro vital* (*pneuma*) turvo pela glutonaria e saciado de carnes impuras, mas aquele no qual reside é tão fino que pode «montá-lo» em paz.[20]

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

Nenhuma doutrina clara sobre o *veículo pneumático da alma* emerge dos escritos de Plotino. Parece que, mesmo que Plotino co-

[18] Citado em John F. Finamore. Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. Scholars Press, 1985, pp. 2.

[19] Ibidem, pp. 3.

[20] Ibidem.

nhecesse os escritos sobre o *ochēma-pneuma* (e é provável que ele os conhecesse), não demonstrava grande interesse por eles. É com Porfírio[21] e Jâmblico que a doutrina do veículo se torna uma parte integral dos platonismos místico e teúrgico.

Como demostra seu tratado De Regressu Animae,[22] Porfírio preocupa-se em incluir a doutrina do *veículo pneumático* em seu sistema filosófico. No entanto, ele concede à teurgia poder apenas sobre o veículo, não sobre a alma. O veículo é purificado pela teurgia, mas a alma intelectual é separada do corpo não pela teurgia, mas pela reflexão filosófica. É exatamente esse ponto que Jâmblico deseja refutar: o único meio de purificação da alma e sua separação do corpo é por meio da teurgia; a filosofia, por si só, é insuficiente.[23]

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

O termo *pneuma*, entretanto, só ganhou significado técnico com os estóicos, que com ele designaram o *espírito* ou o *sopro animador* com que Deus age sobre todas as coisas, organizando-as, vivificando-as e dirigindo-as: Diógenes Laércio[24] diz *para os estóicos a natureza é um fogo artífice destinado a gerar, isto é, um pneuma da espécie do fogo e da atividade formativa*.[25] Virgílio aludia a essa concepção com versos famosos: *Spiritus intus ole Tononque infusa per artus, Mens agitat molem et tete se corpore miscet*,[26] versos aos quais Giordano Bruno (1548-1600)[27] recorria para ilustrar sua concepção do Intelecto artífice ou *femeiro do mundo*. Os magos do Renascimento falavam no mesmo sentido do *epitito aturés* do qual a *alma do mundo* age sobre todas as partes do universo visível. São Paulo fala do *corpo pneumático*, que ele contrapunha ao *corpo psíquico* ou *animal* como corpo vivo e vivificante que ressurgirá depois da morte (em Coríntios XIV).

Na tradição cristã, *pneuma* é o Espírito Santo, do qual Tomás de Aquino (1225-1274)[28] dizia: *O nome espírito nas coisas*

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

[22] Ibidem, pp. 4.

[23] Veja Jâmblico. De Mysteriis. *Livro II, Verso 11*. Polar, 2024, pp. 188-90.

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

[25] Citado em Nicola Abbagnano. Dicionário de Filosofia. WWF, 2018, pp. 893.

[26] Ibidem.

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

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

corpóreas parece significar certo movimento ou impulso, visto que chamamos de espírito a respiração e o vento. Mas é próprio do amor mover e impelir a vontade do amante em direção ao ser amado. E como a pessoa divina age pelas vias do amor, graças ao qual Deus é convenientemente amado, ela chama-se Espírito Santo.[29]

No hermetismo,[30] o *pneuma* é compreendido como uma substância intermediária essencial que conecta o divino ao humano, o espiritual ao material, a alma ao corpo. Derivado do grego, onde significa *respiração* ou *sopro*, o termo no contexto hermético se refere a uma *força vital* e *luminosa* que permeia e anima todo o Cosmos, estando intrinsecamente ligado à *alma do mundo* (*anima mundi*).

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

Na Hermética o *pneuma* é também frequentemente descrito como sendo de natureza astral, similar à substância das estrelas, mas sutil o suficiente para mediar entre o corpo denso e a alma imaterial. Ele carrega impressões e experiências do mundo sensível e as comunica à alma, servindo como um canal para sensações, emoções a partir da recepção de forças cósmicas na alma.

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

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

O *pneuma* no hermetismo é o elemento que une os diferentes níveis da existência, sendo essencial para a compreensão da alma, do Cosmos e do caminho espiritual que conduz o retorno ao Uno. Ele é a chave para a regeneração e iluminação do ser humano, sendo tanto um reflexo quanto um agente da atividade divina no mundo.[31]

A partir dessa introdução segue uma definição técnica e abrangente do conceito de *Ochēma-pneuma*:[32]

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

---

pensamento teológico e filosófico ocidental.

[29] Citado em Nicola Abbagnano. Dicionário de Filosofia. WWF, 2018, pp. 893.

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

[31] Aqui encerra o excerto do *Curso de Filosofia Oculta*.

[32] O autor que melhor introduz, aprofunda e sintetiza a ideia de *ochēma-pneuma* é John F. Finamore. Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. Scholars Press, 1985. A maior parte da pesquisa sobre este tema neste estudo se concentra nessa obra clássica de Finamore.

> O veículo superior é geralmente chamado de *augoeides* pelos neoplatônicos e claramente relaciona a substância que este termo descreve à luz, embora ao mesmo tempo a distinga da luz como tal. A maioria dos neoplatônicos considerava a luz como a mais próxima das entidades imateriais e puramente noéticas. No comentário De anima, atribuído a Simplicius, temos apenas um veículo da alma como uma única substância descrita por três termos: aitherodes (semelhante ao éter), *augoeides* (semelhante à luz) e *pneumatikos* (sendo feito de *pneuma*).[33]

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

> Ochēma: (□□□□□□) veículo; um barco que transporta as almas dos mortos, a carruagem da alma no Fedro de Platão; por Aristóteles, ochēma é entendido como pneuma - a sede da imaginação (phantasia), análogo ao elemento do qual as estrelas são feitas; o ochēma-pneuma como um corpo astral funciona como um portador quase imaterial da alma irracional; os daimōnes têm um ochēma-pneuma nebuloso que altera sua forma em resposta às imaginações [dos homens] e, portanto, faz com que apareçam em formas sempre mutáveis; para Jâmblico, o veículo etéreo e luminoso (aitherodes kai augoeides ochēma) é o recipiente da phantasiai divina [i.e. inspirada e possuída pelos deuses]; ochēma carrega a alma para o estado de corporificação e é escurecido até se tornar totalmente material e visível: o corpo material ou carnal também é uma espécie de ochēma; Proclo distinguiu 1) o ochēma imaterial e luminoso superior no qual o Demiurgo de Platão coloca a alma (Timeu 41e) e 2) o ochēma inferior, pneumatikon, que é composto dos quatro elementos e serve como um veículo da alma irracional – ele sobrevive à morte corporal, mas finalmente é expurgado.[34]
>
> [A] alma imaterial é imaginada como sendo transportada para o corpo material em um veículo (ochēma) que não é nem imaterial nem inteiramente material. Combinando a referência de Platão aos veículos visíveis das estrelas divinas e a designação de Aristóteles da substância das estrelas como o quinto elemento do *pneuma*, pensadores posteriores viam o veículo da alma como feito de *pneuma*, às vezes iluminado com luz como as estrelas e às vezes nublado e turvo com as manchas da matéria inferior. A carruagem da alma se tornará uma preocupação central para nosso filósofo ateniense em uma obra intitulada Fedro.[35]

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

> Deuses invocados na teurgia penetraram no reino da geração, infundindo nele seus códigos de luz. Os teurgos incorporam esses deuses por meio da oração fervorosa e do ritual. É por meio de uma vida estética que eles entram em contato com os deuses. Longe de escapar do mundo da geração e do uso dos sentidos, o teurgo emprega a experiência estética como a necessidade necessária e o veículo através do qual esta deificação ocorre através do corpo sutil da Alma, o ochēma.[36]

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

> Enquanto que a essência do platonismo é que o Bem é a razão última da Alma encarnada no reino da geração, é seguro dizer que a essência do *neoplatonismo* é o retorno da Alma ao Bem, o que consiste em um trabalho duro sobre a própria Alma, sua salvação. Para nós neoplatônicos, portanto, a teurgia consiste em uma ferramenta de operação sobre a Alma através de seu veí-

[33] Algis Uždavinys. Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometeus Trust, 2008, pp. 70.

[34] Ibidem, pp. 312.

[35] P.D. Newman. Theurgy: Theory & Practice. Inner Traditions, 2024, pp. 232.

[36] Fernando Liguori. Daemonium: Curso de Filosofia Oculta. Clube de Autores, 2019, pp. 428.

culo, o ochēma. Nesse caminho, ele cumpre três funções: 1. Abriga a Alma racional em sua descida do reino noético ao reino da geração; 2. Atua como o órgão da percepção dos sentidos e da imaginação; 3. Através dos rituais teúrgicos podem ser purificados e elevados aos reinos noéticos de luz e perfeição, um veículo para o retorno racional da Alma através do cosmos aos deuses. Essa doutrina está completamente exposta em Platão.[37]

[...] Das três funções do ochēma acima descritas, a terceira é a mais importante em nossa discussão, de que o veículo da Alma pode ser purificado e elevado aos reinos noéticos de luz e perfeição, transformando-se em um veículo para o retorno da Alma através do cosmos aos deuses. Tanto em Jâmblico como em Proclo abundam informações de como o ochēma retorna aos reinos noéticos de luz e perfeição.[38]

[Nos] Oráculos Caldeus parece claro que esse «sopro dos raios» deve significar o *pneuma* divino que está emanando da fonte suprema de luz. Como um efeito da inalação do *pneuma*, o veículo da alma (o ochēma) se torna iluminado, literalmente «tendo a aparência de luz». Os deuses agora tomaram posse dele e elevam a alma para cima. É isso que os autores da «Liturgia de Mitra» e dos Oráculos Caldeus estão nos dizendo, mas ainda ficamos no nível da descrição pura. Como devemos entender o que estamos lendo aqui? Para ser mais preciso: o que poderia estar acontecendo com o praticante convencido de que ela [as alma] estava realmente flutuando para cima no ar, entrou em um grande silêncio e viu os corpos celestes como seres vivos? Esta questão é o elefante na sala da erudição moderna sobre teurgia – quase sem exceção, mesmo os especialistas mais experientes e perceptivos a ignoram ou evitam. Este silêncio é ainda mais notável porque, pelo menos no caso da «Liturgia de Mitra», acontece que as chaves para uma solução plausível estão prontamente disponíveis. Vimos que os deuses apareceram ao teurgo «tomando posse» de seu veículo luminoso e ativando seus poderes imaginativos. Michael Psellos (que teve acesso a materiais que não possuímos mais) escreve que, de acordo com Proclo, o veículo é «fortalecido» (*dunamōsomen*) ou «purificado» (*kathairesthai*) por meio de «pedras, ervas e encantamentos».[39]

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

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

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

Na cultura afro-brasileira, que adotou um amplo campo semântico[40] derivado do espiritismo kardecista e da fisiologia oculta do *Ocultismo Nova Era de Aquário*,[41] o *ochēma-pneuma* foi chamado de *perispírito, corpo etérico, aura, corpo áurico, corpo protoplasmático, corpo de iluminação, corpo búdico, corpo de diamante* etc. Hanegraaff ao comentar a visão teosofista[42] de Rudolf

[37] Ibidem, pp. 438-9.

[38] Ibidem, pp. 444.

[39] Wouter J. Hanegraaf. Hermetic Spirituality and the Historical Imagination. Cambridge University Press, 2022, pp. 37.

[40] Veja o ensaio *Possessão Divina & Incorporação Mediúnica*, nessa edição.

[41] Wouter J. Hanegraaff em sua obra New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Brill, 2001), analisa o movimento da *Nova Era* como uma manifestação contemporânea do *esoterismo ocidental*. Ele argumenta que a *Nova Era* representa uma forma secularizada de *esoterismo*, adaptada ao contexto moderno e influenciada por processos de racionalização e secularização. Hanegraaff identifica que, embora a *Nova Era* incorpore elementos tradicionais do esoterismo, como a crença em correspondências simbólicas e uma visão animista do Cosmos, ela também reflete uma tentativa de reconciliar espiritualidade com ciência e modernidade. Dessa forma, o *Ocultismo Nova Era de Aquário* é visto como uma reinterpretação e adaptação das tradições esotéricas às condições culturais e intelectuais contemporâneas. Para um resumo do *esoterismo ocidental* e sua relação com a Quimbanda e este tipo de *Ocultismo Nova Era*, veja Fernando Liguori. Wanga: o Segredo do Diabo. Clube de Autores, 2024.

[42] Aqui trabalho com a distinção de Antonie Faivre (1934-2021)* entre *teosofia* e *teosofismo*, conceitos que, apesar de relacionados, possuem nuances distintas. A *teosofia* se trata de uma corrente espiritual e filosófica que busca a sabedoria divina (theos + sophia) por meio de uma abordagem especulativa e intuitiva, que conecta o humano ao divino. A *teosofia* caracteriza-se por uma visão do Cosmos como um sistema orgânico vivo,

Stainer (1861-1925)[43] sobre o corpo astral, ele o descreve com algumas das atribuições vistas anteriormente acerca do *ochēma-pneuma*. Ele diz:

> O corpo astral é, por vezes, simplesmente referido como «a alma» e é aproximadamente equivalente à alma sensitiva de Aristóteles. Ele é a base para a interioridade e a subjetividade, dando origem a toda a gama de emoções e desejos, mas também a impulsos inconscientes.[44]

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

> O C.H. X, intitulado A Chave, é uma discussão sobre alguns princípios básicos do hermetismo: Deus Pai como o Supremo Bem, a contemplação de Deus como um dom divino, a ignorância como o maior mal para a alma, o Cosmos imortal como o segundo nível de existência e o homem mortal como o terceiro. Este tratado é particularmente interessante devido à sua doutrina sobre a alma e seu destino após a morte (X, 13-25). O *nous* (mente) está encerrado dentro da razão

repleto de correspondências e relações simbólicas que refletem a unidade entre o microcosmo e o macrocosmo. Essa tradição enfatiza o papel do homem como mediador e cocriador, dotado de um potencial espiritual para compreender as leis divinas e promover a harmonização com o universo. Diferente de uma religião institucionalizada, a *teosofia* combina elementos de misticismo, esoterismo e filosofia, valorizando a revelação interior e a síntese de conhecimentos de diversas tradições espirituais. A *teosofia* refere-se a uma corrente espiritual e filosófica de longa tradição, que remonta a figuras como Jakob Böhme (1575-1624)** e Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803).***

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

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

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

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

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

+ Helena Petrovna Blavatsky (31 de julho de 1831 – 8 de maio de 1891) foi uma filósofa, escritora e ocultista russa, cofundadora da *Sociedade Teosófica* e uma das figuras mais influentes do esoterismo moderno. Nascida em Ekaterinoslav, no Império Russo (atual Dnipro, Ucrânia), Blavatsky viajou extensivamente por diversos países, incluindo Índia, Tibete e Egito, onde teria se aprofundado em tradições espirituais e místicas. Em 1875, fundou a *Sociedade Teosófica* ao lado de Henry Steel Olcott (1832-1907) e William Quan Judge (1851-1896), promovendo a busca pela sabedoria divina, a união de religiões, filosofias e ciências, e o estudo comparativo das tradições espirituais. Autora de obras fundamentais como Isis sem Véu (1877) e A Doutrina Secreta (1888), Blavatsky influenciou profundamente o pensamento esotérico ocidental, ao divulgar conceitos como *karma*, *reencarnação* e os *Mestres Ascensionados*. Faleceu em Londres, deixando um legado controverso, mas essencial para o desenvolvimento do *ocultismo* contemporâneo.

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

[44] Wouter J. Hanegraaff. Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Brill, 2006, pp. 83.

(*logos*), a razão dentro da alma (*psychè*), a alma dentro do corpo astral (*pneuma*), que passa pelas veias, artérias e pelo sangue, e move o corpo carnal vivo. Na morte, o *nous* de uma alma piedosa veste sua própria veste de fogo e torna-se puro *Nous*, enquanto a alma ímpia precisa reencarnar em um novo corpo humano.[45]

Traçando um paralelo entre as argumentações filosóficas, herméticas e teúrgicas acerca do *ochēma-pneuma* na Antiguidade e as concepções modernas sobre o corpo astral, estabeleci semelhanças e diferenças.[46] Eles possuem similaridades notáveis, embora pertençam a contextos históricos e filosóficos diferentes. Ambos desempenham papéis fundamentais na mediação entre o corpo físico e o plano espiritual, funcionando como veículos para a experiência transcendente. As semelhanças são:

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

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

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

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

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

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

Conexão com a luz: O *ochēma-pneuma* é frequentemente descrito como um *augoeides* (ovo luminoso) no estágio mais elevado de sua purificação, simbolizando sua consistência indestrutível a *segunda morte*,[47] permitindo a deificação da alma, quando ela conquista sua apoteose. O corpo astral é frequentemente associado à luz ou ao brilho, a assinatura astral da alma, representando sua essência espiritual.

As diferenças, por outro lado, são:

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

[45] Ibidem, pp. 491.

[46] As fontes para essa pesquisa sobre o corpo astral aqui são: Wouter J. Hanegraaff. Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Brill, 2006. Helena P. Blavatsky. Glossário Teosófico. Ground, 2020. Aleister Crowley. Magick: Book Four – Liber Aba. Wiser Books, 2008. Marcelo Ramos Motta. A Canção Perdida: Rituais, Instruções & Ensaios. Daemon Editora, 2021. Karl Germer. Selected Letters 1928-1962. Temple of Silver Star, 2016. Phyllis Seckler. The Thoth Tarot, Astrology & Other Selected Writings. Temple of Silver Star, 2017. The Kabbalah, Magick and Thelema. Temple of Silver Star, 2020. Peregrin Wildoak. By Name and Images: Bringing the Golden Dawn to Life. Skylight Press, 2012. Simon Cox. The Subtle Body: A Genealogy. Oxorf University Press, 2022. Geoffrey Samuel & Jay Johnston. Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between mind and body. Routledge, 2013.

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

tradições ocultistas, teosóficas e religiosas, com foco em fenômenos psíquicos e experiências extracorpóreas.

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

Função e localização: No *platonismo teúrgico*, o *ochēma-pneuma* é essencialmente um veículo da alma, vinculado à cosmologia específica de esferas e níveis de existência. No esoterismo moderno, o corpo astral é visto como parte de uma hierarquia de corpos (físico, etérico, astral, mental etc.) que compõem o ser humano.

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

O que o *platonismo teúrgico* designa como *ochēma-pneuma* encontra, na cultura banto, uma analogia estrutural e funcional na cosmologia da *dikenga*. A *dikenga* é uma cruz cósmica circular, símbolo central da metafísica banto-congo, que representa o ciclo completo da alma — desde sua origem celeste/ancestral (*mpèmba*), passando pelo nascimento no mundo (*nkénda*), amadurecimento (*tukula*), morte (*luvemba*) e retorno ao plano espiritual. Cada ponto da cruz representa não apenas um momento da existência, mas uma condição ontológica, uma modulação do ser em trânsito. A alma é entendida como um sopro (*mwèma*) que percorre esses estados, animando um corpo físico temporário, mas conservando uma individualidade espiritual que atravessa múltiplas encarnações e fases rituais. O que possibilita isso é o corpo etérico que os plantonistas tardios chamaram de *ochēma-pneuma*, o *mwèma* dos bantos.

Assim como o *ochēma-pneuma* platônico serve como veículo entre a alma imaterial e o corpo denso, o *mwèma* (ou às vezes *mulimo* em variações regionais) transita entre os mundos da matéria e do espírito, preservando os registros e cargas da existência. Ele também pode ser contaminado no mundo sublunar (*ntoto*), sendo necessária sua purificação por meio de rituais funerários, iniciações e oferendas — práticas que se assemelham, tanto em função quanto em estrutura, aos ritos teúrgicos que purificam o ochēma. Mais ainda, a *dikenga* é um mapa iniciático: ensina que só o retorno ao *mpèmba*, o ponto espiritual do renascimento consciente, permite a deificação (*kikumbi kia moyo*). Assim como a alma luminosa (*augoeides*) do *platonismo teúrgico*, o *mwèma* purificado torna-se veículo da luz ancestral, podendo integrar-se ao *nzila kia mpungu*, o caminho dos deuses. O retorno ao Uno e a deificação pelo veículo sutil da alma são, portanto, doutrinas partilhadas por ambas as tradições, revelando uma afinidade transcultural na concepção da alma como viajante em um corpo de luz.

Na cultura banto, a deificação da alma — chamada *kikumbi kia moyo* ou, em algumas variantes, *kudzulu kwa mwèma* — é o processo pelo qual a alma humana, após percorrer todas as fases do ciclo existencial (nascimento, amadurecimento, morte e ancestralização), atinge um estado de consciência iluminada e reintegração ao plano divino. Não se trata de fusão passiva com um absoluto impessoal, mas da *ascensão consciente do espírito individual ao estatuto de força sagrada ativa*, capaz de intervir no mundo como bakulu (ancestral divinizado) ou mesmo como *nkisi* (agente espiritual).

Esse processo está demonstrado na *dikenga*, a cruz circular que mapeia os quatro pontos do ciclo vital: *nkénda* (leste, nascimento), *tukula* (norte, maturidade), *luvemba* (oeste, morte) e *mpèmba* (sul, ancestralidade e renascimento espiritual). A deificação da alma ocorre quando o *mwèma* — o *sopro vital* que anima o ser — é purificado atra-

vés da vida reta, do cumprimento do destino pessoal (*kimoyo*), da participação nos ritos de iniciação e da correta execução dos deveres comunitários e ancestrais. Ao completar esse ciclo com equilíbrio e sabedoria, o indivíduo transforma-se em um espírito luminoso e ativo, reunido ao plano dos *zinkisi* ou dos *simbi*, e pode continuar sua atuação como protetor, guia e juiz dos vivos.

Portanto, na visão banto, a alma não é meramente salva: ela é elevada, fortalecida, tornada poderosa e divina, e sua memória permanece viva no culto e na tradição. A deificação não é ruptura com o mundo, mas sua transcendência consciente — e a fundação de uma nova forma de existência no seio da comunidade espiritual.

Essa dinâmica banto, por outro lado, foi transmitida a Quimbanda. A deificação da alma na Quimbanda — muitas vezes expressa nas fórmulas *tornar-se Exu* ou *virar Pombagira* no pós vida — não é uma metáfora poética, mas um processo ritual, mágico e ontológico, fundado sobre o mesmo princípio da *Dikenga* de transição cíclica entre os mundos. A alma, ao morrer, não desaparece: ela é recolhida (*kuta*) e submetida a um processo de separação, fortalecimento e consagração (*nzimbu*), que a transforma de morto comum em um espírito Ganga da Quimbanda. Isso está claramente delineado na ***Revista Nganga*** No. 7, onde se afirma que Exu é, originalmente, um morto que se divinizou no fogo do Submundo — um *mwèma* que percorreu a roda da *dikenga* até acender-se em poder (*ngolo*) e tornar-se um espírito de fogo (*kalûnga kia ngoma*).

A Quimbanda ensina que só se torna Exu aquele que foi completamente queimado pela experiência da vida e da morte, atravessando todos os quadrantes da roda. O *mwèma*, após o estágio de desencarne (*luvemba*), é ritualmente trabalhado, alimentado com *padês*, selado em pontos riscados, reestruturado em assentamentos através forças mágicas telúricas e astrais. A partir de então, pode assumir forma como um espírito Ganga da Quimbanda — um Exu, uma Pombagira, um espírito do Reino de Maioral — já não mais limitado pelas condições humanas, mas atuando na encruzilhada entre os mundos. Tal como o *ochēma-pneuma* no *platonismo teúrgico*, esse corpo espiritual é purificado, reforçado e tornado luminoso pelos ritos, tornando-se veículo divino. A deificação da alma, portanto, não é apenas um destino possível: é o objetivo último da Quimbanda, que oferece ao praticante o mapa e os meios — i.e. a roda da *dikenga*, os pontos de força e os fundamentos da Quimbanda — para essa realização espiritual.

Conclui-se, portanto, que a doutrina do *ochēma-pneuma*, tal como elaborada no *platonismo teúrgico*, encontra correspondência estrutural e funcional nas cosmologias da cultura banto e, especialmente, em sua reelaboração pela Quimbanda brasileira. Ambas as tradições compreendem a alma como portadora de um corpo sutil que atua como veículo entre o visível e o invisível, entre o humano e o divino, entre o mundo da geração e o mundo da eternidade. A Quimbanda, ao incorporar os princípios da *dikenga*, os fundamentos universais da magia como encontrados na teurgia, e a manipulação ritual da alma por meio de seu veículo espiritual, estabelece-se como uma autêntica tradição de *Ocultismo* — não como imitação do esoterismo europeu, mas como sua contra-parte ameríndia-afro-brasileira, dotada de doutrina, método e ontologia próprios. Ela demonstra que, mesmo fora dos centros históricos do Ocidente, emergem sistemas iniciáticos completos, capazes de conduzir o praticante à apoteose. Assim, ao unir o saber ancestral banto à *praxis* ritual do *Ocultismo* moderno, a Quimbanda não apenas participa da história do *Ocultismo*: ela a expande e a transforma.

Táta Nganga Kamuxinzela

Cova de Cipriano Feiticeiro

Possessão Divina[1]
vs Incorporação Mediúnica

Introdução

> O êxtase do estado dionisíaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento letárgico no qual imerge toda vivência pessoal do passado. Assim se separam um do outro, através desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca. Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados. Nesse sentido, o homem dionisíaco se assemelha a Hamlet: ambos lançaram alguma vez um olhar verdadeiro à essência das coisas, ambos passaram a conhecer e a ambos enoja atuar; pois sua atuação não pode modificar em nada a eterna essência das coisas, e eles sentem como algo ridículo e humilhante que se lhes exija endireitar de novo o mundo que está desconjuntado.[2]

Prefiro não utilizar o termo *incorporação mediúnica*, uma expressão que, embora popularizada, carrega distorções semânticas oriundas do espiritismo e amplamente absorvidas pelas casas de *àṣẹ* na cultura afro-brasileira. Expressões como *bolar* ou *virar no santo* e *baixar a entidade* tentam descrever esse fenômeno, mas frequentemente falham em capturar sua profundidade. A ideia de que a *incorporação* ocorre com a permissão do médium, em contraste com a possessão – entendida como uma intrusão não consentida de uma entidade –, é uma simplificação equivocada. Essa distinção revela mais os limites culturais do conceito do que o fenômeno em si.

No platonismo teúrgico, encontramos um termo muito mais rico: *katōchē*. Termo grego que significa retenção ou posse e descreve o estado em que o corpo ou a alma do teurgo é tomado por uma força divina. Aqui, o objetivo não é simplesmente ceder espaço, mas se tornar um receptáculo das virtudes dos deuses, um canal por onde a luz dos deuses atua diretamente sobre a alma. Esse processo está longe de ser uma invasão vulgar ou um fenômeno sinistro, tal qual as famigeradas *possessões demoníacas* que abalaram e antagonizaram o poder clerical a partir da Idade Média.[3] No platonismo teúrgico *katōchē* é uma prática ritualística de transcendência e iluminação, um movimento de ascensão espiritual em que a alma é moldada para se tornar um ovo luminoso deificado, o *augoeides*. A *possessão divina*, assim compreendida pelos teurgos platônicos, transcende a visão limitada de *permissão* ou *intrusão*. Não é algo negociado; é algo que simplesmente acontece no curso do ritual.

Em *katōchē*, o construto pensante – ou seja, a mente racional – nunca é o agente ativo. No máximo, é uma testemunha passiva, em estado consciente, ou um recipiente em repouso profundo, num sono sem sonhos. A consciência humana não comanda, apenas testemunha silenciosamente. A mente (*mantis*) não possui envergadura ou capacidade para inferir ou compreender a luz dos deuses. Tal compreensão está para além do logos; o homem pode apenas conhecer os

[1] Este texto foi produzido a partir de minhas notas pessoais as aulas de Hermetismo tradicional com o Prof. Vinícius Pimentel.

[2] Friedrich Nietzsche. O Nascimento da Tragédia. Editora Schwarcz, 1999, pp. 55.

[3] As *possessões daemônicas* do Mundo Antigo e Antiguidade tardia, no contexto da religião pública e cultos de mistérios na Grécia, bem como nos desenvolvimentos platônicos posteriores, tornaram-se a partir do mundo cristianizado em *possessões demoníacas*. Veja Michal Foucault. Os Anormais. Martins Fontes, 2001, pp. 255.

deuses na *gnōsis*. Nesse sentido, as classificações contemporâneas que se originam na cultura afro-brasileira a partir do espiritismo são insuficientes para abordar a complexidade desses fenômenos. Prefiro, portanto, a semântica robusta e filosófica do platonismo teúrgico, que oferece uma visão técnica mais substancial.

E para muito além do platonismo teúrgico, na concepção de religiosos, iniciados nos mistérios, magos (*magoi*) e feiticeiros (*goētes*) do Mundo Antigo e da Antiguidade tardia, a ideia de *dar permissão* à deidade seria quase risível. Nas concepções religiosas deste período o homem não podia nada para com os deuses. A relação do homem religioso com os deuses nessa época, segundo a moral hipócrita da sociedade moderna ocidental, era de estupro: os deuses invadiam e se apossavam do corpo e da alma.

A KATŌCHĒ NO MUNDO ANTIGO: A POSSESSÃO COMO EXPERIÊNCIA DIVINA

Na religião grega antiga, o conceito de *katōchē* ocupa um papel central na compreensão das experiências espirituais que conectavam os homens aos deuses. Esse estado transcendental era visto como um momento em que uma força divina tomava o corpo ou a mente de um indivíduo, permitindo a fusão entre o mortal e o imortal, ou melhor, o imortal por meio do mortal. A *katōchē* não era apenas um fenômeno espiritual, mas também um elemento ritualístico essencial nos cultos de mistérios, na teurgia e nos rituais populares.

Diversas divindades gregas estavam associadas à possessão e ao *transe*. Dionísio, por exemplo, era o deus do êxtase e da loucura sagrada, que frequentemente tomava seus devotos durante os rituais. Da mesma forma, Apolo, através do oráculo de Delfos, possuía a pítia para revelar profecias.

Durante o estado de *katōchē*, o corpo humano era visto como um intermediário entre os mundos mortal e imortal. O indivíduo perdia temporariamente seu controle consciente e permitia que o divino agisse diretamente através dele.

Nos cultos de mistérios, como os *eleusis* e os órficos, a *katōchē* desempenhava um papel fundamental. Esses rituais, muitas vezes secretos, buscavam oferecer aos iniciados uma experiência de união com o divino e uma compreensão mais profunda dos mistérios da vida e da morte.

Nos mistérios de *eleusis*, nos rituais dedicados a Deméter e Perséfone, os participantes passavam por um processo de purificação e renascimento simbólico. O estado de *katōchē* podia ser induzido por meio de cânticos, danças e substâncias enteógenas, permitindo que os iniciados experimentassem a presença divina de forma direta.

Na tradição órfica, *katōchē* era uma ferramenta para transcender os ciclos de reencarnação e alcançar a união com os deuses. Os rituais envolviam música, poesia e dança, que criavam um ambiente propício para o *transe*.

Dionísio, o deus do êxtase e da transgressão, era a divindade mais associada ao estado de *katōchē*. Seus rituais, marcados por danças frenéticas, cânticos e o consumo de vinho, buscavam levar os participantes a um estado de êxtase em que as fronteiras entre o indivíduo e o cosmos se dissolviam.

Nas celebrações *dionisíacas*, as *bakkhai* (bacantes) eram tomadas pelo espírito de Dionísio, manifestando um comportamento frenético e extático. Esse estado de *possessão divina* era visto como um momento de libertação e conexão com as forças primordiais da vida.

Dionísio representava a ruptura das normas sociais e a aceitação do caos como elemento criativo. A *katōchē* induzida em seus rituais era uma forma de transcender as restrições da vida cotidiana e se reconectar com a essência divina.

A teurgia, uma prática espiritual desenvolvida por filósofos platônicos como Jâmblico, colocava *katōchē* no centro de seus rituais. Para os teurgos, ser possuído por um deus era a chave para alcançar a deificação através de uma purificação espiritual. A

katōchē era induzida por cânticos e símbolos sagrados que conectavam o praticante às forças superiores. Durante esse estado, o teurgo se tornava um instrumento para a manifestação divina, recebendo conhecimento ou poder espiritual diretamente dos deuses.

Os Papiros Mágicos Gregos descrevem rituais que induzem *possessão divina* ou estados de *transe*, muitas vezes com o uso de músicas, fórmulas mágicas e ervas. Esses textos sugerem que a *katōchē* era uma prática comum para acessar o divino e realizar feitos extraordinários, como profecias ou curas.

No contexto filosófico, a *katōchē* era mais do que uma experiência espiritual; era um momento de fusão entre o humano e o divino, que revelava a natureza transcendente da existência. Durante o estado de *katōchē*, o indivíduo transcendia sua identidade pessoal e se tornava parte de algo maior. Essa experiência era vista como um vislumbre da unidade entre o mortal e o imortal.

No platonismo teúrgico, o estado de *katōchē* era associado à purificação da alma e à transformação em *augoeides* (ovo luminoso), um símbolo de deificação e eternidade.

Assim, na religião grega antiga, *katōchē* era uma prática espiritual que transcendia as barreiras entre o humano e o divino. Seja nos cultos de mistérios, nos rituais de Dionísio ou na teurgia, esse estado de *possessão divina* era um portal para a transformação pessoal e a comunhão com o Cosmos. Mais do que uma experiência isolada, a *katōchē* era uma expressão da busca universal por transcendência, onde o caos, o êxtase e a fusão com o Sagrado revelavam o sentido mais profundo da existência.

MANÍA & KATŌCHĒ

A relação entre *manía* e *katōchē* no pensamento grego antigo encontra uma profunda conexão na ideia de estados alterados de consciência que facilitam a transcendência e a comunhão com o divino. Ambos os conceitos envolvem a suspensão das barreiras racionais e a entrega do indivíduo a forças superiores, permitindo a fusão do humano com o Sagrado. A *manía*, frequentemente associada a Dionísio, refere-se ao êxtase e à loucura sagrada que levam o participante a um estado de desordem criativa, enquanto a *katōchē*, especialmente no contexto teúrgico, descreve a *possessão divina* como uma prática ritual intencional e transformadora.

Nos rituais dionisíacos, a *manía* provoca a ruptura das normas sociais e a dissolução do Ego, permitindo a união temporária com o divino em meio ao caos do êxtase. Por sua vez, a *katōchē*, vista como um processo mais estruturado no platonismo teúrgico, busca moldar a alma em direção à deificação, usando cânticos, símbolos e práticas ritualísticas que conectam o teurgo às forças superiores. Ambos os estados enfatizam o papel do corpo e da mente como intermediários entre o mortal e o imortal, e enquanto a *manía* sublinha o poder do desejo e do frenesi como instrumentos de transformação, a *katōchē* refina essa experiência ao orientar o êxtase para objetivos espirituais mais elevados. Assim, tanto na *manía* quanto na *katōchē*, o abandono do controle consciente

se torna uma chave para acessar as dimensões mais profundas do Cosmos e do Ser.

Os estados de *manía* no pensamento grego antigo eram profundamente associados a experiências de êxtase e *possessão divina*, sendo compreendidos como manifestações de inspiração e conexão com o transcendente. Diferentemente da visão contemporânea que frequentemente associa a *manía* a desordens psiquiátricas, os gregos antigos viam-na como um estado alterado de consciência que podia ter origem divina e desempenhar um papel crucial em práticas religiosas, artísticas e filosóficas.

Platão, especialmente em seus diálogos como o Fedro e o Ion, é uma das fontes mais influentes sobre o tema. Ele categorizava a mania em quatro tipos distintos, cada um relacionado a uma deidade e associado a diferentes aspectos da vida humana:

Manía profética: Inspirada por Apolo, relacionava-se à divinação e à comunicação com o divino. Era a base para a prática oracular, como no caso da sacerdotisa de Delfos que, em *transe* extático, transmitia mensagens dos deuses.

Manía teléstica ou ritualística: Associada a Dioniso, este tipo de mania era alcançada em rituais extáticos, envolvendo música, dança e consumo de substâncias. Representava a quebra das barreiras racionais, permitindo uma conexão direta com forças cósmicas e um retorno ao estado primordial da alma.

Manía poética: Inspirada pelas Musas, tratava-se do êxtase criativo que permitia aos poetas compor obras sublimes, consideradas mais fruto da inspiração divina do que do esforço humano.

Manía erótica: Relacionada a Afrodite e Eros, era a força que conduzia as almas ao amor ideal e à contemplação do belo, funcionando como um veículo para a ascensão espiritual em direção ao mundo das Ideias.

Os estados de *manía* eram frequentemente explorados em cultos de mistério, como os de Dioniso e Orfeu, onde o objetivo era transcender os limites do Eu e atingir uma união mística com o divino. Esse êxtase era entendido como uma forma de transformação, libertação e purificação da alma, preparando-a para sua jornada além do mundo material.

Em suma, a *manía*, no contexto grego antigo, era vista como uma experiência que transcende o domínio racional e conecta o humano ao divino. Embora fosse considerada perigosa se não adequadamente guiada, quando bem orientada, representava uma das vias mais poderosas para acessar verdades superiores e atingir estados de iluminação espiritual.

O REINO DA LIRA & A CULTURA DO ÊXTASE: PORTAIS PARA O DIVINO E A TRANSCENDÊNCIA

O Reino da Lira, um dos reinos da cosmogonia da Quimbanda, encontra profundas ressonâncias com a cultura do êxtase associada ao culto de Dionísio na Grécia antiga e com o conceito de *katōchē* – a *possessão divina* – praticado nos mistérios e rituais da Antiguidade. Esses sistemas espirituais, embora separados por contextos históricos e culturais, compartilham uma essência comum: a celebração do prazer, da arte e do êxtase como caminhos para a transcendência e a fusão com o divino.

Nos mistérios do Reino da Lira, a música, a dança, o álcool e os prazeres boêmios são instrumentos espirituais que promovem a conexão com as deidades ctonianas da Quimbanda através da transcendência dos limites racionais. Exus e Pombagiras ligados à boemia e ao poder transformador da arte, como o Exu Rei das Sete Liras, agem como mediadores entre o caos e ordem, dissolvendo suas delimitações em um êxtase criativo de força e poder.

A música, elemento central no Reino da Lira, é vista não apenas como entretenimento, mas como um portal que rompe barreiras psicológicas e espirituais. Assim como a música dionisíaca levava os participantes a estados de *transe*, no Reino da Lira ela atua como um condutor para o *transe*

e a *possessão divina*. As práticas desse reino subvertem os limites sociais e morais, transformando o prazer e o caos em forças criativas. O álcool e a dança são usados para desestruturar o Ego, permitindo a *possessão divina* e o contato com os Gangas. Aqui, o prazer não é superficial, mas uma ferramenta para acessar as dimensões mais profundas da existência.

Na Grécia Antiga, Dionísio, o deus do vinho, do teatro e do êxtase, era o patrono dos estados alterados de consciência. Seus cultos envolviam rituais onde a música frenética, a dança e o vinho induziam a *katōchē*, permitindo que os participantes fossem *tomados* pelo deus. O culto dionisíaco era caracterizado por uma dissolução da individualidade. Durante o êxtase, os participantes experimentavam a fusão com o todo, onde as distinções entre o eu, os outros e o Cosmos desapareciam.

Dionísio simbolizava a ruptura com a ordem e o controle, oferecendo aos seus seguidores um espaço para explorar os aspectos primordiais e caóticos da existência. Esse mesmo espírito é encontrado no Reino da Lira, onde o caos criativo é celebrado como parte do caminho espiritual.

O estado de *katōchē*, presente tanto nos rituais gregos quanto nas práticas espirituais modernas, é o momento em que o praticante é tomado por uma força divina. Seja no contexto de Dionísio ou nos mistérios do Reino da Lira, a *possessão divina* envolve a entrega total, onde o Ego é suprimido para que forças superiores, i.e. os espíritos Ganga, possam agir. Esse arcano é um elemento comum entre a Quimbanda e os mistérios gregos, marcando a transcendência das limitações geográficas e a universalidade das técnicas de feitiçaria.

Tanto no Reino da Lira quanto nos rituais dionisíacos, a música e a dança são ferramentas que facilitam a *katōchē*, permitindo que o corpo e a mente do praticante sejam abertos ao divino. Essa fusão de arte e êxtase cria uma conexão direta com as deidades convocadas.

Um ponto central de convergência entre o Reino da Lira e os cultos dionisíacos é a celebração da arte como um meio de transcendência. No teatro grego, as tragédias *dionisíacas* exploravam as profundezas da psique humana, enquanto no Reino da Lira, a música, a dança e o frenesi do *transe* revelam os aspectos mais ocultos da alma, espelhados pelos Gangas no momento da *possessão divina*. Assim como a tragédia dionisíaca refletia a tensão entre ordem e caos, a música no Reino da Lira expressa a luta entre o prazer e a introspecção espiritual. Ambos usam a arte como uma ponte entre o humano e o divino.

E em ambos os contextos, a experiência estética não é apenas entretenimento, mas uma forma de transcendência. O toque de Exu permite que o *kimbanda* acesse as realidades ocultas do Cosmos, seus abismos mais profundos, e transforme sua compreensão do mundo e do ser humano.

Tanto o culto de Dionísio quanto o Reino da Lira reconhecem o desejo como uma força espiritual poderosa. O êxtase provocado pela música, pelo vinho e pela dança não é uma fraqueza, mas uma forma de comunhão com o divino. No Reino da Lira o prazer é um caminho para explorar as profundezas da psique e as forças espirituais que moldam a própria existência. De maneira semelhante, Dionísio celebra o desejo como um elemento central da experiência humana, capaz de elevar ou destruir, mas sempre transformador.

Tanto nos rituais dionisíacos quanto nos mistérios da Lira, a subversão das normas sociais cria um espaço onde o *kimbanda* pode se libertar das restrições sociais e explorar dimensões espirituais mais amplas. É uma catarse.

Finalmente, o Reino da Lira, os rituais de Dionísio e a prática de *katōchē* compartilham uma visão de espiritualidade que valoriza o prazer, o êxtase e a arte como meios para acessar o divino. Em todos esses sistemas, a música e a dança funcionam como portais para estados de possessão e transcendência, dissolvendo as barreiras entre o humano e o sagrado. No Reino da Lira, a cultura do êxtase se manifesta como uma celebração da vida em toda a sua in-

tensidade, onde o caos, o prazer e a arte não são apenas instrumentos, mas caminhos para a transformação espiritual. Assim como nos mistérios gregos, esse reino espiritual abraça o desejo e a subversão como forças criativas, convidando os praticantes a explorar os limites da existência e a se conectar com o Cosmos.

Todo toque, toda gira, é no Reino da Lira.

NIETZSCHE & A POSSESSÃO DIONISÍACA

Valiosos foram os argumentos de Friedrich Nietzsche sobre a ideia do *transe* e da *possessão dionisíaca* como experiências fundamentais para compreender a relação entre o humano, o divino e o processo criativo. Em sua obra O Nascimento da Tragédia, Nietzsche contrasta as forças *apolíneas* e *dionisíacas* como princípios complementares e conflitantes da existência. Enquanto o apolíneo representa a ordem, a racionalidade e a medida, o dionisíaco simboliza o êxtase, o caos e a fusão com o todo. O *transe* e a *possessão dionisíaca*, nesse contexto, são expressões máximas da *força vital* que rompe as barreiras do indivíduo e o conecta ao *pulsar da vida*.

Para Nietzsche, o *transe dionisíaco* é um estado de ruptura com a individualidade, no qual o sujeito deixa de se perceber como um ser isolado e se dissolve na totalidade da existência. Esse estado é caracterizado pela perda do Ego, pelo êxtase e pela comunhão com forças primordiais da natureza.

O *transe dionisíaco* é um movimento de superação das limitações impostas pela racionalidade apolínea. Em oposição à lucidez moderada do espírito *apolíneo*, o *êxtase dionisíaco* emerge como um momento de liberdade radical, onde as fronteiras entre o *eu* e o *outro* se dissolvem. Essa fusão é, para Nietzsche, uma experiência regeneradora, pois conecta o indivíduo à força criadora e destruidora do Cosmos.

No *transe*, o humano é tomado por uma energia vital incontrolável, um fluxo de emoções intensas e contraditórias. Dioniso não apenas representa o deus do vinho e da celebração, mas também do sofrimento, da destruição e da renovação. Assim, a *possessão dionisíaca* não é um estado exclusivamente prazeroso; ela é uma rendição às forças primordiais que moldam a existência, muitas vezes através do caos e da dor.

Nietzsche identifica no estado dionisíaco o motor da criação artística. Para ele, o artista dionisíaco não cria a partir da calma ou do controle, mas é arrebatado por uma força criativa que transcende sua vontade consciente. Esse estado de possessão é o momento em que o artista se torna um veículo para a expressão do universal.

Sob a influência de Dioniso, o artista transcende sua individualidade e torna-se uma *voz* da natureza. Esse processo lembra a possessão ritualística dos cultos antigos, onde o corpo do possuído era tomado pelo divino. Para Nietzsche, a tragédia grega nasceu desse impulso dionisíaco, combinando a intensidade emocional da música e da dança com a estrutura narrativa apolínea.

Na tragédia, a fusão das forças *apolíneas* e *dionisíacas* cria uma obra que reflete tanto a ordem quanto o caos da existência. O *transe dionisíaco* fornece a energia bruta e vital que é moldada pelas formas *apolíneas*, resultando em uma experiência estética que celebra a vida em toda a sua complexidade.

Nietzsche também usa o *transe dionisíaco* como uma ferramenta para criticar a cultura moderna que, em sua visão, perdeu o contato com essas forças primordiais. Ele argumenta que o racionalismo excessivo e o moralismo cristão reprimiram a vitalidade dionisíaca, substituindo-a por uma existência apática e conformista. A modernidade, ao exaltar a razão e o progresso linear, renegou o êxtase e a irracionalidade como forças criativas. Para Nietzsche, isso resultou em uma cultura decadente, incapaz de abraçar o caos necessário para a renovação.

Então Nietzsche propõe um retorno às forças *dionisíacas* como uma forma de revitalizar a cultura e a existência. Ele vê na posse dionisíaca não apenas um estado de

êxtase individual, mas uma possibilidade de transformação coletiva, onde a humanidade poderia reconectar-se com sua energia vital.

Para Nietzsche, o *transe dionisíaco* é uma forma de lidar com o absurdo da existência. Ele reconhece que a vida é cheia de sofrimento, caos e incerteza, mas argumenta que, em vez de negar esses aspectos, devemos abraçá-los como parte essencial da experiência humana. O estado de *possessão dionisíaca* ensina a aceitar e amar a vida em todas as suas facetas, incluindo o sofrimento. Esse *amor ao destino* (*amor fati*) é a essência da filosofia nietzschiana, que celebra a vida como um ciclo eterno de criação e destruição.

O *transe dionisíaco*, como experiência de fusão com o todo, reflete a ideia do eterno retorno, onde cada momento da existência é repetido infinitamente. Nesse sentido, o *êxtase dionisíaco* é uma forma de viver plenamente o presente, sem arrependimentos ou expectativas.

Nietzsche era fascinado pelos cultos de mistérios e pelos rituais dedicados a Dioniso na Grécia antiga. Ele via nesses rituais um modelo para sua visão filosófica, pois eles incorporavam a ideia de que a vida só pode ser compreendida e celebrada quando os limites do Ego são superados.

Nos rituais dionisíacos, a música e a dança desempenhavam um papel central em induzir o *transe*. Nietzsche enxergava nisso uma metáfora para a existência: a necessidade de se perder no ritmo da vida, em comunhão com os outros e com as forças cósmicas.

Para Nietzsche, portanto, Dioniso é o deus trágico por excelência, pois representa tanto a destruição quanto a renovação. A *possessão dionisíaca* é uma forma de abraçar o trágico e encontrar significado no aparente caos da existência.

Concluindo, a *possessão dionisíaca* em Nietzsche não é apenas uma experiência religiosa ou estética, mas um modelo existencial. Ela nos ensina a superar as limitações impostas pelo Ego e pela racionalidade, permitindo-nos experimentar a vida em sua plenitude caótica e criativa. Para Nietzsche, o *transe dionisíaco* é uma forma de renascimento contínuo, onde o indivíduo se reconecta com as forças primordiais da existência, transformando o sofrimento e o caos em celebração e criação. Dioniso, assim, permanece não apenas como um deus da Antiguidade, mas como um símbolo eterno da vitalidade humana.

DESCONSTRUÍNDO A POSSESSÃO DIABÓLICA

Essa escolha semântica acerca dos termos sobre o fenômeno paranormal da *possessão divina* também lança luz sobre a experiência extática com os Gangas da Quimbanda, cuja iconografia diabólica pode gerar confusão entre os profanos, que associam a possessão demoníaca aos toques inebriantes da Quimbanda. Sim, os Gangas são vistos como diabos, e essa é, de fato, a intenção. A aparência demoníaca, com suas associações de medo e rebeldia, é uma declaração simbólica contra o imaginário cristão ocidental e o status quo espiritual

que ele representa. Contudo, essa imagem diabólica não reflete sua essência; trata-se de um símbolo, uma forma arquetípica no sentido platônico. Os Gangas são, na realidade, divindades ctonianas, almas glorificadas no Submundo, detentoras de sabedoria ancestral e poder transformador.

A Quimbanda com sua estética diabólica de oposição e resistência, emprega essa iconografia como uma ferramenta de ruptura. Sob a máscara de diabos, os Gangas revelam uma conexão com as forças primordiais da terra, aquelas que o cristianismo tentou suprimir, mas que sobrevivem como símbolos de liberdade e autenticidade espiritual. Não se trata de demonizar ou glorificar o mal, mas de reconhecer que na sombra reside a mesma luz que molda o mundo visível.

A *katōchē* no contexto da Quimbanda é àquela mesma do contexto religioso do Mundo Antigo e Antiguidade, muito antes da invenção da possessão demoníaca pelos teólogos da Igreja: estabelecer pontes entre o sagrado e o terreno, entre o visível e o invisível; pontes estas que nos convidam não apenas a presenciar o mistério, mas a habitá-lo. O corpo e a alma tornam-se, então, templos de um divino que desafia definições simples, um divino que é tanto resistência quanto transcendência.

Michel Foucault não dedicou uma análise direta e extensa à possessão demoníaca como tema central, mas suas reflexões sobre o poder, o corpo, a loucura e o discurso fornecem uma base interessante para interpretar a questão da possessão demoníaca em diferentes momentos históricos e culturais. Mais ainda, suas análises ajudam a desconstruir a ideia romântica que se desenvolveu no Ocidente acerca da possessão demoníaca. Abaixo, analiso como as ideias de Foucault podem ser relacionadas à este fenômeno, especialmente no contexto de suas obras principais, como História da Loucura na Idade Clássica e Vigiar e Punir.

Para Foucault, o corpo humano é um território onde se inscrevem as relações de poder. A possessão diabólica pode ser interpretada como um fenômeno em que o corpo se torna um campo de disputa simbólica e material entre forças religiosas, sociais e culturais.

Na Idade Média e no início da Modernidade, a possessão demoníaca era vista como uma invasão do corpo por uma força externa, um demônio. Contudo, Foucault poderia argumentar que o que estava em jogo era menos a invasão em si e mais o controle do corpo possuído por instituições religiosas. A Igreja, como detentora do saber sobre a possessão, exercia poder ao determinar quem estava possuído e ao realizar exorcismos, reforçando sua autoridade sobre os corpos dos fiéis.

Assim como a disciplina molda corpos dóceis para o trabalho e a obediência, a possessão demoníaca também pode ser vista como um meio de disciplinar corpos desviantes. A acusação de possessão recaía frequentemente sobre pessoas que apresentavam comportamentos considerados anormais ou subversivos, como mulheres rebeldes ou indivíduos que desafiavam as normas religiosas. Foucault explora como o discurso define o que é verdadeiro em uma sociedade. A possessão demoníaca, nesse sentido, pode ser vista como uma construção discursiva que reflete as ansiedades e o poder das instituições que a definem.

O discurso da Igreja sobre a possessão demoníaca servia para reforçar a distinção entre o sagrado e o profano, entre o normal e o anormal. A demonologia e os rituais de exorcismo eram formas de saber-poder que produziam a verdade sobre o fenômeno da possessão. Por meio desse discurso, a Igreja monopolizava a explicação e o tratamento do fenômeno, consolidando sua hegemonia espiritual e cultural.

Em História da Loucura na Idade Clássica, Foucault argumenta que o louco era excluído da sociedade porque sua condição desafiava a racionalidade emergente. De maneira semelhante, a possessão demoníaca pode ser vista como uma forma de patologização do diferente ou do *outro* na sociedade medieval e renascentista. A distinção entre loucura e possessão nem sempre era clara, e ambos os fenômenos esta-

vam ligados ao controle social e ao uso de práticas disciplinares.

Foucault analisa como rituais e práticas disciplinares servem para organizar e perpetuar relações de poder. O exorcismo, nesse contexto, pode ser entendido como um ritual que não apenas busca libertar o possuído, mas reafirma a autoridade das instituições religiosas.

Assim como o suplício descrito em Vigiar e Punir era uma forma pública de exercer poder sobre o corpo, o exorcismo também pode ser visto como um espetáculo de poder. Ao expulsar o demônio em um ato visível e carregado de simbolismo, a Igreja demonstrava sua supremacia espiritual e reafirmava sua legitimidade perante a comunidade.

Em A História da Sexualidade, Foucault aborda o papel da confissão como um dispositivo de controle. No caso da possessão demoníaca, a confissão frequentemente desempenhava um papel central, pois a pessoa possuída era encorajada (ou forçada) a verbalizar seus pecados e renunciar ao Diabo. Esse ato consolidava o poder da Igreja como mediadora entre o humano e o divino.

Embora a possessão diabólica possa ser vista como uma forma de controle, ela também pode ser interpretada, à luz de Foucault, como uma forma de resistência. Para aqueles que eram excluídos ou marginalizados – como mulheres, camponeses e indivíduos considerados *loucos* –, a possessão diabólica poderia ser uma forma simbólica de expressar resistência contra as normas opressivas. O comportamento atribuído ao demônio muitas vezes desafiava as expectativas sociais, como obediência e conformidade, e essa é uma das características fundamentais dos *toques* de Quimbanda, o *sabbath* brasileiro das bruxas. Ao expressar uma força *demoníaca* dentro de si, o possuído também subvertia as hierarquias religiosas e culturais, colocando-se em um espaço ambíguo onde as instituições precisavam intervir, mas onde também eram desafiadas.

Embora Foucault não tenha tratado diretamente da possessão diabólica, sua análise das estruturas de poder, discurso e controle corporal nos permite reinterpretar o fenômeno como um produto histórico e cultural, mais do que uma manifestação puramente espiritual. A possessão diabólica, nesse sentido, é um campo simbólico onde diferentes forças – religiosas, políticas e culturais – entram em disputa, moldando não apenas o corpo e a mente do possuído, mas também a própria sociedade que testemunha e reage a esse fenômeno.

Concluindo, a análise dos estados de *possessão divina*, seja por meio do conceito grego de *katōchē*, seja pela visão contemporânea dos toques e *possessões demoníacas* da Quimbanda, revela uma busca universal por transcendência e conexão com o Sagrado. Essas experiências ultrapassam a dicotomia entre o profano e o divino, mostrando que o humano e o Cosmos se entrelaçam em um jogo dinâmico de forças. Seja na loucura sagrada de Dionísio, no êxtase ritualístico do Reino da Lira ou na *possessão dionisíaca* proposta por Nietzsche, a entrega à força superior simboliza um rompimento com os limites do Ego e da racionalidade, permitindo que o indivíduo se torne um canal para energias transformadoras.

Essa jornada extática não é meramente uma suspensão do consciente, mas um processo de autoconhecimento e renovação, em que a arte, o caos e o prazer se tornam ferramentas para explorar os mistérios do Cosmos e da existência. As possessões, sejam interpretadas como símbolos de resistência ou como expressões da potência divina, reafirmam o potencial humano de transcender o ordinário e acessar realidades mais profundas. No fim, a *possessão divina* não é apenas um fenômeno espiritual, mas um convite à experiência de uma vida plena, vibrante e em sintonia com as forças primordiais que sustentam a criação.

Táta Nganga Kamuxinzela

Cova de Cipriano Feiticeiro

O Altar na Quimbanda Come

A presente reflexão nasce de uma pergunta técnica, mas recorrente entre praticantes e estudiosos da Quimbanda: *qual é a diferença entre um altar devocional e um assentamento?* A resposta, do ponto de vista da feitiçaria tradicional brasileira, é clara e inequívoca: o altar da Quimbanda é sempre o assentamento. Esta identidade estrutural entre altar e assentamento não se funda apenas numa tradição devocional afro-diaspórica, mas remonta a uma das mais antigas expressões religiosas da humanidade — o sacrifício. Este opúsculo parte dessa constatação para investigar, à luz do pensamento teúrgico de Jâmblico (245-325 d.E.C.) e da teoria dos deuses encósmicos, *por que Exu precisa comer?* Para tanto, articula elementos do hermetismo alexandrino, da magia dos grimórios europeus, da teurgias do platonismo tardio e das práticas ancestrais africanas, especialmente no tocante à sacralidade do corpo espiritual e sua nutrição ritual. A Quimbanda, como expressão crioula de um saber mágico universal, preserva e atualiza essas técnicas por meio de assentamentos que, sendo os verdadeiros corpos do espírito, exigem alimentação para agir no mundo da geração. O altar, portanto, não é uma metáfora: é uma boca que come, um corpo que vibra, um portal sacrificial onde o espírito e o feiticeiro se nutrem mutuamente no pacto do sangue.

No livro Daemonium: a Quimbanda no Renascer da Magia (Clube de Autores, 2024), afirmo que a Quimbanda não inaugura novas técnicas mágicas, mas reintegra, com fidelidade visceral, os procedimentos fundamentais da feitiçaria antiga. Suas operações ecoam os mesmos mecanismos ritualísticos que caracterizavam a práxis dos *goētes* helênicos, dos xamãs primordiais e dos teurgos platônicos — especialmente Jâmblico e Proclo (412–485 d.E.C.) — cuja função era a mediação com o mundo invisível por meio de sacrifícios, conjurações e pactos com *daimones*. Essa filiação técnico-espiritual é amplamente reconhecível tanto nos ritos ctônicos quanto nas fórmulas anabáticas que compõem o núcleo das religiões afro-diaspóricas. As culturas crioulas preservaram essas tecnologias mágicas em contextos historicamente adversos, e sua adaptação ao solo americano deu origem a sínteses poderosas, como a própria Quimbanda. Jake Stratton-Kent (1956–2023), em seus estudos sobre o *grimoire revival*,[1] e Mircea Eliade (1907–1986), na fenomenolo-

[1] *Grimoire revival* é o nome dado ao movimento contemporâneo que resgatou, estudou e reatualizou os grimórios medievais e modernos de magia cerimonial, especialmente aqueles voltados à evocação de espíritos, pactos com *daimones* e práticas de goécia. Surgido no final do Séc. XX e consolidado no início do XXI, esse renascimento não se confunde com o *renascer da magia* do din do Séc. XIX, promovido por ordens como a Aurora Dourada. O *grimoire revival* valoriza a prática fiel dos manuais clássicos como o Grimorium Verum e outros, associados a técnicas de êxtase. Jake Stratton-Kent foi um dos principais expoentes desse movimento, defendendo que os grimórios preservam técnicas espirituais que remontam à antiguidade greco-romana e que, quando reenraizadas no culto aos mortos, podem revitalizar o *Ocultismo* ocidental. No contexto brasileiro, a Quimbanda se apresenta como um dos sistemas mais completos dessa atualização viva das práticas de goécia e necromancia tradicionais. *Cf.* WANGA: O Segredo do Diabo (Clube de Autores, 2024).

gia das religiões arcaicas, foram os autores contemporâneos que mais evidenciaram esse princípio de universalidade das técnicas mágico-religiosas. O que a Quimbanda realiza, com singular vigor, é a atualização dessas técnicas num campo brasileiro — miscigenado, diabólico e guerreiro — no qual o feiticeiro torna-se um agente consciente da tradição da goécia do Ocidente.

Desde a Antiguidade, as chamadas *divindades materiais* — i.e. inteligências espirituais encarnadas em suportes físicos como pedras, estátuas, vasos, fetiches ou anéis — foram compreendidas, nas mais diversas tradições, como entidades *praeter-humanas* que exigem alimentação para operar eficazmente no reino da geração. Essa concepção é amplamente documentada na obra clássica de Fustel de Coulanges (A Cidade Antiga, 1864), ao examinar o papel do culto doméstico na religião greco-romana, onde os deuses tutelares ancestrais, *lares* e *manes*, eram mantidos ativos mediante sacrifícios e oferendas regulares. Assim como a alma necessita de um corpo para atuar no plano físico, o espírito requer um receptáculo corpóreo e uma dieta compatível com os elementos do mundo sublunar. O assentamento — na Quimbanda e em outras tradições fetichistas — cumpre precisamente essa função: é o corpo da divindade e, portanto, sua morada e centro de vitalização. A lógica é ontológica e operacional: tudo o que participa do reino da geração precisa ser alimentado pelos elementos que o compõem. Dessa forma, os espíritos que nele atuam, quando corporificados ritualmente, compartilham da mesma economia sacrificial que sustenta os seres humanos — eles *comem* aquilo que nós comemos, porque partilham da mesma substância e estão sujeitos às mesmas leis de manifestação e potência.

O sacrifício animal constituiu, desde as civilizações arcaicas, a técnica *par excellence* para a comunicação e manutenção das relações entre os humanos e as inteligências espirituais corporificadas — os *daimones* do reino da geração. Esses rituais visavam suprir as necessidades energéticas das entidades atuantes no plano sublunar, assegurando sua presença efetiva e harmoniosa no mundo sensível. A oferta sacrificial, ao prover nutrição simbólica e substancial às potências ctônicas, estabelecia um circuito vital de troca entre o visível e o invisível, articulando os elementos dispersos do Cosmos em uma ordem funcional e simbólica. Do ponto de vista antropocósmico, quem mais se beneficia desse processo é a alma humana: ao alimentar os *daimones* e deuses materiais, ela recebe, em troca, saúde, proteção, fertilidade, sabedoria ou força — conforme o princípio clássico da *do ut des*.[2] Em sua essência, o sacrifício ritual não é uma oferenda arbitrária, mas uma técnica de harmonização ontológica, cujo objetivo último é garantir que o ser humano, corporificado no reino da geração, possa interagir com as forças invisíveis de forma segura, eficaz e espiritualmente edificante.

O assentamento, na Quimbanda, constitui uma tecnologia mágica de corporificação do espírito, funcionando como seu veículo físico no plano da geração. Trata-se de um corpo receptáculo que, mediante ritos de sacrifício e oferenda, é vitalizado e ativado como ponto de emanação de força espiritual. Tal como os *daimones* encósmicos da teurgia platônica ou os *nkisi* da cultura religiosa banto, essas inteligências terrestres, uma vez estabelecidas como espíritos tutelares, tornam-se canais ativos de redistribuição das potências do Cosmos na vida do feiticeiro. A energia absorvida pelo assentamento — seja por sangue sacrificial, alimentos, bebidas ou outros elementos consagrados — é convertida em vitalidade, proteção, fertilidade, sabedoria ou força,

[2] A expressão latina *do ut des* (i.e. *dou para que dês*) sintetiza o princípio de reciprocidade que rege as relações rituais entre humanos e divindades nas religiões da Antiguidade, especialmente na tradição romana. Como demonstram estudiosos como Walter Burkert (Homo Necans, 1972) e Marcel Mauss (Ensaio sobre a Dádiva, 1925), essa fórmula não descreve apenas uma troca utilitária, mas uma economia simbólica sagrada, baseada na manutenção da ordem cósmica e social. No âmbito da teurgia platônica, essa lógica é reinterpretada como *sacrificium* — uma oferta que visa a integração do ser humano às potências superiores através da elevação do *ochēma-pneuma*. Em tradições afro-diaspóricas como a Quimbanda, o mesmo princípio manifesta-se na nutrição dos espíritos através de sacrifícios e oferendas, entendidos como formas de *alimentar* Exus para, em troca, receber potência, equilíbrio e prosperidade.

manifestando-se em múltiplos domínios da existência. O feiticeiro, ao nutrir e cultuar o assentamento, participa de uma economia sagrada de circulação de forças, por meio da qual a potência telúrica dos espíritos é canalizada de modo contínuo e eficaz.

Do ponto de vista técnico e iniciático, o verdadeiro altar devocional da Quimbanda é o assentamento — também chamado de fundamento — onde o espírito Ganga *come*, ou seja, recebe sua nutrição sacrificial. Mais do que um espaço simbólico, essa estrutura funciona como portal ontológico de atualização da potência espiritual no mundo visível. Ao abrigar e alimentar uma entidade praeter-humana, o assentamento se torna um ponto de condensação energética e redistribuição mágica, no qual o espírito se enraíza no reino da geração para atuar de forma eficaz na vida do feiticeiro. Nessa perspectiva, o altar não é apenas um símbolo religioso: ele é um corpo espiritual em operação.

Na tradição da magia operativa — seja nos grimórios europeus, na teurgia platônica ou nas casas de Macumba afro-brasileiras — só se considera altar mágico aquele que abriga um espírito efetivamente presente e vitalizado. O altar não apenas concentra a força oculta, mas também a distribui, funcionando como eixo de comunicação entre planos. Nas antigas casas de Macumba, era comum que o espírito patrono da casa — geralmente um Exu — fosse assentado sob o *congá*, oculto sob uma toalha marcada com seu ponto riscado. Esse ocultamento ritualístico da fonte de poder expressa o princípio da preservação do segredo (*muntu*), e remonta às práticas de consagração de chão herdadas das religiões tradicionais africanas. A Quimbanda preserva e desenvolve essa mesma lógica: o fundamento de Exu permanece oculto ao público, sendo mediado por imagens consagradas — ou seja, imagens fundamentadas, dotadas de alma mágica. Essas imagens não são apenas representações simbólicas, mas verdadeiros suportes animados (*ensōmatōmena eidōla*) conforme a tradição da *telestikē* teúrgica alexandrina, que ensinava

a divinização de ícones por meio de ritos e encantamentos. É essa doutrina que, transfigurada no sincretismo colonial, originou a cultura do *santo do pau oco* no imaginário mágico brasileiro.

No contexto da Quimbanda, um altar que não *come* — i.e. que não nutre uma entidade espiritual mediante sacrifício ou oferenda — não pode ser considerado um altar no sentido pleno e operativo do termo. Trata-se, nesse caso, apenas de uma composição estética ou devocional, privada de eficácia mágica real. Esse tipo de estrutura, embora possa possuir valor simbólico ou emocional, constitui uma anomalia frente aos fundamentos da prática tradicional, sendo equivocadamente promovida sob o rótulo de *Quimbanda de altar* — uma tendência moderna que desloca o foco do culto dos fundamentos vivos para ornamentos vazios de potência. Essa estetização desritualizada compromete a própria ontologia do culto, pois rompe com a exigência sacrificial e com o vínculo com os espíritos corporificados que caracterizam a Quimbanda enquanto feitiçaria tradicional de fundamento ctônico.

Essa distinção entre altares vivos e simulacros decorativos encontra ressonância direta na teurgia platônica, sobretudo na estrutura doutrinária legada por Jâmblico, que classificava as almas em três ordens — ignorantes, despertas e liberadas —, cada

qual necessitando de rituais apropriados à sua natureza ontológica. Jâmblico insiste que *cada alma deve prestar culto segundo sua própria natureza*, e que *não se deve ultrapassar a medida do oficiante sacrificial* (De Mysteriis, V:22).[3] Além disso, os rituais teúrgicos devem ser ajustados não apenas à natureza da alma, mas também ao tipo de divindade invocada. Aos deuses materiais (encósmicos), cujos corpos estão entrelaçados com os elementos do mundo da geração, correspondem ritos materiais — com sacrifícios, substâncias, aromas e imagens consagradas. Aos deuses imateriais (hipercósmicos), cuja essência transcende o Cosmos visível, destinam-se ritos puramente noéticos, análogos ao pensamento puro. Assim como na teurgia antiga, também na Quimbanda o altar verdadeiro é aquele que estabelece um elo eficaz com o espírito, exigindo substância vital como meio de manifestação. Sem esse elo, resta apenas uma sombra decorativa da religião, esvaziada de sua força ancestral e de sua capacidade de regeneração.[4]

As almas ignorantes — i.e. aquelas inteiramente submetidas à natureza e ao destino, sem consciência das realidades superiores — e as almas despertas — situadas no limiar entre o mundo da geração e o divino, mas ainda agrilhoadas à matéria — são precisamente as que mais necessitam dos rituais teúrgicos de natureza material. Como afirma Jâmblico, ao se tratar dos deuses terrestres, o culto deve necessariamente englobar *locais [sagrados], estações, matéria e os poderes da matéria, os corpos, suas características e qualidades, movimentos e tudo o que segue estes movimentos, a mudança das coisas [no reino] da geração*.[5] A ascensão da alma, nesse sentido, opera segundo a hierarquia hipostática: ela parte dos deuses encósmicos — imanentes ao mundo sensível — e se orienta progressivamente à contemplação dos deuses hipercósmicos, que transcendem a matéria. Essa *anábase*, ou subida espiritual, tem como finalidade última a deificação (*theosis*), que implica a liberação da alma da rotação dos elementos e sua reintegração à ordem superior do Uno. Na Quimbanda, no entanto, o processo é especular e catabático: trata-se da descida ritual ao plano dos mortos, um mergulho deliberado nos abismos da ancestralidade. Ainda assim, a exigência de purificação é idêntica, pois só aquele que foi provado pelo fogo da matéria e reconciliado com seus mortos pode atravessar os portões do Inferno e integrar a horda de Maioral, o Grande Chefe da Quimbanda. Como discuto em detalhe no Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia, essa entrada — à semelhança da catábase heróica no Hades — é sempre perigosa, restrita e iniciática.

Dessa estrutura se depreende uma verdade essencial: a grande maioria das almas encarnadas no reino da geração é composta por seres ignorantes ou parcialmente despertos, cuja condição exige necessariamente a intervenção sacrificial. Imersas na materialidade e desconectadas das realidades superiores, essas almas demandam ritos de potência densa, adaptados aos deuses corporificados que regem a matéria. E como nos ensina Jâmblico:

> Frequentemente, é por necessidade corporal que nos envolvemos em alguma relação com os deuses e os bons *daimones* que zelam pelo corpo. Por exemplo, quando o purificamos de impurezas antigas, o libertamos de doença e o preenchemos de saúde, ou ainda quando aliviamos o que é pesado e letárgico, proporcionando-lhe leveza e vigor, ou mesmo quando suprimimos outras carências. Neste caso, não tratamos o corpo em um plano meramente intelectivo ou incorpóreo, pois o corpo não se relaciona naturalmente com tais abordagens; ao contrário, é pela participação em algo que lhe seja semelhante. De fato, é por meio dos corpos que um corpo é nutrido e purificado. O procedimento do sacrifício para tais propósitos será, portanto, necessariamente corpóreo, visando eliminar o que é supérfluo em nós e complementar o que nos falta, bem como trazer simetria e ordem aos elementos que estão desordenados e confusos.[6]

[3] Jâmblico. De Mysteriis, Livro V, Verso 15. Editora Polar, 2024, pp. 292.

[4] Jâmblico. De Mysteriis, Livro V, Versos 15-20. Editora Polar, 2024, pp. 291-8.

[5] Jâmblico. De Mysteriis, Livro V, Verso 18. Editora Polar, 2024, pp. 296.

[6] Jâmblico. De Mysteriis, Livro V, Verso 16. Editora Polar, 2024, pp. 293.

A Quimbanda, como feitiçaria catabática enraizada na terra e nos mortos, conserva essa compreensão antiga: só por meio da carne se redime o corpo; e só através do sangue se reestrutura a alma.

A Dinâmica Sacrificial na Cultura Banto

Na cultura banto, especialmente entre os povos congo e ambundo, o assentamento de um *nkisi* não é meramente um objeto consagrado, mas o resultado de um processo ontológico de corporificação de uma força espiritual ancestral.[7] Tal como na Quimbanda, o *nkisi* é o corpo mágico de um espírito que, uma vez instalado, exige sacrifícios, comidas e libações regulares para manter sua força (*ngolo*) ativa.[8] A sacralidade do *nkisi* reside no fato de que ele opera como um mediador entre o mundo visível (*nseke*) e o mundo invisível (*kalunga*), reconectando o homem à teia cósmica.[9] O assentamento de Exu, na Quimbanda, espelha esse paradigma: ele é simultaneamente um corpo, um portal e uma consciência atuante que, ao receber oferendas, redistribui potência sobre a vida do feiticeiro.

A lógica sacrificial banto é fundamentada na reciprocidade vital (*dibunga*), que implica um pacto permanente entre o homem e os ancestrais (*bakulu*), entre o indivíduo e o clã espiritual.[10] O sacrifício é visto como uma devolução de vida às forças que sustentam a existência. No culto aos *nkisi*, animais são oferecidos não como destruição, mas como transmutação: a energia vital do sangue verte para o espírito, que, em troca, estabiliza os fluxos cósmicos no corpo e na comunidade. Esse modelo encontra correspondência direta na Quimbanda, onde o assentamento alimentado se torna um ponto de força que redistribui vitalidade, saúde e proteção – uma estrutura de simetria que organiza o corpo, o destino e o mundo ao redor do feiticeiro.

Mais do que um ato de fé, o sacrifício para cultura banto é uma tecnologia espiritual de restauração do equilíbrio entre os mundos. A prática da *fiotismo* (sistema de manipulação de forças por objetos consagrados) mostra que os povos banto compreendem a matéria como receptáculo e veículo de forças espirituais. Essa compreensão materialista do sagrado é o fundamento do *altar que come*: o espírito precisa de um corpo para agir e de nutrição para permanecer ativo. O corpo espiritual — mwèma — precisa ser animado por nto (palavra ritual), mânda (força vital) e lufua (sangue), e o assentamento é o lugar onde essas potências se cruzam. A Quimbanda, ao assentar Exu e alimentá-lo com sangue, bebidas e padês, reproduz essa economia sagrada da materialidade — um saber ancestral africano que atravessa o Atlântico como técnica viva de realização espiritual.

O Princípio do Ẹbọ na Cultura Yorùbá

Na cosmovisão *yorùbá*, o vínculo entre sacrifício e realização espiritual é igualmente central. A prática do *ẹbọ* — a oferenda sacrificial — representa uma tecnologia sagrada de equilíbrio entre o ser humano, os *òrìṣà* e o destino (ayé). Cada *òrìṣà*, assentado nos diversos *ilé* (casa de *àṣẹ*), é uma manifestação viva de uma força cósmica que atua no mundo por meio de seu corpo consagrado.[11] Esse corpo, por sua vez, exige alimentação ritual — seja com animais, comidas específicas, bebidas ou atos de louvor — para manter sua potência ativa. O princípio ontológico que rege essa prática é

[7] Wyatt MacGaffey. Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire. University of Chicago Press, 1986, pp. 54.

[8] Robert Farris Thompson. Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy. Vintage Books, 1984, pp. 98.

[9] Fu-Kiau Bunseki. African Cosmology of the Bantu-Kongo: Tying the Spiritual Knot – Principles of Life & Living. Athelia Henrietta Press, 2001, pp. 33.

[10] John S. Mbiti. African Religions and Philosophy. Heinemann, 1969, pp. 30.

[11] J.D.Y. Peel. Religious Encounter and the Making of the Yoruba. Indiana University Press, 2000.

o da reciprocidade energética: ao alimentar o *òrìṣà*, o ser humano é, por sua vez, alimentado em seu destino.[12] Trata-se do mesmo princípio do *altar que come* da Quimbanda, que não opera por metáforas devocionais, mas por trocas reais de substância e potência.

A estrutura do *ẹbọ* está intrinsecamente ligada ao conceito de *orí*, a cabeça interior, sede da consciência e do destino pessoal. O *orí* precisa ser alimentado, fortalecido e apaziguado para que o ser humano possa realizar seu *ìpín* (porção de destino) de forma plena.[13] O sacrifício, nesse contexto, é uma prática de reconciliação com o próprio caminho espiritual, e os *òrìṣà* são os catalisadores dessa reconciliação. Na Quimbanda, Exu cumpre função análoga ao *òrìṣà*: é ele quem reabre os caminhos do feiticeiro, redistribui o *àṣẹ* (aqui compreendido como *força mágica*), e atua como patrono do destino no mundo dos vivos e dos mortos. Alimentar Exu é, portanto, alimentar o próprio caminho — gesto sacrificial que restaura a simetria entre alma, corpo e mundo.

No pensamento *yorùbá*, há ainda a noção fundamental de que as forças dissonantes do mundo — os *ajogun* — devem ser aplacadas com ritos sacrificiais específicos. Eles não são apenas *demônios*, mas agentes do desequilíbrio cósmico, que precisam ser redirecionados por via do sangue, do fogo e da palavra ritual.[14] Esse aspecto ressoa fortemente com a Quimbanda, onde espíritos considerados negativos ou dissonantes também são aplacados ou redirecionados por padês, ebós e sacrifícios. O sacrifício, nesse sentido, não é moralizado, mas compreendido como técnica de pacificação e equilíbrio, cujo objetivo não é agradar um deus transcendente, mas regular os fluxos do mundo visível e invisível.[15] A eficácia mágica da Quimbanda encontra, pois, paralelo direto na eficácia teológica *yorùbá*: ambas operam segundo uma economia sacrificial que entende a realidade como campo de trocas espirituais concretas — comer e ser comido, dar para receber, sangrar para renascer.

A Quimbanda é, antes de tudo, uma ciência do sangue e da terra, uma filosofia do corpo espiritual que encarna em assentamentos vivos, onde os deuses antigos — renomeados, transfigurados e enegrecidos — ainda comem. O que este ensaio buscou demonstrar é que o altar, na Quimbanda, não é metáfora estética, mas aparato técnico e ontológico: um ventre mágico que, ao ser alimentado, verte de volta a força da geração. Como nos santuários domésticos de Roma, como nos terreiros congo do Nzadi, como nos *ilé* dos *òrìṣà* de Ọ̀yọ́, também aqui se oferece carne e palavra, bebida e invocação, não para agradar, mas para manter vivo. O altar que não come é oco como um símbolo morto — e não há poder em símbolos sem sopro. Alimentar um espírito é convocar sua presença com densidade, instaurar sua força em matéria, fazê-lo operar na tessitura da existência encarnada.

Por isso, dizer que *o altar da Quimbanda come* é reiterar um princípio universal da magia: toda potência encarnada precisa ser sustentada. O feiticeiro, ao assentar Exu e alimentá-lo, não apenas firma um laço com o Invisível, mas se inscreve numa economia sagrada onde vida se troca por vida, presença por substância, silêncio por sangue. Essa economia não conhece abstrações: ela pulsa nos *nkisi*, nos *ẹbọ*, nos grimórios, nos corpos. A Quimbanda é, portanto, o lugar onde o sagrado assume forma viva, onde o Inferno é terra fértil e onde a boca de Exu — como a do mundo — se abre faminta por justiça, ordem e pacto. Aquele que entende o altar como organismo e o sacrifício como linguagem, compreende enfim que a magia é um sistema de fome e oferta: e que só há poder onde houve alimento.

Táta Nganga Kamuxinzela

Cova de Cipriano Feiticeiro

---

[12] Pierre Verger. Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Corrupio, 1981, pp. 49.

[13] Jacob K Olupona. City of 201 Gods: *Ilé*-Ifẹ̀ in Time, Space, and the Imagination. University of California Press, 2011, pp. 79.

[14] Wande Abimbola. Ifá: An Exposition of Ifá Literary *Corpus*. Oxford University Press, 1977, pp. 149.

[15] William Bascom. Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World. Indiana University Press, 1980.

Táta Nganga Kimbanda Kamuxinzela

O Reino dos Mortos está em Toda Parte

Em uma entrevista recente concedida à *La Società dello Zolfo*, canal ocultista italiano disponível no YouTube, afirmei que o *Norte da Quimbanda é a Europa* — no sentido técnico e doutrinário de que é o imaginário mágico europeu que estrutura sua teologia e fornece a linguagem de sua demonologia operativa. O Deus Supremo da Quimbanda é o Diabo, não como símbolo do mal moral cristão, mas como divindade infernal de soberania espiritual, forjada nas tradições esotéricas do Ocidente. A Trindade Infernal — composta por Lúcifer, Beelzebuth e Ashtaroth — não tem raízes no culto ancestral africano, mas emerge de um sincretismo tardio entre o maniqueísmo persa e a demonologia teológica europeia medieval, conforme sistematizada em grimórios como o Grimorium Verum e o Dictionnaire Infernal. Nesse sentido, o Norte espiritual da Quimbanda — i.e. seu eixo vertical metafísico — se ancora em uma cosmologia infernal oriunda da Europa, onde o Diabo, exilado pelas instituições da Igreja, é reabilitado no Novo Mundo[1] como soberano e iniciador. A Quimbanda nasce, portanto, sob o signo do Reinado do Diabo, conforme delineado nos tratados

[1] Laura de Mello e Souza. Inferno Atlântico: Demonologia & Colonização Séculos XVI-XVIII. Companhia das Letras, 1993.

mágicos e demonológicos da tradição europeia.

No entanto, embora sua verticalidade teológica tenha origem europeia, o tecido mágico que dá corpo à Quimbanda — sua base prática, suas operações sacramentais e sua ontologia dos espíritos — é inequivocamente africano, enraizado na matriz civilizatória banto. A cultura banto não apenas precedeu o contato com o cristianismo em certas regiões da África Central, mas também encontrou pontos de convergência com o espiritismo kardecista durante o processo de formação das religiões afro-brasileiras no início do Séc. XX. Na Umbanda, esse encontro resultou em uma *higienização* simbólica das práticas de Macumba, especialmente nos centros urbanos do Rio de Janeiro e São Paulo, conforme analiso em detalhe na obra Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia (Clube de Autores, 2023). Já a Quimbanda, por outro lado, preservou os arcanos secretos da feitiçaria crioula — sua *cabalá* ancestral — atualizando-os não para uma adaptação conciliatória com o espiritismo ou a moral cristã, mas para um campo de forças no qual a magia tradicional africana é reintegrada como doutrina operativa e como tecnologia espiritual de poder ctônico no *Ocultismo* brasileiro.

Enquanto *pano de fundo* estrutural da Quimbanda, a matriz fetichista, vitalista e mágico-religiosa da cultura tradicional congo exerceu uma influência determinante sobre diversos aspectos da doutrina e da prática. O termo *pano de fundo*, aqui utilizado em sentido técnico, indica não uma influência superficial ou temática, mas uma camada fundacional que permeia o sistema mágico da Quimbanda de maneira tão intrínseca que, aos olhos não iniciados, pode passar despercebida. Tal como em um palimpsesto espiritual, os signos da presença congo permanecem inscritos sob a gramática demonológica da Quimbanda, oferecendo-lhe tanto forma quanto conteúdo. O reconhecimento e análise desses traços exige, portanto, não apenas erudição etnográfica, mas sensibilidade iniciática. A seguir, propõe-se explorar algumas dessas nuances estruturais.

Durante o período da diáspora forçada decorrente do tráfico atlântico de escravizados, as concepções congo acerca da alma revelaram-se particularmente sofisticadas e influentes. Para os povos da região do antigo Reino do Congo, o corpo humano era compreendido como um relicário sagrado, habitado por múltiplos princípios anímicos coexistentes, cada qual com funções específicas, embora integrados em um só indivíduo. Entre esses princípios, o *moyo* designava a força vital relacionada ao aspecto perecível da alma, aquele que animava o corpo e garantia sua mobilidade e calor. Esse *moyo*, ligado diretamente à circulação do sangue — elemento sagrado associado ao coração e ao fígado — era considerado a centelha vital que sustentava o dinamismo do corpo. Assim, qualquer perda de sangue era vista como uma ameaça direta à integridade do *moyo*. Em decorrência disso, os congoleses não reconheciam imediatamente o falecido como verdadeiramente morto: apenas quando todos os humores do corpo houvessem se esvaído, e o *moyo* cessado de circular, é que a morte era considerada consumada — processo que poderia levar semanas ou mesmo meses. Essa concepção é fundamental para compreender a lógica sacrificial e a sacralização do sangue na Quimbanda, onde a energia vital dos fluidos corporais constitui o principal vetor de ativação espiritual.

A relação entre *moyo* e sangue constitui um dos fundamentos do vitalismo banto e revela-se essencial para a compreensão de seu impacto sobre a ontologia ritual da Quimbanda. No universo religioso congo, o *moyo* representa a força vital que anima o corpo, sendo diretamente vinculado à circulação do sangue como veículo de energia espiritual. É a partir dessa compreensão que o sangue adquire, na Quimbanda, o estatuto de agente mágico *par excellence*, investido de poder sacralizador. Ainda que os *sangues* vegetal e mineral — como os sucos, resinas e pós consagrados — possuam valor vitalizador no contexto mági-

co, é o sangue animal que se impõe como mediador insubstituível entre o visível e o invisível. Por carregar a centelha do *moyo*, o sangue animal atua como princípio animador, despertador e carregador, sendo presença constante na imensa maioria dos fundamentos de Quimbanda. Ele não apenas vivifica o assentamento e a imagem do espírito, mas também estrutura a reciprocidade sagrada entre o feiticeiro e o mundo espiritual.

Outro componente essencial da alma, identificado na cosmologia congo, é o *nsala*, comumente entendido como a sede da razão, da memória e da consciência reflexiva. Ao contrário do *moyo*, que se dissipa com a decomposição do corpo, o *nsala* sobrevive à morte e transita para o plano ancestral, onde permanece vital enquanto o nome do falecido for lembrado pelos vivos. Uma vez esquecida sua memória nominal, o *nsala* dissolve-se como identidade histórica e se transmuta em *mwèla* — o sopro residual da existência, força impessoal que subsiste além da morte. Este *mwèla* pode então integrar o reino dos bons ancestrais (*mpemba*) ou dos maus ancestrais (*bankuyu*),[2] de acordo com o equilíbrio ético e ritual de sua vida. Os rituais mortuários banto reconhecem, portanto, a natureza composta da alma e organizam uma liturgia de transição para cada um de seus complexos. O corpo do falecido é purificado, adornado e exibido publicamente, elevado sobre os ombros dos parentes e celebrantes em cerimônias que envolvem dança, cânticos e libações.

No encerramento desses ritos, o corpo é ritualmente raspado e pintado com *takula*, uma tinta vermelha extraída da madeira *padauk*, tradicionalmente utilizada em cerimônias de passagem. A cor vermelha, na cosmologia congo, simboliza a travessia do espaço liminar — *kalunga* — que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos. A coloração do cadáver expressa, portanto, a preparação para o trânsito espiritual. Em alguns casos, sobretudo no enterro de nobres e reis, o corpo era defumado com resinas e plantas sagradas, envolvido em bálsamos preparados com ervas medicinais consagradas e insígnias mágicas pintadas na pele. Essa ritualística complexa e meticulosa reflete não apenas uma teologia da morte, mas uma técnica refinada de separação das partes anímicas e de encaminhamento das mesmas aos planos espirituais correspondentes. Esses procedimentos foram incorporados simbolicamente à liturgia de Quimbanda, em especial nos ritos de *àṣèṣè*, nos quais a separação, alimentação e orientação do espírito seguem princípios análogos, herdados da matriz banto e recriados à luz da magia crioula afro-diáspórica.

O processo de defumação do corpo no contexto ritual congolês não era apenas um método de conservação, mas constituía um ato mágico de transição ontológica da alma. A evaporação acelerada dos humores corporais por meio da fumaça facilitava a liberação do *moyo*, permitindo sua travessia mais célere através da *kalunga*, o limiar abissal que separa o mundo dos vivos do dos mortos. No pensamento congolês, a fumaça simbolizava a persistência: quanto mais úmida a substância, mais efêmera;

[2] Na linguagem da Quimbanda, o Reno dos Exus e o Reino dos Kiumbas.

quanto mais seca, mais estável e duradoura. Assim, a secagem ritual do corpo não apenas ajudava na liberação da alma, mas também fixava simbolicamente o legado espiritual do falecido, consolidando sua autoridade e poder como ancestral. Após o sepultamento, o culto aos mortos continuava em torno do túmulo, com cânticos e oferendas — prática que ressoa com o culto aos *manes* na Roma arcaica e aos heróis nas tumbas gregas *pré-pólis* — configurando um verdadeiro culto doméstico dos ancestrais, com centralidade sacrificial e fidelidade mnemônica.

Quanto à localização do mundo dos mortos, prevalecia no imaginário congolês a concepção de um Submundo invisível, situado sob as águas, sob a terra ou sob as matas — regiões liminares e carregadas de potência espiritual. Rios, lagos, oceanos, cavernas e florestas não eram apenas elementos naturais, mas verdadeiros pontos de acesso à dimensão espiritual ancestral. Essa visão de um *Submundo onipresente*, em que qualquer espaço telúrico poderia ser um portal para o além, exerceu influência direta na estrutura ontológica da Quimbanda. O conceito de *kalunga*, compreendido como fronteira líquida e sutil entre os mundos, foi reinterpretado na Quimbanda como geografia mística e mágica, desdobrada em reinos espirituais organizados segundo a densidade, a qualidade e a vibração do *moyo* que os anima. Cada um desses reinos serve como habitat espiritual dos diversos Povos de Exu, revelando uma topografia oculta em que o mundo dos mortos não está em outro lugar, mas imerso no aqui — onipresente e operativo no chão da feitiçaria.

Em contraste com a delimitação espacial moderna do reino dos mortos — como os cemitérios e necrópoles urbanas —, os povos congoleses concebem o mundo dos mortos de forma não-localizada, dispersa e imanente. O Submundo, embora separado ontologicamente do mundo dos vivos, não está fixado em um espaço específico: ele está *em toda parte*, ainda que permaneça em um *outro lugar* — i.e. um plano que coexiste com o nosso, mas que opera segundo outras leis de presença e percepção. Essa simultaneidade paradoxal — em que os mortos habitam uma dimensão paralela, mas estão continuamente acessíveis aos vivos — possibilita uma geografia oculta de poder, estruturada a partir de pontos de interseção entre os planos. Portais naturais e simbólicos — como grutas, rios, florestas, encruzilhadas, cemitérios e até mesmo igrejas — funcionam como lugares de travessia e de comunicação entre os mundos, legitimando rituais de invocação, oferenda e consulta aos mortos tanto para fins espirituais quanto pragmáticos.

Para além dessa concepção espacial do invisível, os congoleses também estruturaram uma distinção temporal entre os mundos. O tempo dos mortos é entendido como uma inversão do tempo dos vivos: quando o sol alcança o zênite no mundo dos homens, à meia-noite brilha em sua máxima

potência no mundo dos ancestrais. A vigília dos mortos começa precisamente quando os vivos adormecem — configurando, assim, uma lógica de alternância e contraponto entre os ciclos vitais e os ciclos espirituais. Essa inversão rítmica fundamenta o entendimento de que os mortos não apenas residem em outro lugar, mas também em outro tempo. É com base nesse princípio que os *tátas* mais antigos da Quimbanda instituíram a chamada *Hora Grande* — à meia-noite solar — como o tempo ideal para a convocação das forças mágicas dos Gangas da Quimbanda. Trata-se do momento de máxima abertura dos portais entre os mundos, quando a linguagem do sangue, da fumaça e da invocação encontra a escuta dos espíritos ancestrais. Importa frisar, porém, que esse alinhamento temporal não deve ser interpretado de forma rígida: Exu, como figura intermediária entre os planos, opera em múltiplas camadas do tempo e da realidade, sendo ativo tanto de dia quanto de noite — pois sua natureza é a própria travessia. Em um *ponto raiz* de Exu Meia Noite, temos:

Passei na casa do moço
Meio dia ele deu boa noite
Qual é o nome do moço?
Exu Meia Noite Exu Meia Noite

A noção de que Exu atuaria exclusivamente durante a noite revela uma leitura simplista e equivocada da ontologia da Quimbanda. O *ponto raiz* de Exu Meia Noite, longe de restringir sua atuação a um recorte cronológico específico, exprime uma sabedoria mais profunda: o princípio da inversão temporal, articulado ao mistério da oposição que permeia toda a estrutura da Quimbanda — simbolizado, entre outros elementos, pela cor preta. Essa inversão não apenas marca uma oposição entre dia e noite, mas indica uma lógica mágica em que as forças espirituais operam em regime de alternância rítmica e complementaridade polar. Entre os povos congoleses, acreditava-se que as sombras densas das matas fechadas, impenetráveis à luz solar, constituíam moradas apropriadas para a manifestação da luz invisível dos ancestrais. Os Gangas da Quimbanda, como operadores dessas forças, lidam continuamente com o manejo das correntes *ódicas* da luz astral — tanto em sua expressão luminosa quanto sombria —, mantendo ativa uma economia espiritual de reversões, passagens e trocas que transcende as categorias convencionais de tempo linear.

A compreensão da Quimbanda como sistema mágico e ontologia espiritual exige o reconhecimento de sua estrutura bifronte: de um lado, sua teologia demonológica europeia, estruturada a partir da goécia e da cosmologia infernal do Ocidente; de outro, seu corpo operativo e vitalista, moldado pelas concepções animistas, fetichistas e sacramentais das culturas banto e *yorùbá*. Ao reconhecer que o mundo dos mortos não está confinado ao além, mas imanente ao aqui, a Quimbanda reabilita uma forma de sacralidade encarnada, telúrica e visceral, na qual Exu atua como mediador entre os reinos.

Nesse contexto, o feiticeiro torna-se o operador consciente dessa economia espiritual, manejando forças através de fundamentos vivos e pactos sangrentos que o integram à geografia invisível dos mortos. A Quimbanda, como feitiçaria crioula do Atlântico Negro, realiza uma síntese radical entre o Inferno europeu e a *kalunga* africana, entre a goécia demonológica e o culto ancestral. Ao afirmar que *o reino dos mortos está em toda parte*, a tradição não apenas recusa a dicotomia entre vida e morte, mas propõe um modelo contínuo de presença espiritual, operável por ritos, oferendas e sangue. É nessa imanência dos mortos — e na sacralização do mundo pelo corpo, pelo tempo e pelo sangue — que a Quimbanda afirma sua potência: não como religião da crença, mas como ciência prática da presença espiritual.

Táta Nganga Kamuxinzela

Cova de Cipriano Feiticeiro

O Esoterismo Ocidental

Introdução

Nas últimas décadas, o *esoterismo ocidental* consolidou-se como um campo de investigação acadêmica robusto e dinâmico, adquirindo progressiva legitimidade no cenário universitário internacional. Pesquisadores como Antoine Faivre (1934-2021)[1] e Wouter J. Hanegraaff[2] desempenharam papel fundamental nesse processo, ao fornecerem marcos conceituais e metodológicos que possibilitaram a inserção sistemática do esoterismo no escopo das humanidades e das ciências da religião. A crescente institucionalização deste campo pode ser aferida por diversos indicadores: a proliferação de congressos temáticos e redes internacionais de pesquisa; o surgimento de periódicos especializados e coleções editoriais dedicadas exclusivamente ao estudo do esoterismo; bem como a criação de cátedras universitárias voltadas à docência e à produção científica sobre o tema.

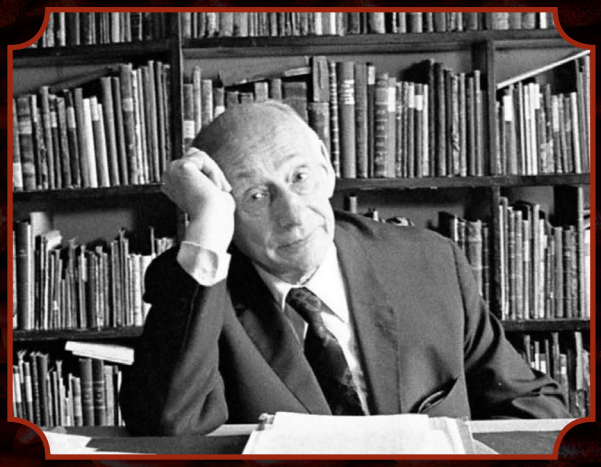
Antoine Faivre (1934-2021)

A amplitude do que se convencionou denominar *esoterismo ocidental* é considerável, englobando fenômenos historicamente

[1] Antoine Faivre foi um renomado historiador e pesquisador francês, amplamente reconhecido como uma das principais autoridades no estudo do *esoterismo ocidental*. Professor na École Pratique des Hautes Études, na Sorbonne, ele foi pioneiro na legitimação acadêmica do *esoterismo* como um campo de estudo, sistematizando-o com seis características fundamentais, como correspondências e transmutação imaginal. Autor de obras influentes, como Access to Western Esotericism e Theosophy, Imagination, Tradition, Faivre dedicou-se a explorar tradições místicas e filosóficas, incluindo a teosofia, a alquimia e o hermetismo. Seu trabalho estabeleceu uma base metodológica rigorosa para o estudo acadêmico do *esoterismo*, tornando-o uma referência incontornável no campo.
O Círculo de Eranos, fundado em 1933 por Olga Froebe-Kapteyn (1861-1962) em Ascona, na Suíça, exerceu papel decisivo na configuração do pensamento simbólico e esotérico europeu no Séc. XX, influenciando diretamente a formação teórica de autores como Antoine Faivre. Reunindo estudiosos como Carl Gustav Jung (1875-1961), Mircea Eliade (1907-1986), Gershom Scholem (1897-1982), Henry Corbin (1903-1978) e Louis Massignon (1883-1962), Eranos constituiu um espaço privilegiado para o diálogo interdisciplinar entre psicologia profunda, história das religiões, filosofia hermética e tradições místicas do Oriente e do Ocidente. Foi nesse ambiente que amadureceu a noção moderna de uma *história das ideias religiosas* compreendida como fenômeno simbólico, muitas vezes marginal às instituições religiosas hegemônicas. A familiaridade de Faivre com esse espírito eranosiano — caracterizado pela erudição comparativa e pela atenção à experiência interior — moldou decisivamente sua proposta metodológica para o estudo do *esoterismo ocidental*, distinguindo-o como o primeiro acadêmico a sistematizar esse campo a partir de categorias analíticas rigorosas, porém sensíveis à dimensão simbólica e operativa do espiritual.
Olga Fröbe-Kapteyn foi uma intelectual suíço-holandesa, artista e mística, fundadora do Círculo de Eranos em 1933, nas margens do Lago Maggiore. Visionária e colecionadora, Olga desempenhou um papel fundamental na articulação de um espaço interdisciplinar para o encontro entre filosofia, psicologia, história das religiões e esoterismo. Sua casa em Ascona, chamada *Casa Eranos*, tornou-se o centro dessas reuniões anuais que reuniram algumas das maiores figuras do pensamento espiritual do Séc. XX.

[2] Wouter Jacobus Hanegraaff (n. 10 de abril de 1961) é um historiador holandês das religiões, amplamente reconhecido como um dos principais fundadores e sistematizadores do campo acadêmico dos estudos do *esoterismo ocidental*. Professor titular da Universidade de Amsterdã, onde ocupou a primeira cátedra do mundo dedicada exclusivamente ao estudo do *esoterismo ocidental*, a History of Hermetic Philosophy and Related Currents, Hanegraaff é autor de obras fundamentais como New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought (1996), Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture (2012) e Hermetic Spirituality and the Historical Imagination (2022). Sua contribuição reside não apenas na análise histórico-crítica de correntes esotéricas modernas e contemporâneas, mas também na elaboração de categorias metodológicas rigorosas que permitiram a legitimação acadêmica do esoterismo como disciplina científica no âmbito das ciências da religião e das humanidades.

Louis Massignon (1883-1962)



Gershom Scholem (1897-1982)

e doutrinariamente heterogêneos, como o hermetismo renascentista, o *Ocultismo* moderno dos Sécs. XIX e XX, e os diversos movimentos associados a chamada Nova Era. Apesar dessa variedade, é possível identificar um núcleo conceitual recorrente que confere coesão relativa ao campo: o esoterismo caracteriza-se, em linhas gerais, por uma espiritualidade de orientação ocidental que enfatiza a busca individual pela *gnōsis* — ou conhecimento espiritual — por meio da qual o homem se confronta diretamente com a dimensão divina da existência. A esse impulso cognitivo soma-se uma visão de mundo holística, segundo a qual o divino se encontra imanente na natureza e se expressa por meio de correspondências simbólicas que conectam todos os níveis da Realidade. O ser humano, nesse modelo, é visto como um microcosmo que reflete o macrocosmo divino. Desse modo, o aprofundamento do autoconhecimento é considerado, frequentemente, como via de acesso ao conhecimento da natureza e, por extensão, de Deus, do Cosmos, do Todo, Pã. Todavia, é importante observar que os significados atribuídos à *gnōsis* e às *correspondências* ou *simpatias* variam substancialmente ao longo da história do *esoterismo ocidental*, refletindo suas múltiplas inflexões teóricas e práticas.

Embora essas ideias possuam antecedentes na Antiguidade — notadamente no gnosticismo e no hermetismo alexandrino —, é apenas no contexto histórico do Renascimento que o *esoterismo ocidental*, tal como definido pelos principais estudiosos contemporâneos, adquire contornos próprios e sistematizáveis. Esse período foi marcado por um sincretismo intelectual sem precedentes, em que doutrinas e práticas oriundas de diversas tradições passaram a ser reinterpretadas em chave convergente: o platonismo tardio, o misticismo cristão, a cabala judaica, a magia cerimonial medieval e os textos herméticos foram integrados em um novo horizonte de pensamento, que passou a articular essas fontes sob uma mesma lógica espiritual. É dessa síntese que emerge, progressivamente, a configuração moderna do *esoterismo ocidental* enquanto campo cultural e espiritual distinto.

A partir do Renascimento, portanto, o esoterismo pode ser compreendido como uma estrutura de pensamento subjacente que permeia diversas correntes e tradições, mesmo quando não explicitamente nomeado. É necessário assinalar que o *esoterismo ocidental*, na acepção aqui adotada, não constitui uma tradição unívoca ou autônoma, mas sim um constructo epistemológico desenvolvido no interior da historiografia acadêmica. Esse constructo visa oferecer uma *chave* interpretativa para um conjunto heterogêneo de correntes espirituais que, embora compartilhem traços em comum — como o caráter iniciático, a centralidade da *gnōsis* e a concepção simpática do Cosmos —, diferem frequentemente em suas formas históricas, estruturas doutrinárias e práticas rituais. Assim, o *esoterismo oci-*

Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962)

Wouter Jacobus Hanegraaff

dental não se refere a um fenômeno isolado, mas a um conjunto articulado de manifestações espirituais integradas, em maior ou menor grau, aos diversos estratos da cultura ocidental. Constitui, por isso, um campo de investigação extremamente complexo e interdisciplinar, que configura hoje uma disciplina consolidada no âmbito das ciências humanas: a História do *Esoterismo Ocidental*.

É importante contextualizar as discussões aqui retomadas à luz dos avanços estabelecidos nas edições anteriores da revista, especialmente no que tange à construção doutrinária do *esoterismo ocidental* (***Revista Nganga*** No. 12) e à articulação técnico-teológica da Quimbanda enquanto sistema mágico afro-diaspórico. Na edição anterior, apresentamos os contornos conceituais do *esoterismo ocidental*, demonstrando sua constituição como constructo historiográfico e forma de pensamento espiritual baseada em *gnōsis*, correspondências mágicas e cosmologia simpática, além de demonstrar como a Quimbanda se inclui neste contexto. Tal estrutura epistemológica — forjada entre o hermetismo renascentista, a *cabala cristã*, o platonismo tardio e a magia cerimonial — foi aprofundada ao longo dos textos desta edição, nos quais a Quimbanda é situada como uma forma sincrética de feitiçaria que articula verticalmente a demonologia europeia e horizontalmente a ontologia vitalista e animista da cultura banto-congolesa.

A Quimbanda emerge, assim, como ponto de convergência entre o *esoterismo ocidental* e o *Ocultismo* moderno. Ao mesmo tempo em que opera com símbolos e fórmulas oriundas da tradição demonológica europeia — como os nomes da Trindade Infernal, os pactos, os selos dos *diabos*, os grimórios etc. via *Ocultismo* moderno —, ela se ancora ontologicamente em fundamentos fetichistas, em uma economia sacrificial própria e em uma estrutura vitalista de circulação de forças mágicas que remontam ao pensamento religioso e cultural banto-*yorùbá*. Textos como *O Sagrado Diabo Guardião*, *Geometria do Diabo*, *O Chamado dos Deuses Próprios*, *Possessão Divina*, *O Altar na Quimbanda Come* e *O Reino dos Mortos Está em Toda Parte* demonstram como a Quimbanda reinterpreta, transforma e reinscreve o *esoterismo ocidental* dentro de uma lógica de poder ctônico, em que o Diabo europeu e os ancestrais africanos se encontram não como antípodas, mas como coautores de uma ontologia operativa de feitiçaria tradicional brasileira.

O que se seguirá, a partir das discussões já estabelecidas até aqui sobre o *esoterismo ocidental* e o *Ocultismo* moderno, é uma introdução mais aprofundada e sistematicamente atualizada sobre o campo conhecido como *esoterismo ocidental* — ou, de modo abreviado e técnico, a Esotérica. Esta abordagem visa alinhar-se aos referenciais teóricos mais recentes da pesquisa acadêmica, oferecendo uma compreensão rigorosa e

crítica das tradições, categorias e estruturas simbólicas que configuram esse domínio complexo do pensamento espiritual do Ocidente.

Entre Heresia e Ciência: A Consolidação Historiográfica do Esoterismo Ocidental

O *esoterismo ocidental*, enquanto disciplina acadêmica autônoma, constitui uma construção relativamente recente no campo das ciências humanas. Até o advento das obras de Frances Yates (1899-1981)[3] nos anos 1960, o estudo do *esoterismo ocidental* permanecia fragmentado, restrito a análises dispersas de fenômenos particulares — geralmente tratados sem qualquer tentativa de integração conceitual ou contextualização histórica ampla.[4] A academia, de modo geral, reagia a tais temáticas com desprezo ou ironia, considerando-as indignas de investigação científica. Uma das razões para essa rejeição, conforme observa Wouter J. Hanegraaff, é o fato de que o esoterismo *emergiu como um tipo sincrético de religiosidade dentro de um contexto cristão, sendo seus representantes cristãos até bem avançado o Séc. XVIII*[5] — o que o tornava, aos olhos dos estudiosos, uma questão pertencente à teologia e não à história das religiões. Como consequência, os historiadores das religiões delegaram o estudo das correntes cristãs heterodoxas aos teólogos, e estes, por sua vez, frequentemente classificaram as vertentes esotéricas como formas heréticas de espiritualidade.

Frances Yates (1899-1981)

Outro elemento determinante para a exclusão acadêmica do esoterismo diz respeito ao tipo específico de conhecimento que os esoteristas buscavam. A cultura ocidental é frequentemente descrita — ainda que de modo redutor — como fundada sobre dois pilares fundamentais: a razão filosófica de matriz grega e a fé revelada de matriz cristã. O esoterismo, no entanto, opera à margem dessa dicotomia, pois, conforme afirmam Roelof van den Broek e Hanegraaff, *o conhecimento buscado pelos esoteristas caracteriza-se por uma resistência à dominação exclusiva tanto da racionalidade pura quanto da fé doutrinal.*[6] Trata-se, assim, de um conhecimento de natureza revelatória e experiencial, centrado na vivência da *gnōsis*.

> Os adeptos dessa tradição enfatizaram a importância da iluminação interior ou *gnōsis*: uma experiência revelatória que geral-

[3] Frances Amelia Yates foi uma historiadora britânica especializada em Renascimento, *esoterismo ocidental* e história das ideias. Nascida em Portsmouth, Inglaterra, dedicou grande parte de sua vida acadêmica ao Warburg Institute, em Londres, onde suas pesquisas estabeleceram novas abordagens interdisciplinares para o estudo do pensamento mágico, hermetismo e *Ocultismo* na transição entre a Idade Média e a Modernidade. Sua obra mais influente, Giordano Bruno & a *Tradição Hermética* (1964), apresentou uma reinterpretação decisiva do Renascimento, ao argumentar que o pensamento hermético, o platonismo tardio e a *Esotérica* tiveram papel central na formação da ciência moderna. Com esse trabalho, Yates inaugurou o que ficou conhecido como *tese Yatesiana*, que inspirou o desenvolvimento do campo hoje reconhecido como História do *Esoterismo Ocidental*. Sua erudição e pioneirismo foram fundamentais para a legitimação do estudo acadêmico das correntes esotéricas dentro das humanidades.

[4] Veja, a exemplo, Lynn Thorndike. History of Magic and Experimental Science (8 Vols.). Columbia University Press, 1964.

[5] Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture*. Em Antes, Geertz e Warne (eds.). New Approaches to the Study of Religion. Walter de Gruyter, 2004, pp. 489–519.

[6] Roelof van den Broek e Wolter J. Hanegraaff. *Prefácio* em Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times. University of New York Press, 1998, pp. vii.

mente implicava um encontro com o verdadeiro eu e com o fundamento do ser, Deus.[7]

É nesse contexto que se pode afirmar que o *esoterismo ocidental* constitui, de fato, um terceiro pilar da cultura do Ocidente — uma tradição intelectual e espiritual que tensiona e atravessa os domínios da razão e da fé. Para os defensores da ortodoxia doutrinária, o esoterismo sempre cheirou à heresia; para os proponentes do racionalismo moderno, trata-se de mera especulação metafísica, desprovida de valor epistêmico. Importa frisar, no entanto, que essas três formas de saber — razão, fé e *gnōsis* — nunca foram compartimentos estanques, mas correntes imbricadas e em constante intercâmbio. O próprio nascimento da ciência moderna, por exemplo, deve muito ao pensamento esotérico, sendo comum que muitos dos primeiros cientistas fossem simultaneamente esoteristas.[8] A separação rígida entre os regimes de saber só se consolidaria mais tarde, com o triunfo do paradigma cientificista e a consequente deslegitimação do esoterismo no campo da episteme dominante.

Para compreender a diversidade de abordagens que caracterizam o estudo contemporâneo do *esoterismo ocidental*, Hanegraaff propôs uma tipologia que classifica os estudiosos do campo em cinco categorias: i. perenialistas ou tradicionalistas; ii. *religiosistas*; iii. historiadores da ciência e da filosofia; iv. especialistas em correntes específicas; e v. generalistas do *esoterismo ocidental*.[9] Cada uma dessas categorias corresponde a um regime interpretativo particular e possui implicações distintas quanto à metodologia e ao enquadramento teórico do fenômeno esotérico.

O primeiro grupo, composto pelos perenialistas ou tradicionalistas, sustenta que as grandes religiões históricas são expressões exteriores de uma tradição esotérica interior, de caráter universal e baseada em doutrinas metafísicas imutáveis. Hanegraaff observa que essa postura se assemelha à teologia dogmática e deve, portanto, ser compreendida como uma forma de engajamento espiritual explícito, em vez de uma abordagem acadêmica propriamente dita.[10] Esses autores tendem ao antimodernismo e rejeitam os pressupostos centrais da modernidade ocidental. Ainda assim, não se deve negligenciar as contribuições analíticas e comparativas de pensadores como Mircea Eliade (1907-1986),[11] cuja compreensão do esoterismo como fenômeno universal deixou marcas profundas na historiografia religiosa contemporânea.

O segundo grupo, o dos *religiosistas*, adota uma postura dogmática mais velada, embora presente. Essa abordagem é exemplificada pelo ambiente espiritualizado que se constituiu em torno dos encontros de Eranos, a partir de 1933.[12] Intelectuais como Mircea Eliade e Joseph Campbell (1904–1987),[13] vinculados a esse círculo,

[7] Ibidem.

[8] Um exemplo frequentemente citado de cientista moderno que foi simultaneamente um esoterista — neste caso, alquimista — é Sir Isaac Newton (1643–1727). Ver Betty Jo Teeter Dobbs, The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought (Cambridge University Press, 2002, revi.). Ver também Staton J. Linden, The Alchemy Reader (Cambridge University Press, 2003), pp. 243–247, que inclui um breve tratado alquímico de Newton intitulado *A Chave* (manuscrito Keynes MS 18), bem como um comentário de Newton sobre a *Tábua de Esmeralda* (manuscrito Keynes MS 28).

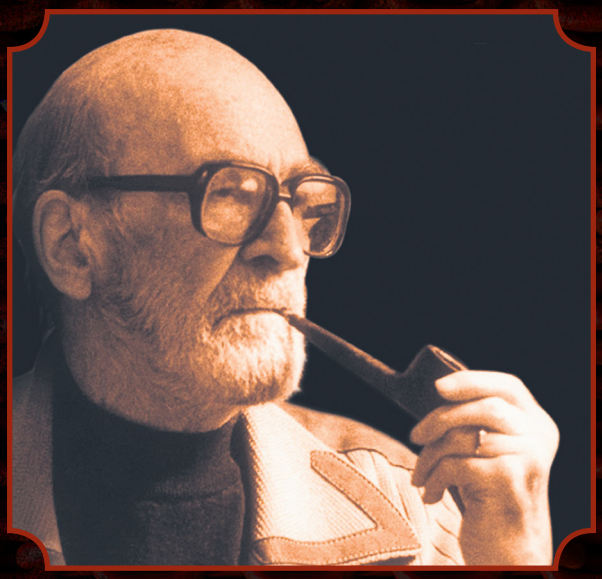
[9] Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture*. Em Antes, Geertz e Warne (eds.). New Approaches to the Study of Religion. Walter de Gruyter, 2004, pp. 489–519.

[10] Ibidem. Sobre o tradicionalismo, veja Mark Sedgwick, Contra o Mundo Moderno: O Tradicionalismo e a história intelectual secretado século XX. Âyné, 2020.

[11] Mircea Eliade foi um historiador das religiões, filósofo e romancista romeno, amplamente reconhecido como uma das figuras mais influentes no desenvolvimento do campo moderno da história comparada das religiões. Professor na Universidade de Chicago por mais de duas décadas, Eliade contribuiu significativamente para a legitimação acadêmica do estudo das religiões não ocidentais, mitos e símbolos. Embora não se identificasse formalmente como integrante da escola perenialista, seu pensamento partilha muitos de seus pressupostos, como a existência de uma *religio perennis* subjacente às tradições religiosas da humanidade. Eliade enfatizou a universalidade de certas estruturas arquetípicas do sagrado — como o mito do eterno retorno e a distinção entre tempo profano e tempo sagrado — e interpretou o simbolismo religioso como expressão de realidades ontológicas transculturais. Essa orientação universalista e essencialista, embora tenha suscitado críticas posteriores por sua abstração excessiva, tornou-se referência fundamental para autores vinculados ao Círculo de Eranos e à espiritualidade comparada do Séc. XX.

[12] Para mais informações sobre os encontros de Eranos, ver Steven M. Wasserstrom, Religion After Religion (Princeton University Press, 1999).

[13] Joseph Campbell foi um mitólogo, escritor e professor nor-



Mircea Eliade (1907-1986)

Joseph Campbell (1904–1987)

compartilhavam a convicção de que o ser humano moderno necessitava urgentemente de símbolos e mitos para restaurar a dimensão espiritual da existência. A espiritualidade não-denominacional desenvolvida nas reuniões de Eranos dialogava fortemente com os valores da contracultura dos anos 1960, sendo posteriormente assimilada por segmentos do movimento Nova Era. A recepção dessas ideias na cultura popular foi expressiva: as obras de Joseph Campbell, por exemplo, influenciaram decisivamente a narrativa simbólica da saga *Star Wars*.

O terceiro grupo compreende os historiadores da ciência e da filosofia, que mantiveram, até as intervenções revisionistas de Frances Yates, uma postura predominantemente crítica e negativa em relação ao esoterismo. Práticas esotéricas eram vistas como vestígios de irracionalidade pré-moderna e incompatíveis com os ideais positivistas da ciência moderna. No entanto, Yates argumentou de forma provocadora que a *tradição hermética* — entendida como uma corrente esotérica — não era apenas compatível com o projeto científico moderno, mas constituía uma de suas fontes propulsoras. Essa hipótese radical foi objeto de diversas críticas, mas representou um marco na mudança de percepção acadêmica sobre o papel do esoterismo no nascimento da ciência moderna. Hoje, a antiga hostilidade cede lugar a uma apreciação mais matizada, e o esoterismo é reconhecido como uma dimensão importante para a compreensão das origens do pensamento científico ocidental.

O quarto grupo é formado por especialistas dedicados ao estudo aprofundado de correntes específicas ou figuras singulares da tradição esotérica. A principal característica metodológica desse grupo é o enfoque particularista: seus objetos de análise são tratados como fenômenos autônomos, frequentemente sem inserção em um quadro interpretativo mais amplo. Embora essa abordagem limite a elaboração de grandes sínteses, ela permite uma investigação minuciosa dos aspectos internos das tradições esotéricas, seus textos, símbolos e práticas.

O último grupo, os generalistas, adota uma abordagem mais panorâmica e sistemática. Eles operam com paradigmas de pesquisa abrangentes, orientados por categorias que buscam abarcar o campo do

---

te-americano cuja obra exerceu grande influência na mitologia comparada e nos estudos da religião. Formado em literatura medieval e apaixonado pelas tradições espirituais do Oriente e do Ocidente, Campbell ganhou notoriedade com a publicação de O Herói de Mil Faces (1949), onde desenvolve o conceito de *monomito* — a estrutura narrativa comum aos mitos heroicos de diferentes culturas. Vinculado ao Círculo de Eranos, Campbell partilhava da orientação espiritualista dos *religiosistas*, enfatizando o papel transformador dos mitos como expressões simbólicas de realidades psicológicas profundas. Seu pensamento foi amplamente recepcionado pela contracultura dos anos 1960 e influenciou decisivamente o cinema contemporâneo, especialmente a obra de George Lucas na criação da saga *Star Wars*, que Campbell considerava um exemplo moderno do mito do herói arquetípico.

Arthur Edward Waite (1857–1942)

Marsilio Ficino (1433-1499)

esoterismo ocidental como um todo. Neste ensaio, proponho restringir-me aos paradigmas formulados por três nomes centrais da historiografia esotérica contemporânea: Frances Yates, Antoine Faivre e Wouter J. Hanegraaff. Esses modelos, ainda que distintos, são os que mais influenciaram a consolidação do campo como disciplina acadêmica legítima.

A Dinâmica Histórica dos Paradigmas Esotéricos

Antes de abordarmos os paradigmas interpretativos propostos por Yates, Faivre e Hanegraaff, é preciso recuperar uma iniciativa anterior, frequentemente relegada à margem do campo acadêmico, mas de considerável valor formativo. Trata-se do trabalho do erudito autodidata Arthur Edward Waite (1857–1942),[14] que investigou de modo extensivo diversos aspectos do *esoterismo ocidental* — da alquimia à maçonaria, passando pelo rosacrucianismo e pela magia cerimonial. Para Waite, tais manifestações eram expressões parciais de uma totalidade que ele denominava *Tradição Secreta*, cuja finalidade última era a união mística com Cristo. Ainda que seu modelo carecesse de um paradigma metodológico consolidado, e que suas formulações hoje estejam superadas, sua visão integrativa antecipou o olhar holístico da pesquisa generalista moderna. Sua influência foi tal que Frances Yates — precursora da abordagem historiográfica do esoterismo renascentista — frequentemente citava seus escritos como referência.

Dame Frances Yates, historiadora da arte e das ideias, vinculada ao Warburg Institute da Universidade de Londres a partir dos anos 1940, foi pioneira ao tratar o esoterismo do Renascimento e o rosacru-

[14] Arthur Edward Waite (2 de outubro de 1857 – 19 de maio de 1942) foi um ocultista, místico cristão e pesquisador autodidata britânico, notoriamente associado à *Ordem Hermética da Aurora Dourada* e à criação, junto de Pamela Colman Smith (1878-1951), do célebre baralho Rider-Waite-Smith (1909), uma das mais influentes versões modernas do Tarot. Autor prolífico, dedicou-se ao estudo e à tradução de textos alquímicos, cabalísticos, rosacrucianos e mágicos, tendo publicado obras como The Book of Ceremonial Magic (1911), The Holy Kabbalah (1929) e The Secret Tradition in Freemasonry (1911). Sua noção de uma *Tradição Secreta*, eixo místico subjacente às formas exteriores do *Ocultismo* ocidental, antecipa formulações posteriores sobre a *philosophia perennis* e inspirou diversos estudiosos, entre eles Frances Yates, que reconhecia sua importância como fonte erudita. Para autores como Nicholas Goodrick-Clarke, a influência de Waite no renascer da magia moderno teria sido ainda mais decisiva do que a de Éliphas Lévi, em virtude de seu esforço sistemático de integração entre esoterismo cristão, *tradição hermética* e práticas iniciáticas. *Cf.* Nicholas Goodrick-Clarke, The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction (Oxford University Press, 2008, pp. 186–190).

Pico della Mirandola (1463-1494).webp

Giordano Bruno (1548-1600)

cianismo como fenômenos culturais coesos e intelectualmente relevantes. Sua trajetória de pesquisa se iniciou com estudos sobre as academias artísticas francesas do Séc. XVI, mas consolidou-se com sua imersão no hermeticismo renascentista. Dessa virada nasceram obras fundamentais: Giordano Bruno & a *Tradição Hermética* (1964),[15] The Art of Memory (1967), The Rosicrucian Enlightenment (1972) e The Occult Philosophy in the Elizabethan Age (1979). Ao resgatar autores como Marsilio Ficino (1433-1499),[16] Pico della Mirandola (1463-1494)[17] e Bruno (1548-1600),[18] Yates argumentou que a chamada *Tradição Hermética* foi um dos motores subterrâneos do Renascimento, cuja influência se estenderia até a gênese da ciência moderna. Seu projeto historiográfico visava restaurar à cultura ocidental um elo perdido e, por consequência, reescrever sua narrativa fundacional. Esse projeto foi sintetizado por Hanegraaff como o *Paradigma de Yates*:

> Este «*Paradigma de Yates*», que permaneceu dominante durante os anos 1970 e apenas começou a declinar gradualmente nos anos 1980, possui duas características principais. Primeiro, a «*Tradição Hermética*» (e, por implicação, o *esoterismo ocidental* em geral) é apresentada como uma contra-tradição quase autônoma, em oposição às tradições principais do cristianismo e da racionalidade. Segundo, a apresentação dessa *Tradição Hermética* está inextricavelmente ligada às narrativas modernistas de progresso por meio da ciência. A grande narrativa de Yates baseava-se em um paradoxo instigante: ela afirmava que o «grande movimento de avanço» da revolução científica, do qual emergiu o mundo moderno, devia-se não às tradições racionais, mas — de todas as coisas — à magia hermética, epitomada por figuras como Giordano Bruno. Em outras palavras: precisamente essa contracultura hermética esquecida do Ocidente, por muito tempo tachada de supersticiosa e reacionária, teria sido o verdadeiro motor do progresso.[19]

[15] Editora Cultrix, 1990.

[16] Marsilio Ficino foi um dos principais artífices do Renascimento esotérico. Como diretor da Academia Platônica de Florença, traduziu para o latim o *Corpus* Hermeticum, os Diálogos de Platão e os escritos do platonismo tardio, como o De Mysteriis de Jâmblico, promovendo uma síntese entre cristianismo, platonismo tardio e hermetismo. Sua obra inaugurou a recepção moderna do hermetismo e reintroduziu a noção de uma alma do mundo (*anima mundi*), influenciando diretamente a cosmologia mágica e astrológica dos Sécs. XV e XVI.

[17] Giovanni Pico della Mirandola, discípulo de Ficino, foi responsável por integrar a cabala judaica ao imaginário cristão, estabelecendo os fundamentos da chamada *cabala cristã*. Sua Oratio de Hominis Dignitate sintetiza uma visão universalista e esotérica da natureza humana, enfatizando o livre-arbítrio e a possibilidade de ascensão espiritual por meio do conhecimento iniciático. Pico elaborou um sistema de correspondências entre tradições esotéricas, configurando o modelo de concordismo que marcaria o *esoterismo ocidental* renascentista.

[18] Giordano Bruno radicalizou os princípios do hermeticismo ao propor uma cosmologia infinita e *anima*da por uma força vital imanente. Influenciado por Ficino, Pico e pelo *Corpus* Hermeticum, Bruno combinou magia natural, memória mnemotécnica, heliocentrismo e cosmovisão não dualista em uma filosofia visionária que desafiou tanto a teologia escolástica quanto o nascente racionalismo científico. Sua execução pela Inquisição marcou simbolicamente o conflito entre o saber esotérico e a ortodoxia eclesiástica.

[19] Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture*. Em Antes, Geertz e Warne (eds.). New Approaches to the Study of Religion. Walter de Gruyter, 2004, pp. 507.

Contudo, as duas colunas centrais do *Paradigma de Yates* foram criticamente revistas e, em grande medida, refutadas.[20] A noção de uma *Tradição Hermética* singular, autônoma e historicamente coesa foi substituída por uma concepção mais polifônica e fragmentada, que reconhece a existência de múltiplas tradições esotéricas interconectadas. Além disso, a tese de que o hermetismo teria sido a principal causa da emergência da ciência moderna passou a ser tratada com ceticismo. Hoje, prevalece entre os estudiosos a visão de que o *esoterismo ocidental* foi um entre diversos fatores culturais e intelectuais que influenciaram o nascimento da ciência moderna — e não seu único ou principal catalisador.

Foi nesse novo contexto que, em 1992, Antoine Faivre propôs uma definição sistemática do *esoterismo ocidental* como uma *forma de pensamento*, composta por quatro componentes intrínsecos e dois adicionais.[21] Essa tipologia teve grande repercussão nos meios acadêmicos, tornando-se referência para os estudos posteriores. Para Faivre, o *esoterismo ocidental* delimita-se historicamente do final do Séc. XV até os movimentos contemporâneos, restringindo-se geograficamente ao hemisfério cultural ocidental. Ele não pretende abarcar um esoterismo universal.[22] Os quatro componentes intrínsecos são: i. a ideia de correspondência ou simpatia; ii. a Natureza viva; iii. a imaginação e mediações; iv. a experiência da transmutação; e os dois componentes secundários são: v. a prática

Ioan Couliano

da concordância; vi. a transmissão.[23] Na ***Revista Nganga*** No. 12, demonstrei como a Quimbanda se sincroniza com essa tipologia de Faivre, demonstrando como ela pode ser aplicada a tradições além do escopo de abrangência delimitada por ele, inicialmente; o que demonstra a aplicabilidade da tese de Hanegraaff de que a tipologia de Faivre do *esoterismo ocidental* pode ser aplicada a tradições e cultos além de suas fronteiras acadêmicas estabelecidas.[24]

1. Correspondência: O universo é articulado por relações simbólicas e simpáticas entre os planos visível e invisível. O homem, como microcosmo, espelha o macrocosmo universal. Esse princípio fundamenta as três grandes *ciências ocultas* — magia, alquimia e astrologia — e se expressa por meio de dois tipos de correspondência: aquelas que existem na natureza, visível ou invisível (como a correlação simpática entre planetas, metais e órgãos do corpo humano),[25] e aquelas entre a natureza e

[20] Para informações adicionais, ver Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, Aries, Vol. 1, No. 1, 2001, pp. 5-37.

[21] Antoine Faivre. Access to Western Esotericism. State University of New York Press, 1994. Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism. State University of New York Press, 2000. *Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements* em Faivre e Needleman (eds.) Modern Esoteric Spirituality. Crossroad, 1995, pp. 1–70. *Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism*, em van den Broek e Hanegraaff (eds.) Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times. State University of New York Press, 1998, pp. 109–123.

[22] A filosofia perene, ou Tradição da Sabedoria Antiga, concebe o esoterismo como uma tradição única que pode ser encontrada dentro de todas as religiões exotéricas. Para uma exposição dessa abordagem do esoterismo, ver William W. Quinn, The Only Tradition. State University of New York Press, 1997.

[23] Antoine Faivre. Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism. State University of New York Press, 2000, pp. xxi-xxiv.

[24] Embora Hanegraaff não compartilhe da definição de esoterismo proposta por Faivre como uma *forma de pensamento*, ele concorda com Faivre que as diversas correntes ou tradições esotéricas compartilham uma *semelhança de família*. Ele diz: *Nos moldes do conceito wittgensteiniano de semelhança de família, os adeptos contemporâneos da Nova Era podem ter pouco ou nada em comum com os hermetistas renascentistas do Séc. XV (para não mencionar os hermetistas da Antiguidade tardia), e ainda assim estarem historicamente ligados a eles por meio de muitos elos intermediários.* — Hanegraaff, *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture* em Antes, Geertz e Warne (eds.) New Approaches to the Study of Religion. Walter de Gruyter, 2004, pp. 510.

[25] Antoine Faivre. Access to Western Esotericism. State

os textos revelados (como a Bíblia).[26] Esta última é particularmente cara à tradição cabalística.

2. Natureza Viva: O Cosmos é entendido como uma totalidade *anima*da, plural e hierarquicamente estruturada, atravessada por uma rede de simpatias e antipatias. Esse sistema de conexões invisíveis, descrito em linguagem mística, pode ser manipulado pelo operador mágico com o objetivo de provocar efeitos concretos na realidade. Tal manipulação constitui o núcleo da *magia naturalis* do Renascimento. Em Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia (Clube de Autores, 2024), dedico um capítulo inteiro sobre a aplicabilidade dessa tipologia na Quimbanda, seja em sua culinária, os *padês*, ou na confecção dos feitiços.

3. Imaginação e Mediações: A faculdade imaginativa ocupa papel central na experiência esotérica. Aquilo que se revela ao olho interior, através da imaginação criativa (vis imaginativa), constitui o campo de atuação simbólica e espiritual do esoterista. Essa imaginação é mediada por imagens rituais, diagramas mágicos, *maṇḍalas* e entidades intermediárias. Como mostrou Ioan Couliano, a eficácia da magia depende justamente da potência da imaginação.[27]

4. Experiência da Transmutação: A transmutação, conceito herdado da alquimia, refere-se à passagem entre planos ontológicos e à modificação substancial da alma ou da matéria. O processo alquímico clássico — *nigredo*, *albedo*, *rubedo* (e, por vezes, *citrinitas*) — torna-se metáfora espiritual para os ritos de iniciação, nos quais o adepto passa por uma transformação de sua essência ao longo da jornada iniciática.

5. Prática da Concordância: Desde o Séc. XV, desenvolveu-se o ideal de uma *gnōsis* que pudesse integrar diversas tradições num mesmo cadinho sapiencial. O esoterismo do Renascimento formou-se precisamente a partir da fusão de elementos do platonismo tardio, dos pitagóricos, herméticos, cabalistas e místicos cristãos. Faivre descreve esse procedimento como *uma tendência sistemática a buscar denominadores comuns entre duas ou mais tradições, na esperança de obter uma iluminação, uma gnōsis, de qualidade superior*.[28] Essa prática se vincula diretamente à *philosophia perennis*, segundo a qual uma *sabedoria primordial* teria sido transmitida de Hermes Trismegisto a Moisés, Zaratustra, Platão e outros mestres da antiguidade.

6. Transmissão: O saber esotérico é sempre transmitido — nunca inventado. Ele pressupõe a existência de uma cadeia iniciática e a recepção de um ensinamento vivo, integral e orgânico. O discípulo não se autoinicia: ele é admitido, segundo regras precisas, por um mestre legítimo. Essa noção é central nas sociedades iniciáticas tradicionais, antigas ou modernas.

A seguir, abordaremos as críticas formuladas por Hanegraaff a esse modelo, assim como sua proposta de uma redefinição epistêmica do esoterismo a partir do conceito de *gnōsis* e da dinâmica histórica das mutações culturais.

Hanegraaff interroga, com rigor historiográfico e epistemológico, a pertinência da definição de Faivre do esoterismo como *forma de pensamento* enquanto fundamento paradigmático para uma disciplina consolidada. Ainda que reconheça seu *valor heurístico enquanto constructo acadêmico*, alerta que a referida definição está ancorada em pressupostos renascentistas que não contemplam adequadamente os desdobramentos históricos do campo, sobretudo após o Séc. XVIII. A crítica recai, assim, sobre o caráter excessivamente estático do modelo, incapaz de apreender a plasticidade interna do fenômeno esotérico em sua progressiva metamorfose sob o impacto da secularização, do *desencantamento do mundo* e das transformações filosófico-científicas da modernidade. Hanegraaff escreve:

> O problema torna-se ainda mais agudo quando se aplica a definição de Faivre às

University of New York Press, 1994, pp. 10.

[26] Ibidem.

[27] Ioan P. Couliano. Eros and Magic in the Renaissance. State University of Chicago Press, 1998, pp. 49.

[28] Antoine Faivre. Access to Western Esotericism. State University of New York Press, 1994, pp. 14.

René Descartes (1596-1650)

Isaac Newton (1642-1727)

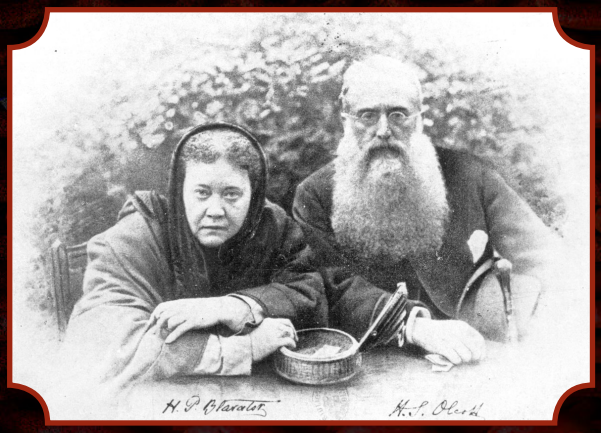
correntes «ocultistas» posteriores ao Séc. XVIII. A primeira característica intrínseca — e possivelmente central — proposta por Faivre, a visão de mundo fundamentada em correspondências, foi severamente comprometida, para dizer o mínimo, sob o impacto de uma cosmovisão «mecanicista» e positivista, baseada em causalidade instrumental. Naturalmente, isso não significa negar que doutrinas de «correspondências» ainda possam ser encontradas em diversas formas de esoterismo nos Sécs. XIX e XX. O ponto central, contudo, é que o *desencantamento do mundo* pode ter provocado uma completa reinterpretação do significado das «correspondências»; pode-se até mesmo sugerir que, ao menos em algumas correntes «esotéricas» dos Sécs. XIX e XX, se observa uma «forma de pensamento» (neo) positivista adornada com vestígios do esoterismo anterior ao Iluminismo — e não o contrário. Em resumo, parece que o paradigma de Faivre corre o risco de ignorar ou minimizar as inovações criativas e transformações do *esoterismo ocidental* sob o impacto da secularização, em favor de uma «grande continuidade» assentada em bases fenomenológicas.[29]

Essa crítica pressupõe que o conceito de forma de pensamento, se tomado rigidamente, pode obscurecer a complexidade diacrônica do fenômeno esotérico. Em vez de uma essência fixa, o esoterismo deve ser compreendido como um campo histórico em permanente recomposição. Contudo, Hanegraaff não rejeita os componentes intrínsecos isoladamente: ele questiona sobretudo o uso uniformizador de tais critérios ao longo dos séculos. Em sua leitura, elementos como as correspondências ou a transmutação devem ser interpretados à luz de contextos históricos específicos, cujos sentidos são reformulados sob o impacto do desencantamento progressivo da cultura ocidental e da reconfiguração do sagrado nas sociedades modernas.

Para que se compreendam adequadamente os contornos dessa crítica, é necessário seguir a distinção proposta por Hanegraaff entre o esoterismo renascentista e as manifestações ocultistas modernas dos Sécs. XIX e XX. Um primeiro ponto fundamental está na mutação da ideia de correspondência/simpatia. Essa noção, central para o esoterismo clássico, sofreu uma inflexão profunda sob a influência do positivismo oitocentista e do materialismo científico. A *Weltanschauung* mecanicista,[30]

[29] Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture* em Antes, Geertz e Warne (eds.) New Approaches to the Study of Religion. Walter de Gruyter, 2004, pp. 508.

[30] A expressão *Weltanschauung* mecanicista designa uma visão de mundo (do alemão *weltanschauung*) fundamentada nos princípios da mecânica clássica, estabelecida por pensadores como René Descartes (1596–1650) e Isaac Newton (1643–1727), especialmente a partir do Séc. XVII. Nessa concepção, o universo é compreendido como uma máquina regida por leis fixas, universais e racionais, onde todos os fenômenos — inclusive os humanos — podem ser explicados por relações de causa e efeito mensuráveis, previsíveis e objetivamente verificáveis.
Essa cosmovisão se opõe diretamente à visão animista e simbólica do Cosmos característica do pensamento renascentista e do *esoterismo ocidental* tradicional, onde o Mundo era percebido como um organismo vivo, repleto de correspondências ocultas entre o microcosmo (o homem) e o macrocosmo (o universo), e onde forças espirituais e simbólicas podiam atuar como causas legítimas dos eventos naturais. Na *Weltanschauung* mecanicista, tais forças são descartadas como irracionais, supersticiosas ou irrelevantes, dando lugar a uma epistemologia baseada exclusivamente na razão empírica, na observação direta e na experimentação.
A adoção da *Weltanschauung* mecanicista foi um dos fatores centrais no processo de *desencantamento do mundo* (*entzauberung der welt*), expressão cunhada por Max Weber (1864–1920), que descreve a perda do caráter simbólico e espiritual da realidade na



Helena Blavatsky (1831–1891) e Henry Olcott (1832–1907)

fruto da ciência moderna, contrapunha-se diretamente à cosmologia encantada da Renascença, onde a agência divina operava por mediações simbólicas entre o microcosmo e o macrocosmo.[31]

> Assim, o *ocultismo* é caracterizado por misturas híbridas entre visões de mundo esotéricas tradicionais e visões modernas cientificistas-materialistas: enquanto a crença religiosa num universo criado por um Deus pessoal era originalmente axiomática para o esoterismo, essa crença acabou cedendo, em parte ou totalmente, às visões científicas populares de um universo regido por leis causais impessoais.[32]

Além da dissolução progressiva da cosmovisão teocêntrica, Hanegraaff aponta um segundo fator decisivo: a emergência de correntes esotéricas sincréticas profundamente influenciadas pela religiosidade oriental. A matriz cristã, que moldara o *esoterismo ocidental* até o Séc. XVIII, cedeu espaço para a assimilação — frequentemente seletiva e exotizada — de elementos do hinduísmo, do budismo e de tradições sapiencais asiáticas. Essa abertura dialoga diretamente com o quinto componente da definição de Faivre, a *praxis* da concordância, em que diversas tradições religiosas são percebidas como expressões simbólicas de uma única raiz espiritual. Essa atitude sincretista é particularmente notável nas escolas ocultistas oitocentistas e novecentistas. Contudo, o Oriente que se integrou ao imaginário esotérico ocidental foi majoritariamente filtrado por lentes teosóficas. A curiosidade religiosa de Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) e Henry Steel Olcott (1832–1907),[33] por exemplo, os conduziu ao Ceilão em 1880, marco inaugural do renascimento budista no sudeste asiático. Nessa ocasião, Olcott fundou a Sociedade Teosófica Budista com o objetivo declarado de preservar o patrimônio do budismo e promover a educação budista através da fundação de escolas budistas. Não surpreende que muitos dos primeiros ocidentais a se converterem ao budismo tenham emergido diretamente de meios ocultistas. Um caso notório é o de Allan Bennett (1872–1923),[34] primeiro europeu a entrar for-

modernidade científica e secularizada.

[31] A oposição entre a cosmologia encantada da Renascença e a visão de mundo mecanicista da modernidade foi amplamente discutida por historiadores da ciência e do esoterismo. No paradigma renascentista, influenciado por autores como Ficino, Pico e Bruno, o universo era concebido como um organismo vivo, *anim*ado por simpatias e correspondências que permitiam a atuação mágica por meio de símbolos, astros e espíritos intermediários. Essa visão foi progressivamente substituída, a partir do Séc. XVII, por uma *Weltanschauung* mecanicista — baseada em causalidade instrumental, leis naturais imutáveis e um cosmos concebido como máquina. Tal transição, apontada por autores como Keith Thomas (Religion and the Decline of Magic, 1971) e Wouter J. Hanegraaff (Esotericism and the Academy, 2012), marcou não apenas o declínio da magia natural, mas a crescente marginalização do pensamento esotérico nos moldes tradicionais.

[32] Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture* em Antes, Geertz e Warne (eds.) New Approaches to the Study of Religion. Walter de Gruyter, 2004, pp. 497.

[33] Helena Petrovna Blavatsky e Henry Steel Olcott foram os fundadores da Sociedade Teosófica, estabelecida em 1875 em Nova Iorque, e posteriormente transferida para Adyar, na Índia. Blavatsky, ocultista russa e autora de obras influentes como Isis Sem Véu (1877) e A Doutrina Secreta (1888), articulou uma síntese esotérica que combinava hermetismo, cabalá, platonismo tardio e religiosidade oriental, propondo a existência de uma *Sabedoria Primordial* subjacente a todas as tradições religiosas. Olcott, advogado e reformador americano, converteu-se ao budismo no Ceilão (atual Sri Lanka) em 1880, tornando-se o primeiro ocidental a realizar tal gesto de forma pública e formal. Juntos, desempenharam um papel central na construção de uma imagem esotérica do Oriente no imaginário ocidental moderno. Sua atuação teosófica teve impacto tanto no surgimento do esoterismo moderno quanto no renascimento religioso no sul e sudeste asiático, onde promoveram a fundação de escolas budistas e a revalorização simbólica das tradições orientais, embora frequentemente reinterpretadas à luz do *esoterismo ocidental.*

[34] Allan Bennett, também conhecido por seu nome monástico Ananda Metteyya, foi um ocultista britânico, membro proeminente da *Ordem Hermética da Aurora Dourada* e figura-chave na introdução do budismo ao Ocidente. Discípulo direto de MacGregor Mathers, era conhecido por sua erudição em magia cerimonial e práticas orientais, sendo considerado por muitos como o instrutor inicial de Aleister Crowley em *yoga*, *prāṇāyāma* e meditação. Após romper com a Aurora Dourada, viajou ao Ceilão (atual Sri Lanka), onde foi ordenado monge budista e tornou-se o primeiro europeu a ingressar formalmente em uma *sangha*. Bennett fundou a *Buddhist Society of Great Britain and Ireland* e foi um dos pre-

Allan Bennett (1872–1923)

Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854-1918)

malmente para a *sangha*, recebendo o nome monástico Ananda Metteyya. Antes disso, fora membro da *Ordem Hermética da Aurora Dourada*, onde era tido como filho adotivo de MacGregor Mathers (1854–1918).[35] Sua convivência com Aleister Crowley (1875–1947),[36] a quem instruiu nos rudimentos da magia ritual, da meditação e do *yoga*, representa um elo crucial entre o *ocultismo* europeu e a espiritualidade asiática reinterpretada no Ocidente.

O impacto mais decisivo do hinduísmo sobre a estrutura doutrinária do *esoterismo* ocidental foi a adoção do conceito de *Kundalini* e dos *chakras*. Mathers, influenciado por fontes indianas traduzidas, incorporou a ideia de uma energia espiritual latente (*Serpente de Fogo*) que deveria ser despertada e elevada através dos centros sutis do corpo. Essa concepção substituiu gradualmente a ênfase anterior em rituais puramente cerimoniais, introduzindo uma abordagem mais psicofisiológica da iniciação.

Outro ponto de contato foi a noção de *mantra* como veículo de poder. Mathers traduziu e publicou textos sânscritos, como o *Kalika Purana*, e recomendava a recitação de nomes divinos e fórmulas vibratórias em seus rituais. Essa prática, derivada diretamente do hinduísmo, foi assimilada à tradição cabalística, criando uma síntese híbrida que marcou profundamente a magia cerimonial do início do século XX.

Também a figura do *guru* foi transposta para o contexto ocultista. Mathers assumiu o papel de mestre iniciático, exigindo obediência e transmitindo ensinamentos de forma hierárquica, em moldes semelhantes aos da relação guru-discípulo. Essa estrutura influenciou diretamente a organização da Ordem Hermética da Aurora Dourada e, posteriormente, de outras sociedades esotéricas.

Por fim, a concepção de *karma* e *reencarnação* passou a integrar o discurso ocultista, oferecendo uma explicação para o progresso espiritual ao longo de múltiplas vidas. Mathers e seus contemporâneos viam nesses conceitos uma justificativa para a busca de iniciação e aperfeiçoamento, mesmo que muitas vezes reinterpretassem o significado original dessas doutrinas.

Assim, a influência do hinduísmo sobre Mathers não foi superficial, mas estrutural: ela moldou a forma como ele concebia a iniciação, a prática ritual e a própria natureza do caminho espiritual. Sua obra representa, portanto, um ponto de inflexão na história do ocultismo ocidental, marcando a transição de uma magia predominantemente cerimonial para uma abordagem mais integrada, que incorporava elementos do *yoga* e da espiritualidade oriental.

---

cursores do budismo esotérico reinterpretado no ambiente ocultista europeu, como bem observam Kenneth Grant (1923-2011) e outros estudiosos do esoterismo moderno. Sua trajetória representa um ponto de inflexão na fusão entre o *Ocultismo* ocidental e a espiritualidade oriental em sua forma teosófica e pós-teosófica.

[35] Samuel Liddell MacGregor Mathers, nascido em 8 de janeiro de 1854, foi um dos mais enigmáticos e brilhantes magistas do Séc. XIX. Visionário e erudito, ele foi o arquiteto da *Ordem Hermética da Aurora Dourada*, a ordem esotérica que revolucionou o *Ocultismo* ocidental e lançou as bases do renascer da magia no Séc. XX. Mestre em Qabalah, alquimia, astrologia e magia cerimonial, Mathers dedicou sua vida à restauração dos mistérios perdidos da *tradição hermética*, o que configura tecnicamente hermeticismo. Seu trabalho de tradução dos manuscritos ocultos, incluindo a Kabblah Desvendada e o Livro da Magia Sagrada de Abramelin, o Mago, abriu caminhos antes trancados para aqueles que buscavam a Iluminação.
Mathers não foi apenas um estudioso, mas um verdadeiro mago da Vontade, capaz de encarnar os arquétipos dos antigos iniciados. Ele viajou ao coração do mistério, canalizando conhecimentos ancestrais e refinando um sistema mágico que se tornaria a espinha dorsal de ordens esotéricas futuras, incluindo a A∴A∴ de Aleister Crowley. Em Paris, onde estabeleceu sua base de operações, Mathers liderou sua ordem com a autoridade de um verdadeiro Adepto, reivindicando contato com os Chefes Secretos e conduzindo rituais que ecoavam as cerimônias ocultas do Egito e da Grécia. Com sua esposa, Moina Mathers, ele encenava grandiosas liturgias mágicas, fundindo arte, espiritualidade e ciência hermeticista
Mathers faleceu em 5 de novembro de 1918, encerrando um ciclo, mas deixando um legado que ressoaria por gerações. Sua vida foi um mistério, seu nome uma lenda, e seu sistema um mapa para aqueles que ousam trilhar o caminho da iniciação verdadeira. Sem ele, a magia teria permanecido fragmentada nas sombras da história; com ele, ergueu-se novamente como um farol para os buscadores da Luz Oculta.

[36] Aleister Crowley (12 de outubro de 1875 – 1° de dezembro de 1947) foi um escritor, poeta, alpinista, magista e místico britânico, amplamente reconhecido como o Profeta do Novo Æon. Nascido Edward Alexander Crowley em Leamington Spa, Inglaterra, foi educado inicialmente dentro do fundamentalismo cristão da Irmandade Plymouth. Rejeitando essa formação religiosa, dedicou sua vida à busca do Conhecimento e da Verdadeira Vontade. Tornou-se membro destacado da *Ordem Hermética da Aurora Dourada*, mas superou suas limitações estruturais ao receber, em 1904, no Cairo, Liber AL vel Legis (O Livro da Lei), transmitido por uma entidade chamada Aiwass. Essa recepção inaugurou o Æon de Hórus e estabeleceu a Lei de Thelema: *Faze o que tu queres há de ser tudo da Lei.*
A partir dessa revelação, Crowley fundou a A∴A∴ (*Astrum Argentum*), Ordem iniciática cuja missão é guiar os indivíduos ao conhecimento e conversação com seu Sagrado Anjo Guardião e à realização plena da Verdadeira Vontade. Diferente das escolas esotéricas anteriores, a A∴A∴ instituiu uma estrutura científica, individualizada e ética para o progresso espiritual, organizando seus graus a partir da Árvore da Vida da Qabalah Hermética. Seus principais textos doutrinários foram sistematizados em cinco classes, sendo os Livros Sagrados de Thelema (Classe A) considerados invioláveis. A A∴A∴ também estabeleceu a prática do diário mágico, o estudo sistemático da meditação (*rāja-yoga*), e a aplicação precisa de fórmulas cerimoniais e alquímicas. Para Crowley, o papel da Ordem era ser a encarnação viva da Vontade iluminada, em uma cadeia de transmissão orientada por instrução oral e experiência iniciática.
Até sua morte, em Hastings, Inglaterra, Crowley dedicou-se à publicação e preservação dos ensinamentos da A∴A∴, tendo preparado uma linha de sucessores espirituais para manter a Ordem viva após sua partida. Entre suas obras centrais estão Liber ABA, The Equinox, A Visão & a Voz, Liber Aleph etc. A A∴A∴ permaneceu como sua principal realização oculta e legado espiritual, sendo concebida não como uma organização profana ou política, mas como uma Ordem iniciática invisível, que opera por transmissão espiritual direta, e cuja autoridade repousa sobre o trabalho realizado e o grau de iluminação alcançado: *A A∴A∴ não possui templo, congregação, ou autoridade visível. Sua estrutura é espiritual e seu governo é interno* (Liber Collegii Sancti); *Os Irmãos da A∴A∴ não são conhecidos. Eles são invisíveis, exceto para aqueles a quem escolhem se manifestar. Não há endereço. A comunicação se dá apenas por contato direto ou por iniciação* (The Equinox, Vol. I, No. 1). Esse trabalho permanece, ainda hoje, como a coluna vertebral da tradição thelêmica viva.

Aleister Crowley (1875–1947)

Swami Vivekānanda (1863–1902)

mo ocidental, especialmente em sua forma ocultista moderna, pode ser atribuído aos esforços missionários de Swami Vivekānanda (1863–1902). Sua participação no Parlamento Mundial das Religiões, realizado em Chicago em 1893, constituiu um marco simbólico da reinterpretação do hinduísmo como sabedoria espiritual de alcance global. A recepção de suas conferências, notadamente entre ocultistas europeus e americanos, deu nova forma à leitura do Vedānta no Ocidente, agora redesenhado sob os parâmetros de uma espiritualidade moderna e não sectária. Vivekananda ensinava uma versão *neovedāntica* do hinduísmo — ecumênica, racional e profundamente compatível com as tendências esotéricas finisseculares —, insistindo que seus ensinamentos eram de natureza universal, não limitados a qualquer tradição religiosa específica. Essa apresentação do hinduísmo como um sistema gnóstico perene e científico teve consequências profundas para a formulação teosófica e para a legitimação esotérica da Índia entre os ocultistas europeus, consolidando um novo tipo de exotismo espiritual que se tornaria frequente nos discursos místicos ocidentais do Séc. XX.[37]

Em terceiro plano, Hanegraaff identifica o influxo de modelos evolucionistas, em especial os formulados a partir do idealismo alemão e da filosofia romântica, como determinantes na formação de um imaginário espiritual progressivo. Sob tal perspectiva, o universo deixa de ser compreendido como um teatro fixo de correspondências simbólicas e passa a ser interpretado como um campo dinâmico de desenvolvimento espiritual. Essa nova concepção da história, impregnada de conceitos como *Aufhebung*, *evolution*, *apokatastasis*[38] e *emergência da consciência*, serviu de arcabouço para a crença, presente em diversas correntes ocultistas, de que a humanidade marcha

[37] Uma das inovações de Vivekānanda, a partir do que aprendeu com seu mestre, Swāmi Rāmakṛṣṇa, foi dividir ou compartimentar o *yoga* em tipologias distintas, alinhadas aos biotipos e a visão de mundo cartesiana dos ocidentais. Assim nasceu o entendimento moderno e ocidental de que existe um tipo de *yoga* adequado a cada indivíduo. Os intelectuais praticam *jñāna-yoga*, o *yoga do conhecimento*; os devotos e cultistas praticam *bhakti-yoga*, o *yoga da devoção*; os vigorosos praticam *haṭha-yoga*, o *yoga da força*; os trabalhadores e homens comuns praticam o *karma-yoga*, o *yoga da ação*. Poucas décadas se passaram e essa tipologia foi completamente refutada por mestres mais rigorosos com a tradição do *yoga*, que a denominaram *yoga para aleijados*. Ver Carlos Eduardo Gonzales Barbosa, A Meditação dos Yoguis (Traço Editora. 2011, pp. 62).

[38] Os conceitos de *aufhebung*, *evolution* e *apokatastasis* desempenham papéis distintos, mas convergentes, na construção de uma visão histórica marcada por um otimismo escatológico e por uma teleologia espiritual. *Aufhebung*, termo central na dialética hegeliana, carrega simultaneamente os sentidos de *superação*, *manutenção* e *elevação*, descrevendo o processo pelo qual contradições são preservadas e transcendidas em níveis superiores de síntese. Esse movimento dialético de sublimação foi reinterpretado por diversas correntes ocultistas como modelo metafísico da ascensão espiritual. *Evolution*, por sua vez, extrapola seu sentido biológico e passa, nos sistemas esotéricos dos Sécs. XIX e XX, a designar a própria dinâmica interna da alma rumo à perfeição — uma evolução espiritual da consciência. Já *apokatastasis*, conceito originado na teologia patrística (notadamente em Orígenes), designa a restauração final de todas as coisas a um estado de unidade primordial. Reapropriado pelas tradições esotéricas modernas, passou a significar a reintegração universal dos seres num estado de perfeição anterior à queda, integrando-se à narrativa de um ciclo cósmico que culminaria numa nova era de luz e realização espiritual. Esses conceitos sustentam, juntos, a construção teosófica e ocultista de uma história sagrada orientada por um *telos* de reintegração — ideia que encontrará expressão simbólica na crença astrológica da transição da Era de Peixes para a Era de Aquário.

Henry Corbin (1903-1978)

Carl Gustav Jung (1875–1961)

rumo a um novo estágio de revelação espiritual. Tal ideia encontrou no movimento Nova Era sua expressão mais popular, consolidando a noção de que estamos às portas da Era de Aquário — um Novo Æn de iluminação, liberdade e unidade. A esse novo ciclo é frequentemente atribuída uma ontologia monista, em oposição ao suposto dualismo e sofrimento característicos da Era de Peixes.[39] A espiritualização do tempo histórico, nesse modelo, opera como fundamento místico da modernidade esotérica, e justifica, retrospectivamente, os impulsos utópicos da magia religiosa ocidental.

Em quarto lugar, Hanegraaff aponta a centralidade da psicologia moderna — e, em particular, da psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875–1961)[40] — como um vetor de reorganização do esoterismo contemporâneo. A incorporação dos conceitos junguianos de *anima* e *animus*, arquétipos universais, inconsciente coletivo, símbolo, sombra e processo de individuação redesenhou o vocabulário do *Ocultismo* ocidental, oferecendo uma gramática nova para antigos modelos rituais e iniciáticos. A psique tornou-se o novo templo e o imaginário, o novo veículo da transcendência. A ponto de se poder afirmar, como faz Hanegraaff, que houve uma verdadeira *psicologização do esoterismo*, fenômeno que conferiu status científico e terapêutico a práticas outrora entendidas como mágicas ou devocionais.[41] Essa transformação é decisiva para entender tanto o esoterismo popular pós-1950 quanto os modelos iniciáticos das ordens esotéricas ainda em atividade. Em Os Comentários do AL,[42] anotando Aleister Crowley em seu comentário ao Liber AL vel Legis II:73, fiz a seguinte contribuição:

> Carl Gustav Jung (1875–1961), psiquiatra e psicólogo suíço, foi um dos primeiros discípulos de Freud, mas rompeu com ele ao desenvolver sua própria escola de psicologia analítica. Sua obra Psychology of the Unconscious (1912), mais tarde revisada como Symbols of Transformation (1952), publicada pela Editora Vozes no Brasil como Símbolos da Transformação (2012), introduz o conceito de inconsciente coletivo e explora os arquétipos e símbolos mitológicos como expressões da psique. Aleister Crowley leu essa obra assim que foi publicada em in-

[39] Para discussões sobre a Nova Era como uma forma globalizada — ou americanizada — de espiritualidade, ver Mikael Rothstein (org.), New Age Religion and Globalization (Aarhus University Press, 2001), em particular os seguintes artigos: Hanegraaff, *Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual Imperialism Versus Cultural Diversity*; Frisk, *Globalization or Westernization? New Age as a Contemporary Transnational Culture; Hammer, Same Message from Everywhere: The Sources of Modern Revelation.*

[40] Carl Gustav Jung, psiquiatra suíço e fundador da psicologia analítica, exerceu influência decisiva na reformulação simbólica do esoterismo contemporâneo. Rompendo com Sigmund Freud (1856-1939), Jung desenvolveu conceitos como os arquétipos do inconsciente coletivo, os pares simbólicos *anima* e *animus*, a *sombra*, o *Self* e o processo de individuação — todos largamente assimilados por correntes esotéricas-ocultistas modernas. Sua abordagem dos símbolos religiosos e mitológicos como expressões psíquicas universais conferiu às tradições ocultistas uma linguagem psicológica legitimadora, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial. Jung esteve diretamente envolvido com o Círculo de Eranos e dialogou com figuras como Mircea Eliade e Henry Corbin, reforçando sua inserção no campo espiritualista europeu. Embora cético em relação à metafísica tradicional, sua leitura da alquimia, do gnosticismo e redação do Liber Novus (publicado postumamente como O Livro Vermelho) pavimentou uma ponte entre a psicologia profunda e a prática esotérica, fazendo de Jung uma das figuras mais influentes no processo de psicologização do *Ocultismo* no Séc. XX.

[41] Ver Hanegraaaff, *How Magic Survived the Disenchantment of the World*, em Religion, Vol. 33, No. 4. 2003, pp. 357–380.

[42] Tomo I. Clube de Autores, 2025, pp. 648.

glês, em 1916, e embora não tenha adotado o vocabulário junguiano em sua totalidade, reconheceu afinidades entre os conceitos junguianos e os estados místicos e mágicos descritos em sua própria experiência. Crowley viu no modelo de Jung uma descrição profana de processos que ele articulava esotericamente em termos como Hadit, Nuit, *samādhi* etc. Em particular, o paralelismo entre o impulso para a dissolução no *nibbāna* e a regressão ao arquétipo materno de Nuit (o útero cósmico) é explícito nesse comentário. Para Crowley, entretanto, a prática mágica não deveria conduzir à extinção, mas ao retorno dinâmico: morrer como transe, para ressurgir como iniciado. Assim, Jung representa, para Crowley, uma ponte entre ciência da mente e experiência espiritual — útil para o estudante moderno, desde que este compreenda que a psicologia analítica é apenas um reflexo inferior da iniciação real.

Em uma obra que ainda estou preparando para Edição No. 2 do Segundo Volume da coleção O Olho de Hoor, escrevi:

> Em 1916 nenhum autor inspirava mais Crowley do que Carl Gustav Jung (1875-1961), cujos escritos apelavam a sua visão metodologicamente científica. Em setembro de 1916 ele escreveu a Frater Achad: *Eu estou lendo o «Psicologia do Inconsciente» de Jung. Você deveria lê-lo, a propósito; será muito útil na construção de seu caminho.*[43] [...] Esse livro inspirou tão profundamente Crowley em suas pesquisas sobre sexualidade, falismo e libido que no fim daquele ano ele produziu um ensaio chamado Um Aperfeiçoamento da Psicanálise: A Psicologia do Inconsciente para Consumo na Mesa de Jantar publicado na edição de dezembro da revista Vanity Fair. Na sua opinião, *o melhor aperfeiçoamento* oferecido por Jung foi sua minimização da importância do instinto sexual que era a base da teoria de Freud (1856-1939) que Crowley considerava *tediosa e estúpida*. Essa afirmação parece estranha vinda de um homem cuja toda a vida reflete uma profunda preocupação com o sexo, mas a lógica de Crowley parece bem simples no que concerne os pontos de vista de Jung em relação aos de Freud: *Ao invés de relacionar a vontade ao sexo, ele relacionou o sexo a vontade*. Isso pode parecer um caso de semântica, no entanto, essa reversão da ênfase revela a teoria básica de Crowley acerca da magia sexual bem como de Thelema em um contexto mais amplo. Em outras palavras, *a Verdadeira Vontade não está conectada ao ato sexual, mas ao contrário, o ato sexual é uma ferramenta dinâmica que estimula o gênio interior ou a Verdadeira Vontade*. Magicamente, Crowley via nas ideias de Jung combustível para seus pontos de vista. *A consciência fálica, que é a verdadeira vida no homem, está muito além dos véus da encarnação.*[44]

O quinto elemento que, segundo Hanegraaff, distingue o *Ocultismo* moderno do esoterismo pré-moderno é o impacto da lógica capitalista sobre o domínio do espiritual. A economia de mercado, ao se infiltrar nas estruturas simbólicas da religiosidade, reorganizou a transmissão do saber oculto segundo os princípios do consumo, da performatividade e da mercantilização do sagrado. Esse fenômeno é particularmente evidente no movimento Nova Era, que opera sob uma lógica de oferta espiritual pluralizada, sincrética e ajustada às exigências do mercado neoliberal.[45] A figura do mestre espiritual transforma-se, nesse cenário, em *coach*; o ritual, em técnica de autoconhecimento; a iniciação, em serviço. Trata-se da transfiguração da espiritualidade sob os signos da economia — uma mutação tão profunda quanto a secularização da linguagem religiosa pela psicologia.

A insatisfação de Hanegraaff com a definição de Faivre do esoterismo como *forma de pensamento* culmina em sua proposta de um novo paradigma hermenêutico para os estudos esotéricos. Esse paradigma parte da recusa em conceber o esoterismo como uma doutrina substancial fixa, propondo em seu lugar uma abordagem histórica, dinâmica e estratégica. O esoterismo é compreendido, então, como uma forma peculiar de aquisição de conhecimento — distinta tanto da fé dogmática quanto da razão crítica —, estruturada em torno de experiências de *gnōsis*, revelação e autoconhecimento espiritual. Ele escreve:

> De fato, é difícil negar que a ênfase na *gnōsis*, em oposição à racionalidade ou à confiança em autoridade religiosa, é bastante

[43] Carta datada de 19 de setembro de 1916.

[44] Aleister Crowley, Marcelo Motta & Fernando Liguori. Os Comentários do AL. Tomo I. Clube de Autores, 2025, pp. 418.

[45] O excessivo comercialismo e as *utopias* fracassadas da Nova Era provocaram críticas internas entre os próprios adeptos do movimento, expressas, por exemplo, no surgimento de um movimento denominado *Próxima Era*. Para mais informações, ver Massimo Introvigne, *After the New Age: Is There a Next Age?* Em Rothstein, Mikael (ed.) New Age Religion and Globalization. Aarhus University Press, 2001, pp. 58–69.

típica das correntes e personalidades geralmente classificadas sob o rótulo «*esoterismo ocidental*»; e pode-se acrescentar que uma preferência marcante por linguagem mítica e simbólica, em vez de lógica e discursiva, decorre naturalmente desses pressupostos. O grande risco de uma definição assim consiste na tendência frequente de se ignorar seu caráter ideal-típico e heurístico, utilizando-a de modo reducionista.[46]

Mas o perigo da definição de Hanegraaff não se limita à sua eventual redução: ele alerta também para o risco oposto — sua aplicação indiscriminada. A amplitude do conceito de *gnōsis* pode conduzir à diluição de suas fronteiras operacionais, tornando o termo tão inclusivo que perca sua eficácia como critério analítico. A definição provisória de *gnōsis* como uma experiência revelatória que geralmente implicava um encontro com o verdadeiro eu e com o fundamento do ser, Deus oferece, segundo o próprio autor, um bom ponto de partida teórico, mas ainda requer aprofundamento. Seria a *gnōsis*, por exemplo, uma forma de salvação cristã (considerando que o *esoterismo ocidental* se origina no interior da tradição cristã)? Em que medida a experiência gnóstica difere da experiência mística? Ou mesmo: há de fato distinção entre ambas? Tais questões demandam reflexão rigorosa antes que se possa aplicar produtivamente a definição de Hanegraaff como alternativa metodológica a Faivre.[47]

Nada disso implica, contudo, que as definições de Hanegraaff e Faivre sejam mutuamente excludentes. Ao contrário, Hanegraaff reconhece a possibilidade de uso paralelo das duas abordagens, desde que suas limitações sejam compreendidas. Os componentes propostos por Faivre continuam úteis, embora com diferentes pesos históricos: o que foi central no Renascimento pode ser periférico no *Ocultismo* moderno — mas não por isso irrelevante. A proposta de Hanegraaff exige, portanto, uma hermenêutica situada, atenta ao movimento interno das tradições e às mutações culturais do Ocidente moderno. No que concerne a Quimbanda, a aplicação de ambas as abordagens são adequadas, como demonstrei anteriormente.[48]

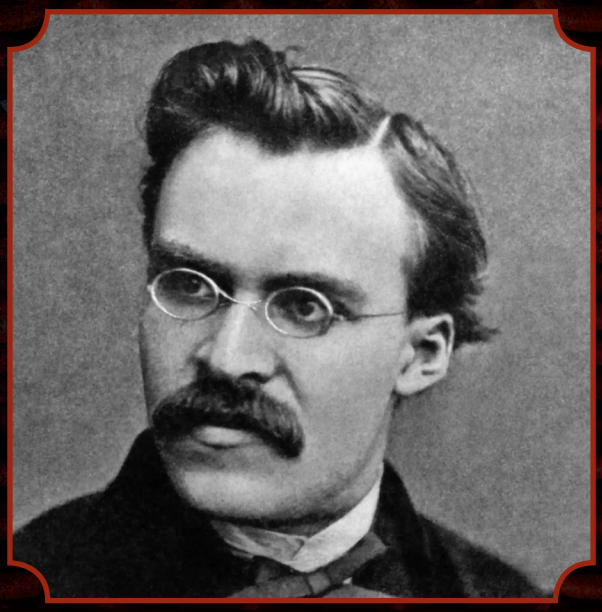
Finalmente, convém ressaltar a contribuição específica de Hanegraaff à compreensão das transformações internas do esoterismo moderno sob o impacto da secularização. As cinco mutações anteriormente enumeradas — o influxo oriental, o evolucionismo espiritual, a psicologização do sagrado, a lógica de mercado e a cisão da cosmologia cristã — são, de fato, marcas incontornáveis do esoterismo moderno. Todavia, há ainda dois aspectos que merecem atenção especial. O primeiro é a centralidade da experiência religiosa pessoal. Desde os escritos de Éliphas Lévi, nota-se uma tendência pragmática no *Ocultismo* moderno: a busca por estados alterados de consciência, por êxtases controlados, por encontros diretos com potências invisíveis. Essa busca se intensifica no modelo da *Astrum Argentum*, A∴A∴,[49] fundada por Aleister Crowley em 1907, cujo programa iniciático prevê como etapa central a realização do *Conhecimento e Conversação com o Sagrado Anjo Guardião* — uma experiência descrita

[46] Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture* em Antes, Geertz e Warne (eds.) New Approaches to the Study of Religion. Walter de Gruyter, 2004, pp. 510.

[47] É evidente, a partir dos escritos de Hanegraaff, que ele está ciente das dificuldades envolvidas em definir de maneira satisfatória o conceito de *gnōsis* — tema que ele já abordava desde 1990, como demonstra seu artigo *The Problem of «Post-Gnostic» Gnosticism*, em Bianchi, Ugo (ed.) The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Roma, 3-8 de Setembro, 1990. L'Erma di Bretschneider, 1994, pp. 625–632.

[48] Ver ***Revista Nganga***, No. 12.

[49] A *Astrum Argentum* ou A∴A∴, foi fundada em 1907 por Aleister Crowley após sua ruptura com a *Ordem Hermética da Aurora Dourada*, com o propósito de estruturar uma ordem mágica e mística em harmonia com o Novo Æon proclamado em Liber AL vel Legis (1904). Sua estrutura é baseada em graus iniciáticos que combinam práticas místicas (como *yoga* e meditação) e mágicas (como invocações e rituais), articulados de forma sistemática por meio de uma progressão iniciática individualizada. O objetivo central da A∴A∴ é a consecução do *Conhecimento e Conversação com o Sagrado Anjo Guardião* — experiência considerada o ápice da Primeira Ordem e pré-requisito para o ingresso na Segunda, conforme descrito em Uma Estrela à Vista e Liber 185. A Ordem se distingue por seu sistema de transmissão direta, onde cada membro é responsável pelo treinamento de um discípulo, mantendo uma estrutura íntima e não hierárquica. A A∴A∴ exerce influência decisiva no esoterismo moderno, sendo considerada por estudiosos como Wouter Hanegraaff e Keith Readdy um modelo paradigmático da espiritualidade pós-tradicional, onde se fundem práticas mágicas ocidentais, misticismo oriental e uma ética da Vontade própria do Æon de Hórus.



Friedrich Nietzsche (1844–1900).webp

por Crowley no seu período de estadia na Abadia de Thelema,[50] como fusão da mente consciente com o inconsciente. Tal expressão foi extraída de um manuscrito mágico medieval preservado na Bibliothèque de l'Arsenal e traduzido por MacGregor Mathers em 1898 sob o título A Magia Sagrada de Abramelin, o Mago. Essa valorização da experiência espiritual direta também se manifesta no interesse esotérico por práticas de *yoga*, nos cultos sexuais e na busca por experiências místicas eficazes.

O segundo aspecto diz respeito à centralidade da vontade no esoterismo moderno. Para além de uma mera faculdade psicológica, a vontade passa a ser concebida como potência sagrada, eixo da realização espiritual e fundamento da magia cerimonial. Essa noção está latente já nos escritos de Éliphas Lévi, ainda que em sua obra predomine uma visão de vontade enquanto disciplina interior para o exercício da dominação mágica.

> Duas coisas, como já dissemos, são necessárias para a aquisição do poder mágico — a emancipação da vontade de toda servidão, e seu aprendizado na arte da dominação.[51]

Essa concepção se radicaliza nas gerações seguintes, particularmente sob a influência filosófica de Friedrich Nietzsche (1844–1900), cuja doutrina da vontade de potência encontra ressonância direta nos sistemas mágicos de Blavatsky, Mathers e, sobretudo, Crowley. No sistema religioso de Thelema, preconizado por Crowley no início do Séc. XX, a vontade assume um estatuto ontológico e soteriológico: cada ser humano possui uma *Verdadeira Vontade*, e o objetivo da vida espiritual é realizá-la integralmente. Para isso, o magista dispõe das ferramentas da *magia* e do *misticismo*, os dois caminhos da realização gnóstica. Como escreve o próprio Crowley:

> A fórmula desta lei é: *Faz o que tu queres*. Seu aspecto moral é teoricamente simples: *Faz o que tu queres* não significa *faz o que te agrada*, embora implique esse grau de emancipação, ao ponto de não ser mais possível dizer *a priori* que uma determinada ação é «errada». Cada homem tem o direito — e um direito absoluto — de realizar sua Verdadeira Vontade.[52]

Esses dois aspectos — a experiência mística direta e a consagração da vontade — estruturam não apenas as ordens mágicas modernas, mas também as formas contemporâneas de religiosidade alternativa, como a Wicca, o satanismo simbólico e as escolas de alta magia. São eles que asseguram ao esoterismo moderno seu caráter experimental, herético e inegavelmente atual.

O campo de estudos sobre o *esoterismo ocidental*, tal como delineado por Yates, Faivre e Hanegraaff, constitui hoje não apenas

[50] A Abadia de Thelema foi uma comunidade espiritual e centro ritualístico fundado por Aleister Crowley em Cefalù, Sicília, em 1920, com o objetivo de materializar os princípios da filosofia de Thelema, como expressos no Liber AL vel Legis. Inspirando-se na *Abbaye de Thélème* de Rabelais (1494-1553) — uma utopia renascentista regida pela máxima *Faz o que tu queres* — Crowley estruturou a Abadia como um mosteiro esotérico voltado à prática mágica, à disciplina do diário, à experimentação mística e à realização da Verdadeira Vontade. Durante seu funcionamento (1920–1923), a Abadia tornou-se um dos principais laboratórios de aplicação da *gnōsis* thelêmica e testemunho do programa da A∴A∴. Foi ali que Crowley redigiu e comentou diversos textos fundamentais de sua obra mágica e mística, incluindo passagens autobiográficas sobre o *Conhecimento e Conversação com o Sagrado Anjo Guardião*. Em 1923, após a morte de Raoul Loveday (1900-1923) e pressões diplomáticas do governo britânico, as autoridades italianas sob Mussolini expulsaram Crowley, encerrando o experimento. A Abadia permanece até hoje como símbolo da tentativa radical de sintetizar magia, arte, disciplina espiritual e liberdade na era moderna.

[51] Éliphas Lévi. Magia Transcendental. Pensamento, 1992, pp. 129.

[52] Aleister Crowley. *The Method of Thelema*, em The Revival of Magick and Other Essays. New Falcon, 1998, pp. 176–183.

um território disciplinar delimitado, mas uma arena simbólica na qual se confrontam visões profundamente distintas sobre o sentido da Tradição, a natureza do conhecimento e a função do espiritual no Ocidente moderno. A análise aqui empreendida não tem como fim encerrar esse debate — o que seria ilusório —, mas torná-lo mais transparente, mais fecundo, mais potente para aqueles que, como nós, habitam simultaneamente a posição do pesquisador e a do iniciado.

Frances Yates, ao reivindicar o papel do hermetismo e do rosacrucianismo na gênese da modernidade científica, inverteu o vetor do discurso iluminista, revelando que a raiz do progresso estava fincada no solo da magia. Mas seu projeto, embora revolucionário, permaneceu atado à estrutura de uma *grande narrativa* — ainda eurocêntrica, ainda teleológica — em que o esoterismo era lido como a alma secreta da razão ocidental. Antoine Faivre, por sua vez, propôs uma morfologia fenomenológica das formas esotéricas, buscando identificar seus elementos constitutivos com rigor acadêmico. Contudo, sua tipologia, ainda que fecunda, mostrou-se por demais enraizada nas matrizes renascentistas, desatenta às mutações culturais, às reinterpretações modernas e à performatividade espiritual da tradição esotérica viva. É Wouter J. Hanegraaff quem, enfim, desloca a questão do *que é o esoterismo* para o *como o esoterismo* funciona: em vez de um corpo doutrinário fixo, temos um campo histórico dinâmico, em constante reinterpretação, onde a *gnōsis* atua como forma alternativa de aquisição de saber — distinta da fé e da razão, mas não contrária a elas.

Essa reconfiguração, contudo, não deve ser lida como concessão relativista ou abandono da tradição. Ao contrário, ela demanda uma nova hermenêutica da Tradição: uma que reconheça o esoterismo como arte viva de reconstrução do sentido; que entenda a linhagem espiritual não como uma cadeia mecânica de transmissões, mas como um corpo em mutação que guarda o sopro do mesmo Espírito. Neste sentido, os paradigmas aqui estudados não se excluem — se entrecruzam. Yates nos fornece a imagem do passado oculto; Faivre, a gramática da forma; Hanegraaff, a lógica da mutação.

O esoterismo não é um objeto de saber: é um modo de estar no mundo. Ele não reside na biblioteca, mas no corpo que reza, que conjura, que sofre e se transforma. Toda teoria que se recusa a tocar essa carne permanece morta. Toda tradição que se recusa a se reinventar, petrifica-se. Entre a forma e a metamorfose, entre o texto e o rito, entre o passado e o agora, o esoterismo vive como aquilo que nunca foi e jamais deixará de ser: o saber de um pacto secreto entre o humano e o invisível. E é a esse pacto que voltaremos, sempre, cada vez que pronunciarmos, no círculo da Noite, o nome do Espírito.

Critérios, Paradoxos e Fronteiras do Esoterismo Ocidental

O paradigma metodológico proposto por Antoine Faivre — ao conceber o *esoterismo ocidental* como uma forma de pensamento — constitui um construto teórico de natureza abstrata, elaborado para apreender a essência subjacente de uma vasta gama de fenômenos esotéricos. Em termos formais, os critérios para que um dado material seja reconhecido como esotérico são relativamente diretos: se os elementos constitutivos da *forma de pensamento esotérica* — preferencialmente acompanhados dos componentes secundários — estiverem presentes, o material é classificado como esotérico; caso contrário, não o é. Essa forma de pensamento manifesta-se através de uma linguagem densamente simbólica, geralmente ornamentada por imagens, emblemas e estilos que canalizam sua estrutura:

> A melhor maneira de localizar qualquer um desses seis componentes em um discurso, uma obra, um ritual etc., não é procurar por doutrinas, mas tentar encontrar evidências

de sua presença em manifestações concretas, como imagens, símbolos, estilos, etc.[53]

O alto grau de complexidade simbólica próprio ao material esotérico exige dos estudiosos uma familiaridade avançada com os sistemas internos das tradições esotéricas, bem como uma erudição simbólica que transcenda a leitura superficial dos textos. Em teoria, o modelo de Faivre oferece uma ferramenta precisa e funcional para identificar a *forma de pensamento esotérica*. Entretanto, na prática investigativa, essa identificação se mostra muitas vezes mais difícil do que o esperado. Há casos em que o pesquisador se depara com textos tradicionalmente vinculados ao *corpus* de escolas esotéricas — como a alquimia —, nos quais não é possível discernir claramente todos os componentes centrais delineados por Faivre. O próprio autor reconhece que nenhum material é intrinsecamente esotérico ou não-esotérico; é o olhar interpretativo, fundamentado por um método específico, que determina os recortes possíveis:

> Isto é, dependendo dos aspectos que escolhemos abordar em um material, diferentes respostas surgirão.

A título de exemplo, considere-se As Bodas Químicas de Christian Rosenkreutz: a obra pode ser lida como rosacruciana, alquímica, mística, cristã, hermética ou, em certas abordagens, até mesmo como sátira literária. Essa polissemia levanta questões essenciais: pode um texto rosacruciano não ser esotérico? Ou: pode-se considerar esotérico um texto que não manifesta nenhum dos seis componentes da definição de Faivre? Para lidar com tais ambivalências, propõe-se uma tipologia de quatro categorias principais que descrevem diferentes formas de relação entre textos e esoterismo:

1. Textos pertencentes a uma ou mais correntes esotéricas, nos quais os componentes da forma de pensamento estão explicitamente presentes: Esta é a categoria paradigmática do esoterismo. Trata-se de textos em que os elementos estruturais identificados por Faivre estão claramente articulados. Escolas como a cabalá cristã, o paracelsismo, o rosacrucianismo, a teosofia, a alquimia, a astrologia, a magia (natural ou cerimonial), o *Ocultismo* e o pensamento perenialista pertencem, em sua maioria, a essa tipologia. Os componentes esotéricos são aqui não apenas presentes, mas estruturantes, definindo os contornos doutrinários, rituais e cosmológicos dessas tradições.

2. Textos pertencentes a uma ou mais correntes esotéricas, nos quais os componentes da forma de pensamento estão implicitamente presentes: Ainda que, em muitos casos, os elementos da forma esotérica sejam identificáveis de maneira evidente, há obras cuja esotericidade repousa em uma camada implícita. Nesses casos, o conteúdo simbólico, o uso ritual e o contexto de produção são determinantes para a sua leitura como texto esotérico. Faivre observa que tais textos muitas vezes foram escritos por e para esoteristas, razão pela qual os componentes fundamentais eram dados como pressupostos compartilhados, dispensando explicitação. Uma receita alquímica, por exemplo, pode omitir referências aos sete planetas e metais, mas um iniciado reconhecerá imediatamente tais relações no âmbito da correspondência micro-macrocósmica.[54] O fator decisivo, aqui, é o contexto simbólico, histórico e ritual, mais do que a presença verbal explícita de certos conceitos.[55]

[53] Antoine Faivre e Karen-Claire Voss. *Western Esotericism and the Science of Religion*, em Numen International Review for the History of Religions. Vol. XLII, No. I, 1995. 48–77. Na ***Revista Nganga*** No. 12 demonstrei como *elementos constitutivos* e seus *componentes secundários* são encontrados na Quimbanda, seguindo a metodologia de Faivre, alocando, portanto, a Quimbanda no contexto do *esoterismo ocidental*.

[54] Ao discutir as noções de segredo explícito e implícito em relação ao *esoterismo ocidental*, Faivre afirma: *Muitos alquimistas interpretaram os escritos de seus predecessores demonstrando que, sob os símbolos manifestos, outros símbolos e camadas de significado estavam ocultos. Isso é consistente com o fato de que os discursos esotéricos são essencialmente interpretativos. Supõe-se que a exegese de textos que já são exegéticos seja necessária.* — Antoine Faivre, *The Notions of Concealment and Secrecy in Modern Esoteric Currents since the Renaissance*, em Wolfson (ed.) Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions. Seven Bridges Press, 1999, pp. 165.

[55] A natureza interpretativa dos discursos esotéricos exige que cada texto seja estudado dentro de seu contexto específico. Por exemplo, Aleister Crowley frequentemente utilizava símbolos alquímicos e rosacrucianos ao redigir instruções sobre magia

3. Textos pertencentes a tradições esotéricas, mas nos quais a *forma de pensamento esotérica* não se manifesta: Existem textos que pertencem inequivocamente a tradições esotéricas — como o rosacrucianismo — mas que tratam de aspectos burocráticos, organizacionais ou históricos sem qualquer referência simbólica ou cosmológica. Um exemplo é As Leis da Fraternidade da Rosa-Cruz. Nesse caso, o vínculo institucional com uma tradição esotérica não basta para classificar o texto como esotérico. A ausência dos componentes — tanto em nível temático quanto estrutural — desqualifica o texto como esotérico, segundo o modelo de Faivre.

4. Textos não-esotéricos nos quais há migração de elementos esotéricos: Símbolos, nomes, ritos ou fórmulas oriundas do esoterismo frequentemente aparecem em contextos alheios às tradições iniciáticas, como na literatura fantástica,[56] em romances históricos ou em práticas pseudo-espirituais. Essa presença não basta para qualificar tais textos como esotéricos. O uso superficial ou decorativo de símbolos como os do Tarot, da astrologia ou da magia cerimonial, comum no movimento Nova Era, ilustra bem esse tipo de apropriação descontextualizada. A *forma de pensamento esotérica* desaparece, e resta apenas um verniz simbólico sem enraizamento iniciático.

Toda tipologia é, por natureza, redutora. As categorias aqui descritas devem ser compreendidas como ferramentas heurísticas, úteis para o exercício crítico e não como dogmas classificatórios. Particularmente, a noção de esoterismo implícito deve ser utilizada com prudência, pois seu uso indiscriminado pode esvaziar os critérios definidores do campo. Quando bem empregada, contudo, ela permite aos estudiosos trazer à luz formas discretas ou veladas de espiritualidade esotérica, oferecendo um caminho interpretativo fértil e sofisticado. Em suma, mais do que decidir o que é ou não esotérico em termos absolutos, trata-se de mapear os modos pelos quais o esoterismo se articula historicamente, simbolicamente e funcionalmente nos diferentes estratos da cultura ocidental — e, como sustentamos nesta edição, também na feitiçaria afro-diaspórica da Quimbanda.

A Morfologia das Correntes Esotéricas: Atividade Histórica e Estrutura Abstrata

As críticas dirigidas à teoria da chamada *Tradição Hermética* formulada por Frances Yates demonstram que não se trata de uma tradição coesa ou homogênea, mas sim de um conjunto complexo e entrelaçado de tradições herméticas múltiplas e diversas. De modo análogo, é preciso cautela ao se falar em uma única tradição esotérica. Como já discutido, o *esoterismo ocidental*, entendido enquanto forma de pensamento, constitui uma construção abstrata de natureza metodológica — um conceito que não se impõe diretamente aos dados históricos. Não há, portanto, uma tradição esotérica histórica unitária em que essa forma de pensamento se manifeste de modo contínuo e uniforme. O que efetivamente podemos estudar são os diferentes fluxos e manifestações históricas em que essa estrutura cognitiva se atualiza. Os componentes do esoterismo, conforme definidos por Faivre, tornam-se visíveis ao longo de certos movimentos culturais que atravessam o mundo ocidental desde o Renascimento. Assim, mesmo que não possamos falar de uma Tradição Esotérica no sentido técnico de tradição, é possí-

sexual. A Rosa e a Cruz, nesse contexto particular, devem ser interpretadas como a *Yoni* e o *Lingam* dos praticantes. Além disso, Crowley costumava interpretar discursos alquímicos anteriores como referentes à magia sexual.

[56] A relação entre fantasia e esoterismo é mais complexa do que pode parecer à primeira vista. A migração de elementos esotéricos não ocorre apenas na literatura de fantasia, mas também em jogos de interpretação de RPG, como *Dungeons & Dragons*. Com base em meu conhecimento limitado sobre praticantes modernos de magia e Wicca, parece-me evidente que muitos deles se interessaram inicialmente pelo esoterismo justamente através desses jogos de RPG. Isso pode ser parcialmente explicado pela ênfase comum à faculdade imaginativa, tanto no esoterismo quanto nos jogos de interpretação. Trata-se de um tema interessante que merece ser estudado com maior atenção.

vel, segundo Hanegraaff, falar em uma tradição do esoterismo:

> Certamente, é com base em suas ideias que o esoterismo se torna visível para o historiador como um campo de estudo distinto, e é seu desenvolvimento ao longo do tempo que permite ao historiador falar de uma »tradição» do esoterismo.[57]

Desse modo, quando nos referimos às correntes esotéricas, estamos nos referindo não à *forma de pensamento esotérica* enquanto tal — que permanece como um constructo abstrato e invariável —, mas às suas manifestações empíricas e históricas.[58] O *esoterismo ocidental*, enquanto estrutura cognitiva passiva e não-manifesta, só se torna perceptível quando irrompe ativamente em uma ou mais correntes concretas. Ou seja, só é possível reconhecê-lo quando seus elementos se atualizam nos dados históricos que nos são acessíveis.

> Não existe, para nós, um esoterismo *sui generis*. Cada um dos elementos componentes da forma de pensamento que se convencionou chamar de *Esotérica* apresenta-se apenas como uma generalização teórica derivada dos dados empíricos (neste caso, ideias históricas concretas).[59]

A relação entre os aspectos *passivo* e *ativo* do esoterismo — i.e. entre a *forma de pensamento esotérica* não-manifesta e sua expressão concreta nas correntes históricas — é, por definição, unidirecional. O construto teórico da *forma de pensamento esotérica*, sendo abstrato e estático, não sofre alterações em função das condições históricas. Já as correntes esotéricas, por sua própria natureza, estão sujeitas às determinações culturais e históricas, sendo entidades dinâmicas e mutáveis. Os componentes estruturais definidos por Faivre permanecem constantes desde o Renascimento, e o autor não os modifica com o avanço do tempo. Contudo, as formas históricas por meio das quais esses elementos se expressam — as correntes esotéricas — estão em constante transformação. Elas se adaptam de maneira notável às conjunturas socioculturais de cada época, algo particularmente visível nos movimentos religiosos esotéricos contemporâneos.[60]

A dinâmica entre as correntes esotéricas também revela que, para os próprios esoteristas, essas tradições frequentemente se entrecruzam, se interpretam mutuamente ou se completam. Esse padrão é especialmente claro no *Ocultismo* moderno, onde uma atitude fortemente eclética se estabelece como norma. Ao analisar os principais termos do vocabulário esotérico ocidental, Faivre propõe uma distinção metodológica entre dois grandes domínios: as correntes e as noções, subdivididas ainda em três grupos.[61] Segundo essa tipologia, as correntes correspondem a movimentos históricos, escolas iniciáticas ou tradições espirituais, enquanto as noções remetem a atitudes espirituais ou práticas rituais específicas.

Correntes	***Correntes & Noções***	***Noções***
Hermetismo	Alquimia	Hermeticismo
Cabalá Cristã	Astrologia	Gnōsis
Paracelcismo	Magia	
Rosacrucianismo	Ocultismo	
Teosofia	Perenialismo	

A distinção entre correntes e noções revela dois aspectos fundamentais do *eso-*

[57] Wouter J. Hanegraaf. *Empirical Method in the Study of Esotericism*, em Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 7–2, 1995, pp. 118. Para uma discussão sobre as motivações para a construção de uma *Tradição Esotérica*, ver Hanegraaff, *On the Construction of «Esoteric Traditions»*, em Faivre e Hanegraaff (eds.) Western Esotericism and the Science of Religion. Peeters, 1998. 11–61.

[58] Ou, nas palavras de Faivre: *A questão não é o que o esoterismo seria «em si». Sem dúvida, o esoterismo não é sequer um domínio, no sentido em que se fala dos domínios da pintura, da filosofia ou da química. Trata-se, antes, de uma forma de pensamento, e o objetivo é identificar sua natureza com base naquelas correntes ou formas de espiritualidade que parecem ilustrá-la.* — Faivre, Introdução 1 em Faivre e Needleman, Modern Esoteric Spirituality, Crossroad, 1995, pp. 16

[59] Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism. State University of New York Press, 2000, pp. xxviii.

[60] Ibidem, pp. xxxi.

[61] Antoine Faivre. Access to Western Esotericism. State University of New York Press, 1994. pp. 29.

terismo ocidental: por um lado, sua dimensão teórica, organizacional e histórica; por outro, sua dimensão prática, experiencial e iniciática. A dimensão teórica, manifesta em ordens, escolas, fraternidades ou organizações, exerce papel fundamental sobretudo a partir do Séc. XVIII. A crença de que determinadas sociedades secretas preservam e transmitem uma *gnōsis* ou conhecimento transformador é um dos pilares da mitologia esotérica. O valor conferido a esse saber *transmutativo* se relaciona diretamente à sua legitimidade iniciática e sua transmissão controlada.[62] Essa dimensão pode ser abordada sob perspectiva historiográfica, permitindo identificar os fundadores das ordens, rastrear seus textos fundacionais e reconstruir a genealogia de suas doutrinas. Enquanto isso, as noções geralmente não derivam de textos específicos, mas de um *corpus* difuso de práticas, imagens e orientações éticas ou espirituais.

Já a dimensão prática e experiencial do esoterismo remonta ao período clássico e renascentista, mas alcança um novo patamar de centralidade a partir do Séc. XIX. Esse eixo experiencial se associa diretamente à noção de *gnōsis* — entendida como um conhecimento revelado e transformador — que, segundo Hanegraaff, constitui o traço mais distintivo do *esoterismo ocidental*.

A tipologia proposta por Faivre, ao separar correntes e noções, permite vislumbrar com clareza essas duas dimensões estruturantes do esoterismo. Todavia, essa separação conceitual pode gerar ambiguidade, sobretudo quando aplicada empiricamente. A própria Tabela acima apresenta categorias que pertencem simultaneamente aos dois domínios, o que compromete a nitidez da distinção. A sobreposição entre os grupos 1 e 2 é particularmente problemática. Ainda que Faivre esteja correto em distinguir correntes e noções no plano teórico, ao transpor sua classificação para o campo das manifestações históricas, surgem inconsistências inevitáveis. Por exemplo, o termo *teosofia* — classificado por Faivre como corrente — compreende igualmente atitudes espirituais e práticas ritualísticas, que seriam mais próprias das noções. Assim, evidencia-se uma tensão metodológica: a tipologia faz sentido enquanto abstração, mas seus critérios perdem precisão diante da fluidez concreta das tradições esotéricas. Ainda assim, se utilizada com o devido rigor e reserva, essa classificação permanece útil como instrumento de análise em nível geral.

Os Ritos Iniciáticos como Vetores do Esoterismo Ocidental

O renovado interesse acadêmico pelas sociedades iniciáticas ocidentais — com ênfase recorrente na Maçonaria — espelha, em certa medida, o desenvolvimento recente dos estudos sobre o *esoterismo ocidental*. Ambos os campos ainda são jovens no âmbito universitário, tendo sido por muito tempo evitados ou desconsiderados pelos círculos acadêmicos mais tradicionais. A Maçonaria, especificamente, era tratada com suspeição intelectual, frequentemente ignorada sob o argumento de que a literatura existente não atendia aos critérios científicos. Frances Yates descreveu essa dificuldade com clareza ao discutir as supostas conexões entre o rosacrucianismo e a maçonaria:

> A principal razão pela qual ainda faltam estudos históricos sérios sobre os manifestos rosacruzes e sua influência é, sem dúvida, o fato de que todo esse assunto foi comprometido por entusiastas de sociedades secretas. Existe uma vasta literatura sobre o rosacrucianismo que parte do pressuposto de que houve uma sociedade secreta fundada por Christian Rosencreutz, com existência contínua até os tempos modernos. No mundo vago e impreciso dos escritos «ocultistas», essa suposição gerou um tipo de literatura que, com justiça, se afasta da atenção do historiador sério. E quando, como é frequentemente o caso, a nebulosa

[62] *Enfatizar a transmissão implica que um ensinamento esotérico pode ou deve ser transmitido de mestre a discípulo seguindo um canal preestabelecido, respeitando um caminho previamente traçado.* — Faivre, Access to Western Esotericism. State University of New York Press, 1994. pp. 14.

Jacob Boehme (1575–1624).jpg

Friedrich Christian Oetinger (1702–1782)

> discussão sobre «rosacruzes» e sua história se entrelaça com os mitos maçônicos, o pesquisador sente que está afundando impotente num pântano sem fundo.[63]

No âmbito do *esoterismo ocidental*, as sociedades iniciáticas tornaram-se objeto de investigação, muitas vezes com a pressuposição de que o esoterismo nelas está presente por natureza. Frances Yates, por exemplo, examinou o vínculo entre rosacrucianismo e maçonaria, concluindo que o entusiasmo rosacruciano do Séc. XVII muito provavelmente incentivou o surgimento das sociedades secretas modernas, entre as quais a Maçonaria. Faivre e Hanegraaff também apontam que componentes fundamentais do *esoterismo ocidental* estão presentes especialmente nos altos graus maçônicos desenvolvidos a partir da segunda metade do Séc. XVIII.

Faivre inicia sua análise das sociedades iniciáticas do Séc. XVIII em Access to Western Esotericism, com a seguinte observação: *É evidente que os ritos de altos graus contêm o conteúdo mais esotérico, sendo assim a Maçonaria anglo-saxônica tem caráter menos esotérico.*[64] O autor propõe uma classificação tripartida dos ritos açônicos: i. ritos cristãos ou ocidentais; ii. ritos medievais de cavalaria; iii. ritos neopagãos de inspiração egípcia.

Ao tratar da história do *esoterismo ocidental*, Hanegraaff destaca que a tradição da teosofia cristã — associada a figuras como Jacob Boehme (1575–1624)[65] e Friedrich Christian Oetinger (1702–1782)[66] — encontrou expressão, no Séc. XVIII, por meio da *Naturphilosophie* alemã. Segundo ele:

> A Teosofia Cristã veio a se vincular estreitamente ao surgimento da *Naturphilosophie*

[63] Frances A. Yates. The Rosicrucian Enlightenment. Routledge, 1996, pp. 39.

[64] Antoine Faivre. Access to Western Esotericism. State University of New York Press, 1994. pp. 122.

[65] Jacob Boehme (1575–1624) foi um sapateiro e místico luterano alemão cuja obra exerceu profunda influência sobre o desenvolvimento da teosofia cristã. Seus escritos, como Aurora e De Signatura Rerum, articulam uma cosmologia visionária baseada na tensão entre luz e trevas como princípios internos à divindade. Boehme compreendia o mundo visível como expressão simbólica das operações divinas, antecipando muitas ideias que viriam a compor a *Naturphilosophie* romântica e a teurgia iluminista do Séc. XVIII.

[66] Friedrich Christian Oetinger (1702–1782), teólogo pietista alemão e discípulo da tradição teosófica de Boehme, foi uma das figuras mais importantes na sistematização da teosofia cristã em diálogo com a ciência e a metafísica. Ele buscou reconciliar as Escrituras com a filosofia natural e a alquimia espiritual, sendo um elo entre o pensamento esotérico do início da modernidade e as sociedades iniciáticas do Iluminismo esotérico. Oetinger também manteve correspondência com diversos círculos maçônicos e rosacruzes, defendendo uma teologia baseada na *experiência do divino* e no simbolismo sagrado da Criação.

> alemã, incluindo um forte interesse por magia e fenômenos «ocultos» associados ao «Lado Noturno da Natureza». Ela floresceu, por fim, na chamada corrente iluminista do fim do Séc. XVIII e início do XIX, parcialmente conectada a novas sociedades iniciáticas modeladas ou associadas à Maçonaria, tais como os teúrgicos Élus Coëns, os Illuminés d'Avignon, o Rito Escocês Retificado, a Ordem da Cruz de Ouro e Rosada e os Irmãos Asiáticos.[67]

Apesar de reconhecerem a presença do esoterismo nas estruturas iniciáticas maçônicas, nem Faivre nem Hanegraaff investigam de maneira aprofundada como ocorre a transmissão do conteúdo esotérico dentro dessas instituições. Além disso, ambos omitem uma análise direta dos rituais, que, por sua própria natureza, são o cerne da experiência iniciática. A relação entre *esoterismo ocidental* e rituais de iniciação permanece, portanto, como um território virtualmente inexplorado na pesquisa acadêmica.

No Brasil, essa discussão ainda engatinha. Há uma notável ausência de estudos dedicados à análise histórica, filosófica e ritual do *esoterismo ocidental* em solo nacional. Embora haja uma rica produção sobre religiões afro-brasileiras e sua interface com o imaginário mágico, a Quimbanda, em particular, permanece envolta em interpretações folclorizadas ou moralistas, e quase completamente ausente do campo das ciências da religião sob perspectiva esotérica. Falta ao meio acadêmico brasileiro o desenvolvimento de uma abordagem que trate o *Ocultismo* como categoria legítima de análise simbólica, ritual e doutrinária, à altura de sua complexidade e impacto cultural.

Ainda assim, esforços isolados têm buscado romper esse silêncio. O professor Davi Pessoa de Lira, doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará e pesquisador vinculado à Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), tem se destacado como uma das poucas vozes a abordar o hermetismo e o *esoterismo ocidental* dentro da academia brasileira. Em suas obras e palestras, Lira promove uma leitura crítica e histórica dos textos herméticos, especialmente do *Corpus* Hermeticum, propondo um diálogo entre filosofia antiga, misticismo platônico e epistemologia contemporânea. Sua produção acadêmica oferece um referencial raro e necessário para a sistematização do estudo do esoterismo como campo autônomo, articulando tradição e análise filosófica com elevado rigor metodológico.

A contribuição de Lira, embora ainda marginal dentro do circuito institucional das ciências da religião no Brasil, revela o potencial desse campo para fomentar pesquisas transdisciplinares em filosofia, teologia, história das ideias e antropologia simbólica. Ao tratar o hermetismo como objeto legítimo de investigação filosófica — e não como excrescência do pensamento religioso —, seu trabalho representa uma inflexão relevante e promissora. Contudo, permanece evidente a carência de um corpo crítico consolidado, capaz de tratar, por exemplo, a Quimbanda não apenas como fenômeno etnográfico, mas como expressão complexa de uma teologia afro-diaspórica enraizada também em matrizes do *esoterismo ocidental*.

Conclusão: Esoterismo Ocidental e a Quimbanda como Via Iniciática Brasileira

O estudo acadêmico do *esoterismo ocidental* permanece um campo relativamente recente no interior da história das religiões, tendo alcançado reconhecimento institucional mais amplo apenas nas últimas décadas. Durante muito tempo, esse objeto foi marginalizado, ora por sua associação com formas religiosas *heréticas* e não-canônicas, ora por sua má reputação metodológica, marcada por abordagens amadoras ou sensacionalistas. Tal marginalização se agravou pela desconfiança tanto dos teólogos quanto dos historiadores da ciência, que

[67] Wouter J. Hanegraaff. *The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture*. Em Antes, Geertz e Warne (eds.). New Approaches to the Study of Religion. Walter de Gruyter, 2004, pp. 490.

muitas vezes consideraram o esoterismo um resíduo irracional do passado ou uma anomalia cultural. Esse cenário, porém, vem mudando de forma expressiva. Atualmente, pesquisadores de diversas áreas das humanidades — da filosofia à antropologia, da literatura comparada à ciência das religiões — reconhecem o *esoterismo ocidental* como uma dimensão essencial da cultura do Ocidente moderno.

Neste trabalho, a abordagem adotada segue uma perspectiva ampliada, conforme delineada pelos paradigmas analíticos de Antoine Faivre e Wouter Hanegraaff. O primeiro propõe o esoterismo como uma *forma de pensamento*, dotada de estruturas reconhecíveis e traços identificáveis ao longo da história; o segundo, como uma *manifestação de gnōsis*, i.e. de saber espiritual revelado, experiencial e transformador. No interior dessa matriz teórica, abre-se um leque de abrangência, agora, na articulação prática e teórica entre o *esoterismo ocidental* e os rituais iniciáticos, seja no interior das sociedades iniciáticas ocidentais modernas, ou nos terreiros de magia crioula afro-diaspórica nas Américas.

É precisamente nesse ponto que a Quimbanda se impõe como desafio e contribuição singular. Enquanto sistema mágico-religioso nascido da mestiçagem brasileira e fortemente estruturado em torno de práticas de invocação, pactuação e iniciação, a Quimbanda carrega em seu corpo doutrinário, simbólico e ritual todos os elementos identificados pelos estudiosos do *esoterismo ocidental*: a busca por saber oculto, a valorização da experiência direta com o sagrado, a presença de mediadores espirituais, e a transmissão iniciática por graus. Embora forjada no contexto afro-diaspórico e ancorada em uma cosmologia própria, ela absorveu, em sua constituição moderna, influências decisivas da goécia europeia, do espiritismo kardecista, da magia cerimonial e do *Ocultismo* francês.

Nesse sentido, a Quimbanda não deve ser tratada como exceção ou anomalia, mas como uma das manifestações contemporâneas mais complexas e sincréticas do *esoterismo ocidental*. Sua estrutura de iniciação, seu *corpus* doutrinário revelado, sua ontologia espiritual e sua ritualística sistemática a inserem com legitimidade no campo mais amplo das tradições esotéricas globais — embora com especificidades enraizadas na história religiosa do Brasil e na experiência colonial. O estudo da Quimbanda à luz do *esoterismo ocidental* não apenas contribui para a expansão das categorias analíticas do campo, como também oferece uma oportunidade rara de pensar um esoterismo do Sul Global, que não seja mero reflexo ou derivação europeia, mas sim reconfiguração original de elementos universais do *ocultismo*.

No Brasil, porém, essa abordagem ainda é incipiente. Há uma notável escassez de pesquisas que se dediquem ao esoterismo como categoria legítima no interior das ciências da religião. Embora exista ampla bibliografia sobre religiões afro-brasileiras, a maioria dessas abordagens ignora a dimensão esotérica do fenômeno, reduzindo tradições como a Quimbanda a expressões de religiosidade popular, resistência cultural ou exotismo sincrético. Essa lacuna não se deve apenas ao preconceito acadêmico, mas também à ausência de formação especializada nesse campo.

O reconhecimento da Quimbanda — e de outras formas de magia como sistemas esotéricos consistentes — exige, portanto, um novo paradigma de pesquisa: um que leve a sério as linguagens simbólicas, os processos iniciáticos, as hierofanias do invisível e as epistemologias outras. Um paradigma que saiba discernir, no cruzeiro das almas, na oferenda ritual, na evocação do Diabo e no assentamento do Exu, não apenas um rito arcaico, mas uma forma de pensamento, uma via de *gnōsis* e um caminho de realização espiritual.

Táta Nganga Kamuxinzela

Cova de Cipriano Feiticeiro

Cosmogonia da Quimbanda Nàgô

Edição, Apresentação e Notas por Táta Kamuxinzela

Apresentação

A *Cosmogonia da Quimbanda Nàgô* insere-se no esforço contemporâneo de sistematização doutrinária e teológica da Quimbanda enquanto religião independente, com fundamento ancestral, metafísico e litúrgico próprio. Produzido por Táta Kilumbu no âmbito da *Quimbanda Nàgô*, o presente artigo representa um desdobramento direto das investigações inauguradas no livro Ganga: a Quimbanda no renascer da Magia, publicado em 2023 pelo Clube dos Autores, obra que propôs uma cosmogonia articulada da Quimbanda com base em fontes banto-diaspóricas, grimoriais e hermeticistas. O artigo de Táta Kilumbu aprofunda a dimensão cosmogônica do sistema apresentado naquele volume, focalizando a origem das potências, reinos e forças da Quimbanda.

Esse movimento de sistematização emerge do reconhecimento da necessidade de uma teologia própria da Quimbanda, desvinculada das caricaturas sincréticas herdadas da Umbanda e da leitura meramente moralista ou demonológica legada pela visão colonial cristã. Ao propor uma estrutura cosmogônica autóctone, Táta Kilumbu reafirma a Quimbanda como um sistema de saber afro-diaspórico com densidade ontológica e coerência interna, ancorado no mistério da Terra, na realeza dos Exus e Pombagiras, e na potência viva dos reinos infernais. A presente edição incorpora notas e emendas críticas que visam contextualizar e expandir os conceitos propostos, mantendo a voz original do autor como guia espiritual e intelectual desse percurso.

Táta** Nganga **Kamuxinzela
Cova de Cipriano Feiticeiro

Cosmogonia da Quimbanda Nàgô

Cosmogonia, do grego koiné κοσμογονία (*kosmogonía*), refere-se ao estudo das origens do Cosmos, ou seja, da estrutura e gênese do Universo e dos Mundos.[1] Essa investigação milenar, presente em quase todas as civilizações humanas, não é estranha à *Quimbanda Nàgô*, que oferece sua própria cosmogonia, tecendo uma narrativa sobre a origem do mundo, dos planos espirituais e da estrutura mágica que sustenta a nossa tradição.

Em oposição ao dualismo ocidental entre um Deus do bem e um demônio do mal, ou ainda às formulações gnósticas que en-

[1] *Cosmogonia* (do grego κοσμογονία, *kosmogonía*, origem do mundo) é o campo do saber que trata das narrativas, mitos ou doutrinas sobre a criação e estruturação do universo. No contexto das religiões, a cosmogonia não é apenas um relato mítico, mas uma expressão simbólica da ordem ontológica do Mundo e da posição do ser humano dentro dessa ordem. Em termos filosóficos, a cosmogonia representa uma resposta sapiencial ao enigma do Ser e da origem: não uma descrição empírica, mas uma hierofania, uma revelação de princípios primeiros. Para a ciência das religiões, especialmente em autores como Mircea Eliade e Henry Corbin, a cosmogonia cumpre a função de fundar o tempo sagrado e os atos rituais, oferecendo uma estrutura ontológica à vida mítica e comunitária. Já na antropologia, cosmogonias são compreendidas como esquemas simbólicos que orientam a organização social, a relação com a natureza e a legitimidade do poder e do culto. Na *Quimbanda Nàgô*, a cosmogonia estabelece a lógica dos Reinos, das Entidades e dos Ritos, garantindo coerência entre mundo visível e invisível — é, portanto, uma cartografia espiritual e mágica do Ser no Mundo.

xergam um Demiurgo sombrio como criador da matéria, a *Quimbanda Nàgô* afirma a existência de um Deus Criador supremo, *Nzambi Mpungu* — conhecido também por *Zambi Apongo* ou, simplesmente, *Zambi*.[2] Ele é o princípio criador do universo, invisível, inalcançável, além das polaridades, e manifesta-se por meio das forças espirituais que dele emanam: os *Mukixi*[3] ou *Jinkisi*[4] (nos dialetos bantos), também reconhecidos sincrética e funcionalmente como *òrìṣà*[5] na tradição *yorùbá*.[6]

No entanto, N*zambi* não governa diretamente o Cosmos. Como na filosofia órfica, onde Phanes é o criador e Dionísio o regente, N*zambi* cria, mas é o Maioral quem governa. O Maioral é o Senhor do Mundo, o Arconte da Matéria, o Diabo. Ele é a Alma do Mundo, força mágica ativa, consciência que anima e regula a criação. Essa distinção é essencial: N*zambi* é o princípio transcendente; Maioral, a potência imanente, o regente oculto da matéria e da magia. A criação dos Nove Reinos da Quimbanda não é apenas produto da vontade de Maioral, mas está entrelaçada ao próprio processo de formação planetária e astral. Trata-se de uma cosmogonia que integra elementos da teologia banto, da cosmologia *yorùbá*, da magia ocidental e da tradição viva da Macumba carioca.

A origem da Terra, chamada oxi ou ixi (nos dialetos bantos) e aiyê (na cultura *yorùbá*), deu-se a partir de um ponto de convergência e tensão de energias: a Primeira Encruzilhada de Fogo. Essa é a manifestação da potência dinâmica primordial, o primeiro movimento mágico do Cosmos. Aqui, o Maioral se revela como centro ativo da criação, semelhante ao conceito platônico da Alma do Mundo[7] de Platão[8] ou ao *Agente Mágico Universal*[9] de Éliphas Lévi.[10] Essa Primeira Encruzilhada é o trono ígneo do Diabo, onde os elementos são forjados, e por isso Exus do Fogo transitam por todos os Reinos, como representantes da força dinâmica e criadora.

---

[2] *Nzambi Mpungu* (ou *Zambi Apongo*) é o nome do Deus supremo nas tradições banto da África Central, especialmente entre os povos Kongo e Mbundu. Ele representa o princípio criador absoluto, transcendente e inalcançável — semelhante ao conceito de um Deus-Deus, que não intervém diretamente no mundo, mas se manifesta por meio de suas emanações espirituais. No Brasil, o nome *Zambi* foi preservado nos cultos afro-brasileiros, como o Candomblé de nação Angola, designando a divindade suprema que está além da dualidade moral ocidental.

[3] *Mukixi* (plural: *Bakixi*) é uma designação angolana para espíritos ancestrais ou forças sobrenaturais ligadas à natureza e à ordem espiritual do Mundo. No contexto das religiões afro-brasileiras, especialmente no Candomblé de Angola, os *Mukixi* são compreendidos como potências divinas que agem como intermediárias entre *Zambi* e o mundo humano. Cada *Mukixi* rege um domínio da vida, como a água, o fogo ou a guerra, e é cultuado por meio de oferendas, danças e ritos específicos.

[4] *Jinkisi* (ou *Nkisi*, no singular) é o termo congolês equivalente a *Mukixi*, utilizado principalmente entre os povos do antigo Reino do Kongo. Os *Jinkisi* são entidades espirituais que representam forças da natureza e aspectos arquetípicos da existência, sendo associados a objetos de poder (também chamados de *nkisi*) nos quais essas forças são ancoradas. No Brasil, o termo aparece nas tradições banto como designação das divindades que regem os diversos aspectos da vida e da magia.

[5] *Òrìṣà* são as divindades do panteão *yorùbá*, originário do atual sudoeste da Nigéria e regiões adjacentes. Cada *òrìṣà* é uma personificação de um princípio cósmico e exerce funções específicas no equilíbrio do universo e da vida humana. A presença dos *òrìṣàs* é fundamental nas religiões afro-brasileiras como o Candomblé Ketu, onde são cultuados com rituais, cânticos, danças e oferendas.

[6] A cultura *yorùbá* corresponde ao conjunto de práticas religiosas, filosóficas, linguísticas e sociais dos povos de língua *yorùbá*, cuja base territorial se localiza principalmente na Nigéria, Benin e Togo. Esta cultura desenvolveu um dos sistemas religiosos mais sofisticados do continente africano, com conceitos avançados sobre destino (orí), essência vital (*àṣẹ*) e cosmologia. A diáspora africana, especialmente no Brasil, preservou muitos de seus elementos por meio de religiões como o Candomblé Ketu, a Umbanda e influências sobre sistemas como a *Quimbanda Nàgô*.

[7] A Alma do Mundo (*anima mundi*) é um conceito cosmológico presente no Timeu de Platão, onde se descreve a criação do universo como resultado da infusão de uma alma cósmica que anima e conecta todas as coisas. Essa alma cósmica age como princípio de coesão e inteligência universal, sustentando a harmonia e a ordem do Mundo sensível a partir de seu modelo ideal eterno.

[8] Platão (427–347 a.E.C.) foi um filósofo grego clássico, discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles. Fundador da Academia de Atenas, é considerado um dos principais pilares do pensamento ocidental. Sua filosofia, centrada na teoria das Ideias e na contemplação do Bem, influenciou profundamente a metafísica, a epistemologia e a cosmologia do Ocidente.

[9] O *Agente Mágico Universal* é um conceito introduzido e sistematizado por Éliphas Lévi na tradição do *Ocultismo* moderno. Designa uma substância sutil e inteligente, semelhante ao éter ou à *luz astral*, que permeia todo o universo e pode ser manipulada pela vontade mágica. Esta ideia remonta à fusão de elementos neoplatônicos, alquímicos e cabalísticos, e encontra paralelos na doutrina da *anima mundi* e do magnetismo vital.

[10] Éliphas Lévi, pseudônimo de Alphonse Louis Constant (1810–1875), foi um magista e escritor francês, cuja obra exerceu influência determinante sobre o *Ocultismo* europeu do Séc. XIX. Entre seus escritos mais conhecidos estão Dogma e Ritual da Alta Magia e A Chave dos Grandes Mistérios, onde propõe uma síntese entre cabalà, alquimia, simbolismo cristão e magia cerimonial. Sua doutrina do *Agente Mágico Universal* está presente em inúmeras escolas de *Ocultismo* americano, europeu e brasileiro, como a Quimbanda. Veja Daemonium (Vols. II e III), Ganga e Wanga.

A seguir, com o resfriamento da matéria e a formação da atmosfera, surge o Reino das Águas. Este não compreende apenas os mares e rios, mas todas as águas atmosféricas, subterrâneas e simbólicas — onde habitam Exu Maré e Exu Rompe Nuvens. Das águas, germina a vida vegetal, e com ela, o Reino das Matas: árvores ancestrais, musgos, florestas sagradas e a *Árvore de Kitembu* que conecta o céu e a terra.[11] Com a flora consolidada, a fauna se manifesta e, por fim, surge o homem — dotado de razão, culto e memória. Neste ponto, emerge o Reino das Almas: o culto aos ancestrais e à continuidade da linhagem espiritual.

Com o reconhecimento dos mortos como parte integrante da vida, os homens criam espaços de culto e permanência, dando origem ao Reino dos Cruzeiros: cemitérios, obeliscos, árvores votivas, templos da morte. Em paralelo, desenvolvem-se as cidades, os centros de cultura e arte, onde se cultua o prazer, a dança, o teatro, o comércio e a sedução. Eis o Reino da Lira: local de deleite e perdição, onde reina Maria Padilha e seus equivalentes. Mas quando o desejo se corrompe em egoísmo e o saber vira feitiçaria, ergue-se o Reino das Trevas: domínio das sombras internas, onde reside Exu Ferrabrás, e a magia torna-se instrumento do Ego.

Além destes, há dois reinos que completam o ciclo iniciático da *Quimbanda Nàgô*: o Reino Africano (ou Reino de Ganga), onde se preservam os fundamentos bantos e suas relações com os *Mahamba*;[12] e o Reino do Oriente, onde se reconhecem forças espirituais vindas do extremo oriente e das tradições ciganas. Todos esses reinos estão interligados, funcionando como pólos de atração, distribuição e ordenação das forças e espíritos que servem ao Maioral.

No centro de tudo, na Primeira Encruzilhada, assentam-se os Tronos de Comando: os Nove Reis e Rainhas da *Quimbanda Nàgô*, que governam os Reinos sob autoridade do Chefe Império Maioral. São eles:

- Exu Rei das Encruzilhadas e Pombagira Rainha das Encruzilhadas.
- Exu Rei das Águas e Pombagira Rainha das Águas.
- Exu Rei das Matas e Pombagira Rainha das Matas.
- Exu Rei das Almas e Pombagira Rainha das Almas.
- Exu Rei dos Cruzeiros e Pombagira Rainha dos Cruzeiros.
- Exu Rei da Lira e Pombagira Rainha da Lira.
- Exu Rei das Trevas e Pombagira Rainha das Trevas.
- Exu Rei de Ganga e Pombagira Rainha de Ganga.
- Exu Rei do Oriente e Pombagira Rainha do Oriente.

Essas Potências não incorporam, não são *entidades* no sentido comum, mas inteligências astrais de altíssimo poder. Abaixo deles, para manutenção do equilíbrio entre os domínios, há os generais astrais de cada Reino:

- General do Reino das Encruzilhadas: Exu Tranca Ruas.
- General do Reino dos Cruzeiros: Exu Meia-Noite.

[11] A *Árvore de Kitembu*, também chamada de *árvore da vida* na cosmologia banto, é um símbolo axial que representa a conexão entre o mundo dos vivos (*ku nsi*), o mundo dos ancestrais (*ku mpémba*) e o mundo dos espíritos celestes (*ku nzila*). Kitembu — também conhecido como *Tempo* ou *Sol* divinizado — é uma das manifestações supremas do princípio criador em algumas tradições banto da região do Congo e Angola. A árvore ligada ao seu nome expressa o fluxo do tempo cíclico e iniciático, enraizando-se na terra e ascendendo ao céu, símbolo da iniciação e da verticalidade espiritual. No contexto da *Quimbanda Nàgô*, a *Árvore de Kitembu* sintetiza a ligação entre os reinos naturais e espirituais, servindo como eixo de passagem, morada de espíritos vegetais e antepassados, e como suporte do Ganga — a força vital que anima a magia ancestral.

[12] *Mahamba* é um termo de origem banto, especialmente presente nas tradições da África Central e Austral, como nas práticas religiosas do Congo e de Angola, onde designa espíritos ancestrais ou entidades de poder ligadas a linhagens familiares e cultos territoriais. No contexto afro-diaspórico e particularmente na *Quimbanda Nàgô*, os *Mahamba* são concebidos como forças ancestrais profundas, ligadas aos mistérios da terra e da serpente, e associados aos poderes de Ganga — a força mágica primordial do culto. Diferem dos Exus por operarem mais próximos à estrutura telúrica e à memória do povo, funcionando como arquétipos de linhagem, guardiões do segredo mágico e transmissores do poder hereditário. Sua presença no Reino Africano reforça o caráter enraizado e iniciático da Quimbanda, estabelecendo pontes com os cultos tradicionais bantos e com a cosmologia da feitiçaria africana original.

- General do Reino das Almas: Exu Caveira.
- General do Reino das Matas: Exu Ganga.
- General do Reino das Liras: Pombagira Maria Padilha.
- General do Reino das Águas: Exu Maré.
- General do Reino das Trevas: Exu Ferrabrás.
- General do Reino dos Africanos: Exu Pemba.
- General do Reino dos Orientais: Exu Cigano.

Subordinados a estes, há miríades de falanges e linhas de trabalho compostas por Exus, Pombagiras, Exus-Moleques, Caboclos *kumbandas* e Pretos-Velhos de Quimbanda. Todos se organizam sob a Coroa das Encruzilhadas, regida por Exu Gererê, que distribui funções, fundamentos e atribuições conforme a natureza espiritual de cada um.

Esta é a cosmogonia da *Quimbanda Nàgô*. Um sistema espiritual que reconhece o Deus Criador N*zambi*, mas que vive e se movimenta sob o governo do Diabo Maioral. Não se trata de metáfora: Maioral é o regente cósmico da matéria, o espírito do planeta, aquele que, segundo São Paulo em sua epístola, governa os poderes e potestades deste mundo tenebroso. É ele quem dá forma, quem ensina e quem governa os caminhos da Quimbanda. Em sua honra erguemos esta estrutura sagrada, onde cada Reino é uma expressão de sua Vontade, cada Exu um reflexo de sua Potência, e cada alma um ponto no tabuleiro eterno da magia viva.

Entre todos os temas que compõem a estrutura teológica e metafísica da Quimbanda Nagô, talvez nenhum provoque mais controvérsia do que a organização dos Reinos sob o governo do Chefe Império Maioral. Esse debate é acirrado não apenas por divergências entre vertentes, mas sobretudo pela ausência de um paradigma unificado que explique com clareza a origem e a estrutura espiritual dos Reinos. A proposta mais difundida hoje é a do autor Oswaldo Omobàtálá (1948-2017),[13] que sistematizou uma divisão em nove grandes Reinos do Império Maioral. Seu modelo, embora popular, influenciou principalmente vertentes mais recentes da Quimbanda, e não representa com fidelidade as tradições mais antigas e as práticas fundadas sobre cosmogonias próprias.

A proposta de Oswaldo ganhou popularidade por sua difusão impressa e pela tentativa de criar um organograma funcional, incluindo reinos como o da Encruzilhada, do Cruzeiro, das Matas, das Almas, do Cemitério, da Lira e da Praia. No entanto, essa nomenclatura, apesar de útil para fins pedagógicos, revela-se problemática quando analisada do ponto de vista doutrinário. Em muitos casos, trata-se de duplicações simbólicas: o Reino das Almas, por exemplo, já compreende todos os domínios atribuídos ao chamado Reino do Cemitério; assim como o Reino dos Cruzeiros é uma especificação regional de cruzamentos votivos já presentes nas Encruzilhadas.

Tais sobreposições surgiram principalmente a partir da assimilação de saberes do Batuque gaúcho, onde cruzamentos em ângulos retos são chamados de Encruzilhadas, enquanto os cruzamentos em ângulos agudos ou obtusos recebem o nome de Cruzeiros. Essa distinção geográfica, quando transposta para uma estrutura teológica, acaba gerando confusão. Do mesmo modo, os Cemitérios, conhecidos tradicionalmente como *Kalunga Pequena* ou *Kalunguinha*, são parte integrante do domínio das Almas,

[13] Oswaldo de Omobàtálá foi um sacerdote e autor uruguaio radicado no Brasil, conhecido por seu esforço em sistematizar uma visão organizacional da Quimbanda no final do Séc. XX. Sua obra mais conhecida, O Reino da *Kimbanda*, propôs uma divisão do Império de Maioral em sete grandes reinos, cada qual associado a um aspecto do culto a Exus e Pombagiras. Com forte influência da Umbanda Esotérica e de estruturas do Batuque gaúcho, Omobàtálá buscou oferecer um modelo funcional, visualmente claro, voltado à prática devocional em contextos urbanos e neopentecostalizados. Conforme analisado na introdução do livro Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia (Clube de Autores, 2023) de Táta Kamuxinzela, seu sistema foi amplamente adotado por sua acessibilidade e por ter sido uma das primeiras tentativas de codificação escrita da Quimbanda num formato gráfico e didático após a síntese de Fontenelle (1913-1952). No entanto, sua proposta é criticada por afastar-se das cosmogonias tradicionais *banto-nàgô*. Sua influência é hoje compreendida como um marco na *popularidade* da Quimbanda.

e não um Reino separado. Essa divisão artificial, portanto, nasce de interpretações modernas e não de fundamentos cosmogônicos consolidados.

Ao abordarmos a organização dos Reinos sob a perspectiva das tradições *nàgô-banto*, percebemos que a estrutura não está baseada em geografia ou tipos de solo, mas sim em arquétipos espirituais que regulam os processos cósmicos da vida, da morte, do desejo, da natureza e da feitiçaria. Assim, enquanto algumas tradições sintetizam os Reinos em estruturas simplificadas, como na *Quimbanda Malê* que reconhece apenas dois grandes Reinos – o das Almas e o das Encruzilhadas –, outras, como a tradição de *Mussurumin*, sustentam uma divisão mais ampla e cosmogonicamente fundamentada em nove grandes eixos de potência espiritual. A saber:

- Reino das Encruzilhadas
- Reino das Almas
- Reino das Matas
- Reino da Terra
- Reino Africano
- Reino da Lira
- Reino das Águas
- Reino das Trevas
- Reino do Oriente

A presença do Reino do Oriente, por exemplo, é sintomática de uma compreensão mais arquetípica da espiritualidade. Suas entidades, mesmo quando aparecem em reinos como o das Almas ou da Lira, manifestam uma natureza transversal e iniciática. Encontramos ali Pombagiras e Exus de feição cigana, de origem indiana, egípcia ou mesmo árabe, cuja vibração ultrapassa a categorização simplista de linhas e aponta para uma linhagem espiritual própria.[14]

Já nas tradições do Espírito Santo, fortemente marcadas pela influência da Cabula,[15] a estrutura dos Reinos assume uma

[14] O Reino do Oriente representa, na estrutura da *Quimbanda Nàgô*, um domínio de entidades que encarnam arquétipos espirituais de origem não afro-brasileira — muitas vezes mascaradas sob feições ciganas, árabes, indianas ou egípcias. Ao contrário do que propõem leituras simplistas racializadas, este reino não se refere a um *Oriente geográfico*, mas sim a uma linha espiritual transversal, marcada pelo nomadismo iniciático, pela alquimia das trocas culturais e pela posse de saberes esotéricos anteriores à cisão entre Ocidente e Oriente. Conforme exposto no livro Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia (Clube de Autores, 2023), sua presença denuncia uma consciência mais ampla e metacultural da feitiçaria, em que o Exu Cigano, a Pombagira Cigana e entidades orientais simbolizam o poder da circulação, da linguagem mágica e da alquimia do desejo. Os Povos do Oriente são, em sua pluralidade, filhos da encruzilhada planetária: seus saberes formam um entrelaçamento de linhagens mágicas que ultrapassam a limitação étnica ou cultural e apontam para a origem espiritual comum de todos os magos. Por isso, o Reino do Oriente é entendido, na *Quimbanda Nàgô*, como expressão de uma *gnôsis* errante e iniciática — um reino transversal que revela a memória esotérica das rotas, dos pactos e dos impérios esquecidos.

[15] A Cabula, forma religiosa afro-brasileira desenvolvida no Espírito Santo entre os Sécs. XIX e XX, é herdeira direta dos calundus coloniais e da cultura religiosa banto. Como mostra Robert Daibert em *A Religião dos Bantos* (2015), práticas como a possessão por espíritos, o culto aos ancestrais e a organização vital em torno da pirâmide espiritual banto foram preservadas e recriadas no Brasil como repertório adaptado às condições da diáspora. Na Cabula, essa matriz foi profundamente marcada pelo sincretismo com o catolicismo popular, gerando uma cosmovisão onde figuras como santos de guerra, soldados encantados, caveiras e vaidades adquiriram centralidade ritual. Conforme descrito em fontes etnográficas capixabas (como *Cabula Capixaba* de Guilherme Dantas Nogueira e Nilo Sérgio Nogueira, 2017, e *Cabula e Macumba* de Valdeli Carvalho da Costa, 1987), os Reinos das Armas, das Vaidades e dos Infernos emergem não como categorias formais fixas, mas como zonas simbólicas articuladas à guerra espiritual, à proteção contra demandas e à agência dos mortos glorificados. Assim, a Cabula influencia diretamente as vertentes da Quimbanda — especialmente aquelas do Espírito Santo e do leste mineiro — ao conferir estrutura narrativa e funcional à organização dos Reinos, segundo uma lógica estética, militar e mágica que expressa a sobrevivência banto em meio ao imaginário

configuração ainda mais singular. Nessa cultura, vemos a emergência de Reinos como o das Armas e o das Vaidades, além da inclusão explícita do Reino dos Infernos. Essa organização possui raízes sincréticas profundamente entrelaçadas com o catolicismo popular e com o imaginário simbólico da guerra espiritual, como se observa nos registros deixados por Lourenço Braga (1900-1963).[16] Nessa leitura, os Reinos são assim enumerados:

- Reino das Armas
- Reino dos Infernos
- Reino das Vaidades
- Reino das Encruzilhadas
- Reino das Matas
- Reino das Almas
- Reino dos Cemitérios

Esse arranjo leva a uma redistribuição das entidades tradicionalmente ligadas ao Reino da Lira, que passam a habitar os domínios das Vaidades e das Armas. Ao mesmo tempo, os mares são absorvidos pelo Reino dos Cemitérios, sob o epíteto *Kalunga Grande*, enquanto as demais águas doces são incorporadas ao Reino das Matas. Ainda que essa estrutura retorne, paradoxalmente, a uma organização setenária, ela revela o dinamismo doutrinário da Quimbanda em suas diversas expressões.

Mas é a proposta de Oswaldo Omobàtálá que se tornou hegemônica nos meios populares, sobretudo nos terreiros influenciados por uma síntese entre Umbanda e Quimbanda. Seu modelo contempla sete Reinos centrais, todos batizados segundo elementos naturais ou estruturas simbólicas do culto:

- Reino das Encruzilhadas
- Reino dos Cruzeiros
- Reino das Matas
- Reino dos Cemitérios
- Reino das Almas
- Reino da Lira
- Reino da Praia

Este modelo, embora amplamente aceito, não é adotado pela na *Quimbanda Nàgô* aqui apresentada. Para nós, os Cemitérios não constituem um Reino autônomo, mas um subdomínio do Reino das Almas. Os Cruzeiros também não representam uma instância separada, mas um ponto de força compartilhado entre Almas e Encruzilhadas. Dessa forma, rejeitamos essa duplicidade e reafirmamos uma estrutura cosmogônica própria, conforme ensinada por nossos anciãos e confirmada pela prática espiritual em nossos terreiros.

Na *Quimbanda Nàgô*, reconhecemos nove Reinos principais, cada qual regido por um par de entidades soberanas – um Exu Rei e uma Pombagira Rainha – que exercem domínio pleno sobre os mistérios de sua esfera. São eles:

- Reino das Encruzilhadas
- Reino dos Cruzeiros
- Reino das Almas
- Reino das Matas
- Reino das Liras
- Reino das Águas
- Reino das Trevas
- Reino do Oriente
- Reino Africano

Cada Reino constitui não apenas uma localização astral sub-lunar, mas um organismo vivo e pulsante, cuja potência se

cristão de combate espiritual.

[16] Lourenço Braga (1900–1963) foi um dos primeiros autores a sistematizar, em termos literários, a Quimbanda como uma organização espiritual distinta da Umbanda. Em sua obra Umbanda e Quimbanda, publicada em 1942, Braga propôs a existência de uma *Lei de Quimbanda* paralela à *Lei de Umbanda*, articulada em linhas, legiões e falanges sob o comando de um Chefe Maioral identificado com o Diabo do catolicismo popular. Embora influenciado pela matriz kardecista e por uma moralidade dualista — que via a Umbanda como força da luz e a Quimbanda como força das trevas —, sua obra inaugura o reconhecimento formal da Quimbanda como um sistema mágico estruturado e autônomo. Como destaca o livro Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia (2023) de Táta Kamuxinzela, Braga não inventou a Quimbanda: ele documentou práticas que já se encontravam vivas nos terreiros e deu início à tradição literária da feitiçaria de Exu. Seu modelo, embora preso à linguagem do combate entre bem e mal, serviu de base para o desenvolvimento posterior de autores como Aluízio Fontenelle e N.A. Molina, que aprofundaram o trabalho mágico com Exus e Pombagiras. Braga representa, assim, o ponto de inflexão onde a figura do *kimbanda* feiticeiro dá lugar à concepção de uma *Lei de Quimbanda* com estrutura espiritual própria — ainda que fortemente mediada pelo imaginário cristão da guerra entre luz e trevas.

manifesta por meio de forças chamadas Hambas, que ao se agregarem formam os *Mahambas*. Esses pontos de força estão ligados não apenas a lugares, como florestas, rios e pedreiras, mas também a experiências humanas: nascimento, morte, sexualidade, doença, feitiçaria e loucura. Assim, os Exus e Pombagiras são não só guardiões desses lugares, mas zeladores dos processos naturais da vida. Guardião, aqui, não é sinônimo de vigilante submisso, mas de espírito-potência que sustenta e atualiza a força do lugar.

Essa estrutura simbólica também remete aos nove *Òrun* (planos espirituais) da cosmogonia *yorùbá*,[17] aos sete Reinos da Jurema e às Cidades Espirituais da Macumba primitiva. O número nove, longe de representar apenas os mortos ou o culto aos ancestrais, expressa a completude do movimento cósmico: três vezes três, o número sagrado das trindades arcaicas e da manifestação total do poder.

Importante compreender que nenhuma entidade está presa rigidamente a um único Reino. Muitos Exus e Pombagiras transitam entre Reinos, manifestando diferentes aspectos conforme o ponto de força ativado. Por isso, devemos abandonar tabelas fixas de correspondência e compreender que a espiritualidade da Quimbanda é viva, mutável e transbordante. As falanges se expandem com o tempo, novas linhas se revelam, e o Império de Maioral cresce conforme os caminhos dos espíritos e das tradições que os sustentam.

Tome-se por exemplo o Exu Marabô, patrono de nossa tradição. Ele é conhecido como senhor das Matas, companheiro das Marés e dominador das Encruzilhadas dos Trilhos. No entanto, Marabô também responde nas Encruzilhadas das Almas e nos Cruzeiros de Cemitério, revelando uma natureza múltipla e não redutível a uma única classificação. Essa multiplicidade é própria de Exu, arquétipo do movimento e da comunicação, tal como Èṣú *Okòtó* – o caracol que gira infinitamente.[18]

Nas próximas seções, descreveremos detalhadamente cada um dos Nove Reinos da *Quimbanda Nàgô*, revelando seus fundamentos, linhas principais e algumas das entidades que os regem. Não se trata de um catálogo completo – pois o segredo protege o que é vivo – mas de uma introdução cuidadosa para que os que desejam trilhar conosco esse caminho compreendam as potências que sustentam nossa Tradição.

Assim está assentado o Império: sobre nove pilares, nove Reinos e nove caminhos pelos quais o Maioral se manifesta no Mundo. Que cada passo seja firme, e que cada cruzamento seja um portal para a sabedoria dos Mortos Vivos.

O reino das Encruzilhadas

Desde os tempos mais antigos, a encruzilhada tem sido reconhecida como um ponto carregado de poder espiritual. Diversas culturas a identificaram como local privilegiado de manifestação de divindades e espíritos mensageiros. Entre os gregos, por exemplo, era comum a presença de *daemo-*

[17] Na cultura *yorùbá*, o termo *Òrun* (plural: *Àwọn Òrun*) designa os planos ou esferas espirituais que coexistem e interagem com o mundo material, conhecido como *Ayé*. Segundo a teologia *yorùbá* preservada tanto na África quanto na diáspora, existem múltiplos *Òrun*, usualmente enumerados em nove níveis ou dimensões, embora essa contagem possa variar conforme a escola ou família. Esses nove *Òrun* representam diferentes estados de consciência, reinos de existência e graus de proximidade com o princípio divino supremo, Olódùmarè. Incluem desde o *Òrun* dos ancestrais (*Òrun àgbà*) até os domínios dos *òrìṣà*, dos espíritos errantes, dos mortos não cultuados e dos seres em trânsito entre encarnações. No contexto da *Quimbanda Nàgô*, a referência aos nove *Òrun* serve como analogia simbólica e cosmoteogônica: sugere que os nove Reinos de Exu e Pombagira não são meras regiões geográficas astrais, mas expressões hierárquicas de estados do Ser e da presença espiritual no Cosmos afro-diaspórico.

[18] A expressão Èṣú *Okòtó* provém da cosmologia *yorùbá* e alude a um dos aspectos mais enigmáticos e iniciáticos de Èṣú: sua natureza espiral, paradoxal e eternamente em rotação. *Okòtó*, em iorubá, é o caracol, cuja concha gira em espiral infinita — símbolo de movimento contínuo, de retorno e desorientação. Ao dizer que Èṣú é como o *okòtó*, os ancestrais africanos indicam sua essência ilógica, ambígua e impossível de ser capturada por juízos binários. Èṣú gira como o caracol: quem o vê de um lado, verá uma direção; quem o observa do lado oposto, verá o contrário — e ambos terão razão. No contexto da *Quimbanda Nàgô*, essa imagem é fundamental para compreender a atuação dos Exus enquanto forças que desestabilizam estruturas fixas, instauram ambivalência criativa e revelam verdades que só podem ser compreendidas na oscilação entre os polos. O Exu que gira como o caracol é o senhor dos paradoxos, o arauto do desequilíbrio sagrado e o mensageiro de uma lógica divina que desafia o senso comum. Ele é, por isso, um iniciador — não apenas um guardião.

nes e altares dedicados ao deus Hermes, patrono dos viajantes, dos ladrões e dos que transitam entre mundos.[19] Na cultura *yorùbá*, a encruzilhada é o principal ponto de irradiação do *òrìṣà* Èṣú, que ali recebe oferendas e despachos, encaminhando os pedidos humanos às esferas espirituais.

A encruzilhada é, assim, um portal entre o mundo físico e o espiritual, ponto de trânsito de entidades, forças e vibrações. A encruzilhada em forma de «X», que denominamos *encruzilhada aberta*, expressa o equilíbrio espacial ao refletir os quatro pontos cardeais: Norte, Sul, Leste e Oeste. Não por acaso, o ditado popular afirma: uma encruzilhada leva a qualquer lugar. Nela, todas as direções estão simultaneamente presentes.

Dessa forma, a encruzilhada é o ponto de passagem indispensável para qualquer deslocamento espiritual ou físico. É por meio dela que os Exus e Pombagiras transitam entre os mundos, seja para atuar no plano material ou nos domínios astrais. Por essa razão, a *Quimbanda Nàgô* ensina que todos os Exus e Pombagiras respondem na encruzilhada: onde houver caminho, há locomoção; e onde há locomoção, há também uma encruzilhada.

Todo Reino, sem exceção, possui sua própria encruzilhada, pois todo domínio espiritual implica um ponto de entrada e de saída. No entanto, abordaremos aqui duas formas principais que dizem respeito diretamente à Quimbanda: a *encruzilhada aberta* (em forma de «X») e a *encruzilhada fechada* (em forma de «T»), além dos chamados *Cruzeiros de Rua*, especialmente no contexto afro-gaúcho.[20]

A *Encruzilhada Aberta*, em «X», é compreendida como símbolo do equilíbrio es-

---

[19] Na religiosidade grega arcaica e clássica, Hermes era amplamente venerado como deus dos caminhos, das viagens e das transições entre os mundos — tanto no plano físico quanto no espiritual. Seus altares (*hermae*) eram comumente erguidos em encruzilhadas, fronteiras e portas, locais liminares *par excellence*, nos quais o sagrado e o profano, o visível e o invisível se entrelaçam. Hermes era também o psicopompo, condutor das almas ao *Hades*, papel que o aproxima arquetipicamente dos Exus da Quimbanda. Junto a ele, os *daimones* (δαίμονες) — espíritos intermediários entre deuses e humanos — eram invocados nesses pontos de cruzamento. A encruzilhada, portanto, operava na Grécia como ponto de trânsito e revelação, local onde o destino podia ser desviado ou selado, e onde o mensageiro dos deuses — tal como Èṣú na cultura *yorùbá* — exercia sua soberania sobre os caminhos da alma.

Na cosmovisão *yorùbá*, a encruzilhada — chamada *òpópónà* ou *ọ̀nà ìpínrọ̀* — é o lugar de manifestação privilegiada de Èṣú, o mensageiro entre os homens e os *òrìṣà*, regente do destino (*kàárò-ò-jìire*) e senhor dos caminhos (*ẹ̀ṣẹ̀*). A encruzilhada é o ponto de decisão, de desvio, de abertura, sendo considerada um verdadeiro portal onde os fluxos do *àṣẹ* (força vital criadora) se concentram, se embaralham ou se liberam. Em rituais tradicionais, as oferendas a Èṣú são deixadas justamente nas encruzilhadas para que ele abra ou feche os caminhos — não apenas os físicos, mas os existenciais e espirituais. Já na cultura banto, particularmente entre os povos kôngo e ambundo, a encruzilhada é compreendida como um ponto de passagem entre o mundo visível (*nsi a bafwa*) e o mundo invisível (nsi a bakulu), sendo domínio de espíritos ancestrais, encantados e forças ambíguas. A própria noção de *kongo dia nsi* (a terra dos vivos cruzada pelos mortos) remete à presença constante de intersecções invisíveis entre planos, reafirmando o papel da encruzilhada como lugar de comunicação entre dimensões. Nos dois sistemas, o cruzamento é muito mais que um espaço geométrico: é uma tecnologia mágica de acesso àquilo que ultrapassa o linear e o previsível.

Na bruxaria tradicional europeia e nos sistemas de feitiçaria popular ao redor do mundo, a encruzilhada é universalmente reconhecida como um local de alta concentração de poder mágico associado a interconexão entre planos, à presença de espíritos, fantasmas, deuses ctônicos e entidades liminares; ela é o lugar *par excellence* para pactos, conjurações, maldições, oferendas e limpezas (purificações). A encruzilhada representa o colapso da linearidade: um ponto onde o tempo e o espaço se dobram, permitindo que o praticante acesse mundos paralelos, invoque seres do invisível ou deposite cargas mágicas. Na feitiçaria popular europeia, é comum lançar feitiços ao chão da encruzilhada para que sejam *carregados* por quem passasse, ou deixar oferendas aos *espíritos viajantes dos quatro caminhos* — muitas vezes sem nome, apenas conhecidos por sua força liminar. Na feitiçaria do Mundo Antigo, ela era associada a deuses como Hécate, Trívio, Hermes e ao próprio Diabo camponês, que *ensina o saber oculto sob o luar* quando invocado entre quatro caminhos. Entre os celtas, as encruzilhadas também serviam de marco ritual entre os mundos dos vivos e dos mortos, especialmente nas noites de Beltane e Samhain. Assim, o simbolismo universal da encruzilhada confirma sua natureza como *umbigo mágico do mundo*, um ponto de poder onde todas as direções são possíveis — e, portanto, todas as escolhas são perigosas.

---

[20] No contexto religioso afro-gaúcho, especialmente na cultura do Batuque do Rio Grande do Sul, a distinção entre encruzilhadas e *cruzeiros de rua* possui grande relevância cosmológica e ritual. Enquanto a encruzilhada (*encruza*) refere-se ao cruzamento de vias em ângulos retos — locais considerados equilibrados e próprios para determinadas oferendas e invocações de forças mágicas —, os cruzeiros designam cruzamentos em ângulos obtusos ou agudos, i.e. que não formam um «X» simétrico, mas ramificações mais complexas, às vezes assimétricas. Nessas formações, segundo os *ògá* e *bàbálórìṣà* do Batuque, habitam entidades como Bará Lodê e Ògún Avagã, divindades que operam com os caminhos tortuosos, liminares e com as energias de disjunção. Além disso, o termo cruzeiro também pode designar pontos ritualísticos demarcados por cruzes votivas — geralmente localizadas em beiras de estrada ou áreas públicas —, onde se assentam oferendas a Exus e a entidades em trânsito. Na *Quimbanda Nàgô*, essa distinção é compreendida, mas ressignificada: o termo Cruzeiro de Rua refere-se a todos os tipos de cruzamentos públicos urbanos, independentemente do ângulo que formem, diferenciando-se do Cruzeiro Mestre, que designa cruzes erguidas em cemitérios e igrejas, associadas diretamente ao Reino dos Cruzeiros e ao culto ancestral das Almas.

pacial-dimensional. Ela marca os quatro quadrantes do espaço e é considerada, *par excellence*, a *encruzilhada masculina*, associada aos Exus. Tal classificação é confirmada não apenas por tradição oral, mas também por sua lógica estrutural e vibratória.

Já a *encruzilhada fechada*, em forma de «T», representa um ponto de ruptura ou desequilíbrio em relação à *encruzilhada aberta*. Ela está ligada ao feminino, ao abismo e ao mistério uterino da Pombagira. Enquanto na encruzilhada em «X» há sempre uma via de fuga, uma direção alternativa, na encruzilhada em «T» o único caminho possível aponta para baixo: para o interior, para o mistério, para o Graal Sagrado do Feminino. É uma porta simbólica para o ventre abissal da Pombagira.

Este Reino não rege apenas as encruzilhadas, mas todos os caminhos: ruas, avenidas, vielas, trilhos, becos, ladeiras, passagens — e também os cruzeiros. Diego de Oxóssi, sacerdote da cultura de *Quimbanda de Cruzeiro e Almas*, afirma: *Se a Encruzilhada é o ponto de partida, o Cruzeiro é, pois, o caminho percorrido*.[21] E complementa:

> [...] tem seu ponto de energia em todos os locais de passagem e cruzamentos, portas, portões, na rua que segue à Encruzilhada e também na Cruz Mestra dos cemitérios e Igrejas [...] recebem suas oferendas no meio da rua ou nos Cruzeiros das Almas, a depender do caminho da entidade.[22]

Apesar de sua valorização do Reino dos Cruzeiros, as próprias palavras de Oxóssi confirmam que há uma distinção entre os Cruzeiros das Almas (como a Cruz Mestra dos cemitérios) e os cruzamentos viários. Os primeiros se relacionam ao Reino dos Cruzeiros, que abordaremos adiante; os segundos integram o domínio do Reino das Encruzilhadas.

Conversas com praticantes do Batuque gaúcho revelam distinções entre *encruzilhadas* e *cruzeiros*: encruzilhadas seriam os cruzamentos de ângulo reto (90° graus), enquanto os cruzeiros seriam cruzamentos de ângulos agudos ou obtusos. Dentro dessa cultura afro-gaúcha, entidades como Ògún Avagã e Bará Lodê se assentam nos Cruzeiros, sendo Avagã o que habita o centro do cruzamento.

Na *Quimbanda Nàgô*, porém, adotamos outra perspectiva: consideramos que encruzilhadas e *cruzeiros de rua* são, essencialmente, variações do mesmo princípio — o da intersecção de caminhos. A diferenciação relevante está na Cruz Mestra dos cemitérios, igrejas e locais de acidente, esses sim pertencentes ao Reino dos Cruzeiros. Os cruzamentos viários ordinários, urbanos ou rurais, são domínios do Reino das Encruzilhadas.

Importa compreender que o Reino das Encruzilhadas não se limita ao seu nome. Ele rege todos os caminhos dos demais Reinos, pois todos eles possuem vias, acessos, passagens. Seja uma viela no subúrbio, uma trilha na mata ou uma ladeira do morro, ali está o domínio das encruzilhadas e, portanto, a jurisdição de seus regentes espirituais.

O Reino é regido por Exu Rei das Sete Encruzilhadas e Pombagira Rainha das Sete Encruzilhadas. Ainda que muitos associem esse governo a Exu Tranca Ruas, é neces-

[21] Diego de Oxóssi. Desvendando Exu – O Guardião dos Caminhos. Arole Cultural, 2018, pp. 88.

[22] Ibidem, pp. 89.

sário distinguir o prestígio de uma entidade de sua posição na hierarquia espiritual. Tranca Ruas é nobre entre os Exus, mas o trono do Reino das Encruzilhadas pertence àquele que carrega seu nome.

As cores predominantes deste Reino são o vermelho e o preto, clássicas da Quimbanda e dos Exus. Algumas entidades também ostentam detalhes em dourado ou prateado, segundo seu grau e natureza espiritual.

Embora seja um Reino de mortos humanos deificados, suas entidades são marcadas por alegria, sagacidade, mobilidade e sociabilidade. Exus e Pombagiras desse Reino costumam ser comunicativos, hábeis no trato humano e rápidos no cumprimento de suas funções.

O Reino dos Cruzeiros

As grandes Cruzes erguidas em cemitérios, pátios de igrejas e topos de colinas são marcas visíveis da presença espiritual que constitui o Reino dos Cruzeiros. Esse costume tem raízes na Roma cristianizada, quando, à medida que o catolicismo se consolidava como religião oficial do império, passou-se a erguer cruzes em locais considerados sagrados — ou perigosos. A cruz cristã, enquanto símbolo de redenção, também passou a ser instrumento de consagração e suposta contenção de forças espirituais que fugiam ao controle eclesiástico.

Foi com esse objetivo — de sacralizar e ao mesmo tempo subjugar — que templos e altares pagãos foram sistematicamente substituídos por igrejas e basílicas. O exemplo mais emblemático dessa política religiosa é o templo do Panteão em Roma. Originalmente dedicado a todos os deuses romanos, o edifício foi convertido no Séc. VII em igreja católica sob o nome de *Santa Maria dei Martiri*. Seus ídolos foram removidos e substituídos por imagens de santos, de Maria, e por cruzes — tornando-se um símbolo do apagamento cultural promovido pelo cristianismo imperial.

A cruz, portanto, adquiriu uma ambiguidade espiritual fundamental: por um lado, ela era emblema de bênção, proteção e consagração; por outro, um selo de repressão e aprisionamento das antigas potências espirituais não cristãs, frequentemente chamadas de *demônios*. Não por acaso, cruzes foram também erguidas em locais de tragédias, chacinas e acidentes fatais — como forma de aplacar ou apaziguar o que quer que ali houvesse sido despertado ou liberado.

Tal como as encruzilhadas, os Cruzeiros são portais. Mas enquanto a encruzilhada opera como um ponto de interseção entre mundos e forças, o Cruzeiro impõe um eixo vertical que conecta alto e baixo, céu e inferno, corpo e espírito. A simbologia da cruz equilátera, comum em cemitérios e colinas, remete a esse ponto de convergência. O Cruzeiro torna-se, então, não apenas um marcador físico, mas um dispositivo espiritual que permite o trânsito de almas, entidades e forças entre os planos vibratórios. Por isso, seus pontos são usados tanto para oferendas quanto para invocações.[23]

É precisamente essa função liminar e axial que aproxima os Cruzeiros das Encruzilhadas — ambas são lugares de trânsito e passagem. Mas os Cruzeiros possuem uma qualidade distinta: eles não apenas possibilitam o trânsito, mas orientam, fixam e delimitam a geografia do sagrado. São pontos de marcação, de fixação de forças, de delimitação entre mundos. Tornam-se, por isso, balizas espirituais fundamentais dentro da estrutura da Quimbanda.

No imaginário tradicional dos *kimbandas*, o Cruzeiro é o verdadeiro portal da Morte — um ponto com dupla direção: entrada e saída. Nele se manifesta o *òrìṣà* Òbàlúwàiyé, senhor dos mortos e do destino das almas. Segundo as crenças da Cabula e das tradições macumbeiras, é nesse ponto de força que ele recolhe as almas dos recém-falecidos e as encaminha ao seu devido destino espiritual. Por isso, os Exus do Reino dos Cruzeiros são guardiões implacáveis dos templos e caminhos da Quimbanda. Quando ultrajados, manifestam-se como

[23] Sobre a interpenetração de planos ou éteres no que concerne o Cruzeiro das Almas, veja Táta Kamuxinzela, Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia (Clube de Autores, 2023).

espíritos de guerra, doença e vingança. Mas quando cultuados com respeito e ciência, são curadores, protetores e guias precisos da morte e da vida.[24]

Alguns podem estranhar o caráter perigoso ou destrutivo desses Exus. Mas basta olhar com atenção para os símbolos que cercam os locais de tragédia em nosso país: onde há morte repentina, acidentes de trânsito, assassinatos, logo surgem pequenas cruzes como memoriais. Essas cruzes, embora pareçam apenas homenagens, são também formas de assinalar e aplacar o campo energético alterado pelo trauma e pela morte. Esse é o campo onde operam os Exus e Pombagiras dos Cruzeiros.

Os regentes desse Reino são Exu Rei dos Sete Cruzeiros e Pombagira Rainha dos Sete Cruzeiros. É importante não os confundir com os regentes dos Sete Cruzeiros da Kalunga, pois estes pertencem a um subdomínio vinculado mais especificamente à necromancia e ao Reino das Almas.

As cores predominantes desse Reino são preto e prata, cinza, e também a combinação de preto com violeta. Esta última é símbolo da transmutação entre os mundos e do trânsito das almas entre diferentes planos espirituais. São cores que evocam luto, transformação e a potência vibratória da morte como passagem.

Os pontos de força desse Reino estão onde cruzes foram erguidas: montanhas, praças, locais de acidentes, pátios de igrejas e cemitérios, inclusive em terreiros e templos religiosos. São locais de manifestação direta de seus espíritos. Contudo, é fundamental distinguir essas grandes cruzes dos chamados *Cruzeiros de Rua*, os quais, como já foi explicado na seção anterior, referem-se a cruzamentos de vias urbanas — estes não integram o Reino dos Cruzeiros no sentido teológico e vibratório aqui tratado.

O Reino dos Cruzeiros, portanto, é o domínio da Morte como eixo espiritual, da fixação de destinos, da recolha e orientação das almas. É ponto de partida e de chegada, de envio e de recebimento. Nele operam os Exus que conhecem o segredo das cruzes e o peso dos destinos humanos traçados na dor, na morte e na transformação sagrada.

O Reino das Almas

O Reino das Almas, em diversas tradições, costuma ser associado a espaços elevados — colinas, montes, cumes de morro — e também lugares de culto fúnebre e meditação sobre a morte. No plano físico, essas elevações marcam, simbolicamente, o limiar entre a Terra e os planos superiores do espírito. Danilo Coppini, em sua obra Quimbanda: O Culto da Chama Vermelha e Preta, afirma que:

> Assim como na *Kalunga Pequena*, é o pequeno morro de terra que encobre as covas. Entretanto, as Almas muitas vezes vagueiam pelo Espaço. O ponto de força é exatamente ao lado da identificação dessa lomba (cruz ou placa).[25]

Na mesma linha, Diego de Oxóssi escreve em Desvendando Exu que:

> O Reino das Almas [...] tem seu ponto de energia em todos os lugares altos, nos montes e colinas onde antigamente se sepultavam os falecidos, nos hospitais, capelas funerárias, igrejas e necrotérios.[26]

Ambos os autores tentam localizar o ponto de força desse Reino como distinto do Reino dos Cemitérios, propondo uma relação entre o formato físico do túmulo (a elevação da terra) e os montes ancestrais.

[24] Òbàlúwàiyé (também conhecido no Brasil como Obaluayê ou Omolu) é um *òrìṣà* do panteão *yorùbá* associado à varíola, às doenças epidêmicas, à cura e à morte. Seu nome pode ser traduzido como *Rei que governa a Terra* (*Oba-lu-aiyé*), e sua função central, tanto na África como nas religiões afro-brasileiras, é a mediação entre os vivos e os mortos. No contexto da *Cabula capixaba* e das macumbas cariocas e paulistas do final do Séc. XIX, Òbàlúwàiyé passou a ser identificado como o recolhedor das almas — aquele que varre os mortos da Terra e os conduz ao plano espiritual. Conforme atestam os estudos de Valdeli Carvalho da Costa (*Cabula e Macumba*, 2009) e o relato etnográfico de Nina Rodrigues, esse *òrìṣà* foi sincretizado com São Lázaro e incorporado a práticas que envolviam a marcação de *cruzeiros* com cruzes de madeira em locais de óbito. Na Quimbanda, essa função psicopômpica é herdada por certos Exus do Reino dos Cruzeiros, que operam como guardiões das passagens entre os mundos e mestres dos caminhos mortuários — figuras que ora amaldiçoam, ora curam, conforme a natureza do pacto firmado com o *kimbanda*.

[25] Via Sestra, 2019, pp. 99.

[26] Arole Cultural, 2018, pp. 95.

No entanto, mesmo nesses esforços de distinção, permanece evidente que estamos tratando de entidades e forças que operam no domínio da morte e da travessia pós-morte — ou seja, em termos mais profundos, ainda dentro da esfera das Kalungas e dos cultos aos mortos.

Dentro dessa perspectiva, compreendemos que o Reino das Almas não apenas se relaciona com os mortos, mas constitui a própria morada das almas em sua pluralidade ontológica: almas sofredoras, almas iluminadas, almas transmutadas, almas perdidas, almas em remição. É por isso que, em nossa tradição, o chamado *Reino dos Cemitérios* que aparece no organograma popular da Quimbanda não é considerado um Reino autônomo, mas sim um subdomínio ou subdivisão interna do mais amplo Reino das Almas. A título de exemplo: um Exu como Sete Catacumbas é comumente identificado como *Exu de Almas*, o que demonstra claramente que sua matriz espiritual está vinculada ao trato com as almas e não com o cemitério como espaço físico isolado. A Kalunga, nesse sentido, é apenas um dos muitos locais em que as Almas operam, não sendo sua totalidade.

Como reforça a sacerdotisa Fernanda Laux em sua obra Kimbanda: Origens e Fundamentos,[27] o Reino das Almas é composto por uma *classe de espíritos que não somente trabalham nos Cemitérios, mas sim, aqueles que estão ligados à morte, ao espírito e ao remoceço*. Isso amplia a compreensão comum do termo almas dentro da Quimbanda. Trata-se aqui de uma realidade espiritual mais ampla do que a visão meramente necropolítica ou de geografia ritual. As Almas são consciências em transição, em processo de julgamento, cura, lembrança ou vingança — e o Reino das Almas é o campo de atuação onde esses dramas se desenrolam.

É necessário deixar claro — sobretudo aos praticantes recém-iniciados ou oriundos de outras vertentes — que se sua tradição não reconhece esse modelo doutrinário, não há necessidade de forçá-lo em

seu culto. O valor e a eficácia de qualquer tradição espiritual residem na coerência e solidez de seus fundamentos. Não se deve adaptar o culto ao gosto do praticante, mas sim adaptar-se à cosmovisão do culto. Quando há incompatibilidade, a escolha mais honesta e sagrada é buscar outro caminho. Este princípio, que chamamos de fidelidade espiritual, é uma das colunas da Quimbanda tradicional.

Dito isso, vale esclarecer que os antigos regentes dos cemitérios — como Exu Rei da *Kalunga Pequena* ou Exu Rei do Cemitério — não *perdem* sua autoridade quando compreendidos dentro do Reino das Almas. A estrutura espiritual é hierárquica e complexa: os Reinos contêm sub-reinos, e estes contêm falanges e linhas de força. Assim como o Reino da Lira abriga o Sub-Reino do Cabaré, onde atuam Exu Cabaré, Exu Rei do Cabaré e Pombagira Rainha do Cabaré, o Reino das Almas abriga os Reinos e Falanges do Cemitério e seus respectivos regentes. Trata-se, portanto, de uma organização orgânica. Dentro dessa estrutura, o governante supremo do Reino das Almas é o Exu Rei das Almas, também chamado de Exu Omulu na vertente da *Quimbanda Mussurumin*. Essa designação remete a uma associação com o *òrìṣà* Òmòlú, visto aqui como patrono das almas, das doenças e das curas

[27] Edição da autora, 2019, 2ª Edição.

espirituais. Na polaridade feminina, quem reina é a Pombagira Rainha das Almas.

As cores que mais se manifestam nesse Reino são o branco, o prata e o roxo, muitas vezes combinadas com as cores axiais da Quimbanda: preto e vermelho. Contudo, a representação cromática mais característica das entidades do Reino das Almas é o binômio preto e branco — cores que simbolizam, respectivamente, o mistério da morte e a luz da transfiguração espiritual. Esses tons não são apenas estéticos, mas possuem função vibracional precisa na manipulação dos éteres que cercam os mortos, os moribundos e os ancestrais.

O Reino das Matas

O Reino das Matas é um dos mais antigos e arquetipicamente densos da Quimbanda. Poucos reinos reúnem tamanha variedade de forças espirituais com tamanha profundidade de mistério e poder. A própria alma do diabolismo brasileiro — tal como se manifesta nas figuras míticas de Anhagá, de Boitatá, de Caipora, de Andirá e de tantas entidades da floresta — pulsa vivamente nas falanges desse domínio. Aqui habitam Exus e Pombagiras cuja forma se confunde com o selvagem, o feral e o encantado. A mata é a morada do horror e do êxtase, do refúgio e da caçada: nela espreitam espíritos cuja função é romper com a civilidade e recordar ao homem sua origem bestial e sagrada.[28]

Neste Reino se reúnem espíritos ancestrais que foram caçadores, guerreiros e protetores das tribos nativas; guardiões de quilombos e de comunidades ribeirinhas; xamãs e pajés com domínio absoluto das folhas, raízes e secreções da terra; feiticeiros negros, *kimbandas* de antigamente, conhecedores dos encantamentos do fogo, da carne, da podridão e da cura. São entidades que carregam o arquétipo do *nganga* — o feiticeiro sagrado no contexto banto, senhor da floresta e de seus mistérios. São eles os que deram origem, dentro da Quimbanda, à figura dos chamados Caboclos *Kimbandas*, que não devem ser confundidos com os caboclos da Umbanda: estes são vorazes, noturnos e silenciosos como onças.

Mestres do saber mineral, vegetal e animal, esses espíritos ensinam através da dor, do silêncio e da astúcia. A mata não é um templo de contemplação passiva, mas um campo de prova: nela o ser humano aprende a lutar por sua sobrevivência e, nesse processo, é forçado a confrontar seu Ego primitivo. Como ensina a própria natureza, só permanece vivo quem compreende que antes de ajudar o outro, deve primeiro consolidar seu próprio ser. O altruísmo sem Ego é inútil. Eis a lição filosófica central desse Reino: antes de amar o mundo, aprenda a amar e fortalecer a si mesmo. Por isso os Exus das Matas são, em sua essência, espíritos de iniciação selvagem e de superação radical.

O mestre Muloji, com pleno acerto, afirma: a mata também é Kalunga, também é cemitério. Nesse Reino, a morte se esconde sob a beleza exuberante da natureza. A mata é santuário e sepultura, templo e ossário. No Congo ancestral — como Muloji detalha em suas exposições — os mortos eram enterrados de forma fetal dentro dos troncos ocos das árvores, selados com cera vegetal ou resina de abelha, a fim de que a árvore passasse a conter o espírito do defunto. Assim, os vegetais sagrados tornavam-se habitados por mortos divinizados.[29] Ainda hoje, há cemitérios indígenas em áreas

[28] Figuras como Anhagá, Boitatá, Caipora e Andirá pertencem ao imaginário demonológico do Brasil colonial, nascido da síntese entre o medo cristão, o encantamento indígena e a experiência africana da floresta como domínio espiritual. *Anhangá* — termo tupi que designa *alma* ou *espírito desencarnado* — era muitas vezes identificado como um demônio das matas, protetor de animais e caçador de caçadores. *Boitatá*, serpente ígnea ou fogo-fátuo que persegue os profanadores da mata, representa a força punitiva da terra contra os que rompem seu equilíbrio. *Caipora* e *Andirá* figuram como guardiões e *tricksters* da floresta: entidades dúbias, tanto benéficas quanto destrutivas, tal como os Exus. Essas figuras não são apenas folclóricas, mas sobrevivem como arquétipos ativos na composição psicoespiritual das entidades do Reino das Matas. No contexto da Quimbanda, elas se atualizam nas falanges de Exus e Pombagiras que encarnam o saber selvagem, a crueldade dos ciclos naturais e a pedagogia do espanto. A mata, assim, torna-se o cenário do sagrado indomado — onde o Diabo veste folhas, fuma cipó e caça com os olhos de um deus antigo.

[29] Muloji. Luvembo: Raízes Perdidas do Fundamento Bantu. Edição do autor, 2023.

de mata virgem, e a própria floresta abriga sepulturas de animais e humanos em decomposição eterna. A mata, assim, é útero e túmulo, berço e abismo: sua Kalunga é viva e pulsante.

Muitos repetem que o comandante deste Reino é o Exu Rei das Matas. No entanto, em nossa tradição, esse título é apenas honorífico. O verdadeiro senhor espiritual do Reino das Matas é aquele Exu que manifesta a *gnōsis* da floresta, que domina os reinos do verde, do lodo e da noite. A posição de rei não é determinada pelo nome de batismo da entidade, mas pelo poder mágico e ontológico que ela manifesta. O mesmo se aplica à polaridade feminina deste domínio: a regente verdadeira é a Pombagira das Matas, e não a Pombagira da Figueira, cuja atuação pertence a um campo mais restrito. Aqui, mais uma vez, recordamos: títulos não garantem coroa espiritual — é a *gnōsis* que determina o trono.

As cores que predominam neste Reino são o preto, o vermelho e o verde — este último, às vezes substituído pelo marrom, em referência à terra, aos troncos e às folhas mortas. Também encontramos combinações como verde e preto, verde e vermelho, e marrom e branco, dependendo da falange ou da manifestação específica. Essas cores não são apenas simbólicas: são fórmulas vibracionais para a manipulação de forças telúricas, vegetais e animais. O verde aqui não é o da esperança, mas o do veneno e da cura — da serpente que desliza entre as raízes e do cipó que enforca.

Os pontos de força deste Reino se encontram principalmente nas matas fechadas, mas também se manifestam em qualquer lugar onde a vegetação pulsa: brejos, cerrados, restingas, campos, bosques, ruínas cobertas de musgo. Qualquer lugar onde a natureza retoma seu domínio é potencialmente território dos Exus das Matas. Ao contrário do que imaginam os que projetam arquétipos de Umbanda sobre a Quimbanda, essas entidades não são mansos caboclos evangelizados. São seres perigosos, guerreiros, imprevisíveis. Mesmo quando assumem feições acolhedoras, não se deve baixar a guarda. Eles são os donos da mata — e a mata não brinca.

O Reino da Lira

Falar do Reino da Lira é falar de um dos Mistérios mais intrincados da Quimbanda. A própria denominação do Reino já aponta para uma pluralidade de sentidos, referências cruzadas e *gnōsis* entrelaçadas que desafiam qualquer tentativa de simplificação. Esse Reino não se reduz ao que se convencionou chamar de *Reino Cigano*; trata-se de um domínio iniciático onde se concentram saberes mágicos de origem oriental, africana e europeia, amalgamados nas armadas da Quimbanda como uma força espiritual de vocação universalista e oracular. Os espíritos da Lira são mestres na adivinhação e na manipulação de símbolos ocultos — exigem de seus adeptos estudo, disciplina e mergulho esotérico, pois seu propósito não é meramente instrumental: a capacidade oracular é um caminho para a *gnōsis*.

Há, nesse nome, *Lira*, ao menos duas referências etimológicas e culturais importantes. A primeira é africana e remete à cidade homônima localizada ao norte de Uganda, na antiga região de influência angolana, que foi em tempos passados um polo comercial vibrante. Lira era um entreposto estratégico, onde se cruzavam rotas de mercadores africanos e asiáticos, gerando um ambiente de intenso trânsito cultural — repleto de mercados, festas, práticas artísticas, formas arcaicas de prostituição e outras expressões do cotidiano urbano. Esse caldeirão de culturas também conheceu conflitos armados e tensões com invasores árabes. Com a diáspora forçada pelo tráfico negreiro, muitos desses povos foram arrancados da região e lançados nas Américas, trazendo consigo memórias e saberes. Assim, o *Reino da Lira* guarda a herança desses espíritos que viveram os dias gloriosos e trágicos daquela Lira africana.

A segunda acepção da palavra Lira provém do vocabulário europeu. No Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, lira

é definida como um *instrumento musical de cordas usado em tempos medievais*, símbolo da arte e da sensibilidade refinada. Mas o sentido místico e simbólico da Lira na Quimbanda transcende qualquer etimologia: trata-se de um arquétipo complexo que atravessa a história da humanidade, encarnando simultaneamente a elevação gnóstica e a decadência dos sentidos. A Lira é, assim, o espelho do desenvolvimento humano, pois todo salto civilizatório — seja no plano do conhecimento, seja no plano dos prazeres — reverbera nesse Reino.

É nesse contexto que o Reino da Lira se apresenta como o lugar privilegiado da manifestação do Maioral Lúcifer. Ao pensarmos no Iluminismo europeu, encontramos o momento histórico em que o espírito humano rompeu com os dogmas da Igreja e inaugurou a era da razão, da ciência e da liberdade de pensamento. Essa mesma chama luciferina — de ruptura, esclarecimento e busca da Verdade — animou o ressurgimento do gnosticismo, doutrina segundo a qual o mundo material foi criado por um Demiurgo imperfeito, e onde a deusa Sophia (Sabedoria) desce ao plano denso em busca do Espírito aprisionado, conduzindo-o à reintegração com o Infinito. Sophia habita todos os mundos — inclusive os mais baixos. Esse é o Mistério da Lira: a presença da Luz nas profundezas do gozo, da arte e da carne.

A Revolução Industrial também marca sua presença nesse Reino. Com ela, os valores sociais passam a orbitar o dinheiro, o comércio e a produção em larga escala. Surgem os bancos, as bolsas de valores, os mecanismos modernos de poder econômico. Nesse ponto, vemos os Exus e Pombagiras do comércio: espíritos que compreendem o fluxo das finanças, as estratégias de acumulação e as regras invisíveis do poder monetário. Eles não apenas movimentam o dinheiro — ensinam como ele funciona e como ele pode escravizar ou libertar o indivíduo.

Mas o Reino da Lira também é o domínio da luxúria, da sedução, do corpo e da arte. A *Belle Époque* francesa é seu emblema mais claro: um período em que os cabarés atingiram seu apogeu como templos do prazer, da opulência e da política velada. Ali se misturavam magnatas, políticos, criminosos e artistas, todos sob o fascínio da música, do álcool e do sexo transacional. As prostitutas, longe de serem meras prestadoras de serviço carnal, eram mestras da sedução e da manipulação psíquica. Eram também sacerdotisas de um culto profano onde o poder se manifestava em termos sensoriais e encantatórios. Assim, no coração da Lira, o prazer é um instrumento de dominação, e o sexo, um rito de fascinação e dissolução do Eu.

É preciso lembrar que a prostituição não nasce com a França moderna. Desde a Antiguidade grega e romana, o culto ao prazer carnal sempre coexistiu com formas de espiritualidade — e foi apenas com a moral judaico-cristã que o sexo se tornou *pecado*. Em muitas culturas, essas mulheres eram vistas como detentoras de segredos e poderes. A Lira, portanto, preserva essa tradição antiga, mas ressignificada na Quimbanda como campo de forças e sabedoria da carne.

E se alguém ainda se pergunta qual a relação entre essa história europeia e nossa realidade afro-americana, a resposta é evidente: fomos colonizados por uma metrópole europeia — Portugal — que transplantou para estas terras não apenas sua burocracia e sua língua, mas também seus vícios, seus modelos de prazer e suas estruturas de poder. A Corte de Dom João VI, ao aportar no Brasil, trouxe consigo as sombras e luzes de uma cultura decadente. A Lira, enquanto Mistério da Quimbanda, resgata esse legado como campo de experiência e transgressão. Nela, sabedoria e ilusão convivem em tensão constante. Aquele que não possui estrutura interna se perde nos prazeres da Lira e esquece sua missão; aquele que domina seu desejo ascende pela via da *gnōsis*, com os olhos abertos no meio da sedução.

Assim, o Reino da Lira configura-se como um território astral sub-lunar densamente povoado por legiões de espíritos

ligados às esferas do dinheiro, da sedução, das artes e dos prazeres. Ali se encontram entidades cuja atuação abrange desde os negócios e os jogos até os cabarés, os circos, os teatros e os prostíbulos. Este é o Reino onde o Ego se manifesta em sua forma mais polida — vaidosa, cínica, encantadora e perigosa. Mas é também o Reino onde se aprende a lidar com as máscaras do mundo e, se possível, transcendê-las.

Os pontos de força da Lira não se limitam a um lugar físico: ela está em toda a vida urbana. No entanto, é mais intensamente sentida em locais como motéis, boates, clubes noturnos, praças movimentadas, teatros, agências bancárias, museus, casas de jogos e bares — espaços onde o humano se entrega ao jogo do desejo, do espetáculo e da ambição. Como dizia Exu Sete da Lira, entidade cultuada por Mãe Cacilda de Assis: *O Carnaval é o altar onde os homens oferecem suas vaidades como oferenda*. E é nesse altar que a Quimbanda reconhece a força sagrada da vaidade como princípio de poder. Danilo Coppini observa com precisão:

> Os Exus e Pombagiras desse Reino são seres espertos e ladinos, aptos e sempre prontos para os golpes de boa sorte. Aqui se manifestam entidades festivas e alegres, que apreciam uma boa conversa e diversão. São portadores de caminhos para as riquezas materiais e satisfações carnais. Podem levantar da miséria os adeptos dando oportunidades de trabalho, retirando pessoas dos vícios e depressões, em contrapartida, obscuramente são seres que «chafurdam» os humanos nos vícios e na luxúria descontrolada. Capazes de iludir e enevoar, levam as pessoas à completa derrota em todos os sentidos. Não sentem piedade em escravizar e manipular os humanos fazendo-os cometer barbáries e sandices, além de corromper todos os pilares morais individuais.[30]

Esse é o retrato fiel dos habitantes da Lira. Muitos médiuns desavisados, ao se deixarem conduzir sem critério por essas forças, acabam arruinados em nome do prazer.

No topo dessa hierarquia estão o Exu Rei da Lira e a Pombagira Maria Padilha, reconhecidos como os regentes máximos deste Reino. O primeiro é considerado o enviado direto do Maioral Lúcifer, e por isso alguns o confundem — de modo impróprio — com o próprio Exu Lúcifer, que é, de fato, um título pertencente a outra Legião.

As cores tradicionais da Lira são o preto, o vermelho e o branco, com possíveis variações que incluem o amarelo e outras combinações bicromáticas entre as tonalidades mencionadas. Tais cores representam os contrastes e tensões internas desse Reino: da luxúria à sabedoria, do gozo à ruína, do ouro à queda.

O Reino das Águas

Chamado também de Reino da *Kalunga Grande*, este domínio espiritual é consagrado à divindade banto *Kalûnga* N'gombê — um deus andrógino que habita as profundezas dos oceanos, regendo os fluxos e as fúrias das águas. Essa divindade apresenta traços de correspondência sincrética com figuras do panteão *yorùbá*, como Olóòkun Àjàṣòrò ou Olóòkun Ṣeniadé, conhecida como a *Senhora do Mar*, também venerada sob o título de *òrìṣà* Olómi — *a deidade que governa as águas*. Se, por vezes, é chamado de Reino da Praia, preferimos aqui o título mais abrangente de Reino das Águas, pois não se trata apenas dos mares, mas de toda a vastidão líquida — doce ou salgada — que cobre o mundo e sustenta a vida. O termo praia evoca principalmente o litoral salgado, enquanto o conceito espiritual de águas abarca igualmente os rios, as lagoas e os lagos sagrados das tradições ancestrais.

Na linguagem popular e religiosa, Kalunga (ou *Calunga*) é sinônimo de cemitério, de lugar de repouso dos mortos. Assim, convencionou-se nomear os cemitérios terrestres como *Kalunga Pequena*, enquanto os oceanos se tornaram a *Kalunga Grande*, cemitério profundo e sem túmulo de tantos corpos desaparecidos no abismo salgado do tempo. A vastidão das águas abriga tanto os que pereceram em naufrágios, guerras e tempestades quanto aqueles que, segundo suas culturas, foram ofertados ritualmen-

[30] Danilo Coppini. Quimbanda: O Culto da Chama Vermelha e Preta. Via Sestra, 2019, pp. 322.

te ao rio, ao lago ou ao mar. Os vikings, por exemplo, colocavam seus mortos em embarcações incendiadas que, ao afundar, sepultavam carne e espírito nas águas — oferendas ao mistério de onde a vida brota e para onde ela retorna. Do mesmo modo, as florestas são chamadas de *Kalunga Verde*: também ali, entre raízes e folhas, repousam ancestrais, guerreiros e xamãs.

Desde os primórdios da humanidade, as águas — mares, rios, nascentes — foram temidas e reverenciadas como moradas de divindades, de monstros e de espíritos errantes. A mitologia universal está repleta de criaturas abissais e aparições encantadas ligadas às águas. Esse temor carrega uma verdade espiritual: no Reino das Águas existem não apenas formas de vida, mas também prisões. Prisões emocionais, mentais e astrais, onde entidades adoecidas ou destrutivas permanecem confinadas. Essas zonas densas do mundo espiritual são guardadas por Exus e Pombagiras do Reino das Águas, que mantêm seladas as comportas do inconsciente coletivo. O plano astral, sendo o plano dos desejos,[31] concretiza aquilo que se imagina: por isso, certas regiões tornam-se labirintos mentais de sofrimento, e os pensamentos desequilibrados ali se cristalizam em verdadeiros infernos. Como ensinam alguns iniciados, o inferno começa aqui — não como um lugar de fogo, mas como um estado interior aprisionado nos próprios fantasmas.[32]

A praia, fronteira viva entre a terra e o mar, é um dos mais poderosos portais de interseção energética. É, por excelência, um ponto de força onde se cruzam os elementos: a água e o sal, o sol e a lua, os ventos, os corais, as areias e os grãos do tempo. O som das ondas, o brilho das marés e a respiração dos mares tornam-se instrumentos mágicos. O sal, ali presente, consagra e purifica. Está longe de ser apenas um recurso de simpatias: ele é substância de separação e renovação, um elemento sagrado com poder real sobre as vibrações. A praia, como as encruzilhadas, é também um limiar: nela se abrem caminhos entre mundos.

Por ser regido pelas fases lunares, o Reino das Águas está diretamente relacionado ao campo emocional. Nele se expressa o poder dos espíritos sobre a psique humana: suas falanges são constituídas por mestres do inconsciente, operadores das camadas profundas do desejo, do medo, da paixão e da loucura. Por isso, as entidades deste Reino são, em sua maioria, invocadas em demandas sentimentais e emocionais. Pombagiras e Exus das Águas sabem como dissolver traumas, romper amarras psíquicas e conduzir a alma por entre os véus do sofrimento em direção à lucidez. Seus médiuns costumam buscar ajuda para casos de abandono, perda, saudade, apego — todas essas dores líquidas que residem no coração e fazem a mente naufragar.

Entre os arquétipos femininos mais recorrentes nesse Reino, encontramos o da mulher que aguarda, com esperança e solidão, o retorno de seu amado perdido no mar. Esse imaginário, muitas vezes romantizado, não corresponde à natureza real dessas Pombagiras. Elas não são entidades frágeis movidas por pena ou saudade. Seu domínio emocional provém do influxo lunar, que lhes confere autoridade sobre os ciclos internos da alma — e não de qualquer moralidade sentimental. A força que possuem não

[31] A identificação do plano astral como o *plano dos desejos* provém do *Ocultismo* moderno, especialmente a partir do teosofismo de Helena P. Blavatsky (1831–1891) e da sistematização esotérica de autores como Charles Leadbeater (1854–1934) e Annie Besant (1847–1933). Na classificação teosofista dos sete planos da existência, o plano astral corresponde ao *kāma-loka* da filosofia hindu-budista — i.e. o domínio das emoções, paixões e desejos não sublimados. Essa concepção foi adotada também por Aleister Crowley (1875–1947), que em Magick in Theory and Practice associa o plano astral ao mundo das imagens, onde os desejos atuam como forças criadoras e distorcidas da realidade. No esoterismo contemporâneo, entende-se que este plano é moldável pela vontade e pela imaginação, servindo tanto como campo de experimentação mágica quanto como espaço de projeção dos desequilíbrios psíquicos.

[32] A noção de que o *inferno* é um estado interior, e não um local objetivo, é recorrente no esoterismo moderno. Autores como Dion Fortune (1890–1946) e Eliphas Levi (1810–1875) já afirmavam que o plano astral é moldado por projeções psíquicas dos desejos e medos humanos, criando zonas de estagnação e dor mental que correspondem aos estados vibratórios de cada indivíduo. Aleister Crowley (1875–1947), em The Vision and the Voice e Liber Aleph, descreve o inferno como *a fixação da consciência em uma ideia falsa* (paráfrase) — ou seja, um aprisionamento voluntário em imagens deformadas do real. Essa visão é partilhada por correntes da teosofia, do hermeticismo moderno e da psicologia esotérica, que compreendem os *labirintos infernais* como formas mentais densas, criadas e habitadas por almas incapazes de transmutar seus próprios fantasmas interiores.

é passiva, mas psíquica: sabem como conduzir o outro à beira do abismo e também como trazê-lo de volta, são tanto curadoras quanto perigosas. Afinal, é também nesse Reino que habita um dos Exus mais temidos quando o assunto é loucura induzida.

O Reino das Águas apresenta dois arquétipos predominantes. Um deles é o do espírito festivo, leve, boêmio e libidinoso — como os marinheiros embriagados em suas orgias de alto-mar, cantando entre goles e risos. O outro é o do guardião antigo e silencioso, dotado da severidade implacável das forças abissais — semelhante ao arquétipo dos deuses marinhos que dominam o silêncio e o peso das profundezas. *Kalûnga* N'gombê, com sua presença andrógina e oceânica, é o símbolo máximo dessa polaridade: um deus que tanto dança quanto silencia; que tanto devora quanto acolhe.

Os regentes astrais deste Reino são conhecidos como Exu Rei da Praia e Pombagira Rainha da Praia — nomes que designam não apenas função, mas trono. Também são chamados de Rei e Rainha da *Kalunga Grande*, e representam o ápice hierárquico dessa falange oceânica. Como em outros Reinos, é fundamental distinguir os títulos simbólicos dos nomes litúrgicos dos espíritos. Aqui, o título aponta para a função dentro da corrente mágica: eles são os senhores da maré espiritual, os que governam os mistérios líquidos da Quimbanda.

As cores que marcam este Reino são profundamente ligadas aos elementos do mar e à noite lunar. O azul — em suas variantes claras e escuras — é onipresente. Ele aparece combinado ao preto, ao vermelho, ao branco e, por vezes, à prata e ao violeta. Essas cores expressam a dualidade entre calma e tempestade, entre êxtase e ruína, entre serenidade e vertigem. Cada tonalidade evoca um aspecto da força que emerge das águas — seja a correnteza que arrasta, seja o espelho que reflete.

Os pontos de força deste Reino estendem-se por toda parte onde há água: rios sagrados, lagoas encantadas, fontes ocultas, cachoeiras cantantes, oceanos vastos, praias desertas ou movimentadas, nascentes silenciosas e até mesmo poços profundos. Cada porção de água é, em si, uma janela para o invisível. As entidades desse Reino não fazem distinção entre o sal e o doce: para elas, toda água é útero e cemitério, origem e dissolução. É por isso que, ao invocarmos os Exus e Pombagiras da *Kalunga Grande*, não estamos apenas lidando com espíritos do mar, mas com as inteligências profundas que dominam o movimento oculto da alma humana.

O Reino das Trevas

Em tempos passados, este domínio espiritual era amplamente conhecido nos cultos de macumba como o *Reino dos Infernos*. O que se segue é uma exposição detalhada desse Reino magnífico — e também polêmico — especialmente em razão dos atuais movimentos de *desdemonização* de Exus e Pombagiras, promovidos tanto pelas Umbandas contemporâneas quanto por alguns setores da própria Quimbanda, especialmente os que seguem a estrutura dos Sete Reinos conforme sistematizada por Osvaldo Omotobàtálá.[33] Dentro desse modelo, as potências e manifestações do que chamamos aqui de Reino das Trevas estariam supostamente divididas entre o Reino da Lira (sob a alcunha de *Povo do Inferno*) e o Reino dos Cemitérios (como *Povo das Trevas e das Mirongas*). No entanto, em nossa tradição específica da *Quimbanda Nàgô*, como já ficou bem estabelecido, o Reino dos Cemitérios é uma designação equivalente ao Reino das Almas — ou seja, dois nomes para a mesma realidade espiritual. Assim, o Reino que encerra o Setenário do Maioral não

[33] Osvaldo Omotobàtálá foi um sacerdote de Quimbanda nascido no Uruguai, cuja obra Reino de Kimbanda (2008), escrita originalmente em espanhol, teve grande influência na sistematização moderna da Quimbanda em sete reinos. Segundo o próprio autor, sua estrutura deriva da tradição das macumbas cariocas e apresenta correspondências planetárias, minerais, vegetais e símbolos rituais associados a cada reino, enfatizando a influência europeia e suas correspondências hermeticistas na codificação do culto. Embora recente, sua sistematização impactou diversas vertentes de Quimbanda, sendo considerada por muitos como referência inicial para a popularização do modelo de reinos em substituição às antigas *linhas de trabalho*. Ver Táta Kamuxinzela, Ganga: a Quimbanda no Renascer da Magia (2023).

é outro senão o temido e incompreendido Reino das Trevas. É crucial desfazer o equívoco que associa trevas à pura malignidade ou destruição: na realidade, o termo indica antes a ausência de luz, de consciência desperta, de *gnōsis*.

Os Exus e Pombagiras que aqui habitam operam nos mais profundos abismos do plano astral[34] e da psique humana. São eles que mergulham nos recantos ainda não iluminados da alma, nos aspectos que o indivíduo não ousa admitir nem a si mesmo — e que, justamente por isso, se tornam os mais poderosos em sua capacidade de estagnação e sofrimento. Por conhecerem com perfeição os mecanismos da mente obscurecida, esses espíritos atuam como cirurgiões das sombras, ajudando outras almas a confrontar o seu próprio Ego e, a partir dessa aceitação, iniciar o processo de ascensão e integração nas falanges do Chefe Império Maioral, o Diabo.

Nas regiões mais densas do reino sub-lunar, onde nenhuma luz natural incide e o fogo parece inexistente, os Exus e Pombagiras das Trevas irradiam de si mesmos um Fogo Interno. São tochas vivas, faróis astrais que iluminam os caminhos de almas desesperadas ou revoltadas, guiando-as rumo à reestruturação. Destas manifestações surgem falanges como Exu do Fogo, Exu Pinga Fogo, Exu Brasa, Exu Labareda, Exu Sete Caldeiras, Pombagira do Fogo, entre outros que aprenderam a ser luz na escuridão. São espíritos que conduzem os que ainda estão presos na estagnação e na ignorância. Eles são, portanto, genuínos Gangas Luciféricos.

É por isso que essas entidades devem ser invocadas e evocadas nos casos mais extremos — quando alguém se encontra profundamente imerso em suas próprias Trevas pessoais, seja no campo mental ou material. São esses Exus e Pombagiras que podem transmutar a sombra em luz, transformando a dor em *gnōsis* e o abismo em portal. Afinal, o *fogo do inferno* não pertence a um lugar: ele é o brilho das Almas Deificadas que ali operam como centelhas negras da Divindade.[35]

Também neste Reino encontram-se os espíritos de grandes bruxos e bruxas que, ao serem queimados vivos pela Inquisição, transcenderam suas mortes e retornaram ao astral como Magos Negros de imenso poder. Essa figura do Mago das Trevas sempre gerou pavor nos cultos de mão direita,[36] acostumados a temer tudo o que não compreendem. Mas se olharmos com clareza, o Exu nada mais é do que esse Mago por excelência. Portanto, é necessário descolar-se das concepções cristãs e kardecistas — como o Umbral — que infectaram a visão popular sobre os planos inferiores do astral sub-lunar.

À luz desse contexto, torna-se inadequado e anacrônico o uso da expressão *Reino do Inferno* para designar esse Reino. O termo remete ao dualismo cristão entre céu e inferno, o que não corresponde à realidade espiritual aqui descrita. Em nossa tradição, a noção de *inferno* aproxima-se do conceito greco-romano de *inferius*, do grego *hades* ou do hebraico *sheol* — todos designando a

[34] Veja Apêndice 2: *O Plano Astral & os Reinos Sublunares*.

[35] A ideia de que o fogo do inferno seja uma emanação da divindade — e não uma punição — encontra paralelo em diversos mitos antigos de deuses-reis do Submundo que, longe de representarem o mal, atuam como soberanos da regeneração, do julgamento espiritual e da iniciação nos mistérios da morte. Osíris, no Egito, é o exemplo mais emblemático: deus que, ao ser desmembrado e ressuscitado por Ísis, torna-se o juiz dos mortos e o núcleo luminoso do Amenti — o *oculto* que garante a ressurreição dos justos. De modo semelhante, *Hades* (Plutão) na mitologia greco-romana não é um demônio, mas o regente do *Hades*: um trono de ordem e destino onde as almas colhem os frutos de suas ações. Na tradição suméria, Erêškigal governa o mundo inferior como contraparte de Inanna, simbolizando as profundezas arquetípicas da existência. Em cada um desses mitos, o *inferno* não é mero suplício, mas um espaço de poder ontológico — a morada dos Deuses que guardam os portais da transformação. O *fogo negro* que brilha nas Trevas é, portanto, símbolo da potência criadora e destruidora da própria Divindade, manifestada sob forma oculta.

[36] A expressão *caminho da mão direita* refere-se, nas tradições esotéricas modernas, às correntes mágicas e religiosas que priorizam a ordem, a moralidade convencional, a pureza ritual e a transcendência dos desejos. É frequentemente associada a estruturas hierárquicas e éticas de tipo solar, voltadas à ascensão da alma por meio da obediência a leis divinas ou cósmicas. Em contraste, o *caminho da mão esquerda* explora o poder através da transgressão ritual, da integração das sombras e da deificação, psicologizada como *individuação*. Os adeptos da mão direita tendem a rejeitar ou demonizar práticas que envolvam magia sexual, necromancia, evocação de espíritos infernais ou manipulação das *trevas* — razão pela qual os Magos Negros e também os Exus são comumente temidos ou incompreendidos por essas correntes. Sobre o *Caminho da Mão Esquerda*, veja Apêndice 1, Nota 1.

morada dos mortos no plano inferior, o *Coração da Terra*, o Sol Regente do Submundo. Este não é um lugar de punição eterna, mas um espaço de repouso, onde o corpo jaz no silêncio, na escuridão, no esquecimento. Portanto, o inferno, tal como o compreendemos, é apenas uma parte do vasto Reino das Trevas — e não o todo.

Ainda assim, a ideia de inferno não se restringe ao túmulo. A própria evolução do conceito, em sua longa trajetória histórica, precisa ser considerada. No hebraico bíblico, *sheol* é descrito pelos sábios do Talmude como o abismo onde todas as almas repousam após a morte. No cristianismo primitivo, *Hades* era ao mesmo tempo nome de um deus e designação de um lugar espiritual. Para os gregos, o mundo dos mortos era dividido entre os Campos Elísios e o Tártaro, sendo este último a prisão dos criminosos e dos deuses derrotados, como Cronos. No universo cananeu, temos o Gehinom — o Vale de Hinom — cuja descrição foi associada a um crematório onde os ímpios seriam purificados ou condenados. Esse caldeirão de mitologias contribuiu diretamente para a construção do inferno cristão.[37]

Foi a partir dessa fusão de imagens e doutrinas que o cristianismo criou sua noção de *inferno* como local de sofrimento eterno. O Tártaro foi reinterpretado como prisão dos anjos caídos; o Gehinom passou a designar o fogo inextinguível; o rio Aqueronte e o barqueiro Caronte da mitologia grega aparecem até hoje em representações cristãs como a pintura do Juízo Final na Capela Sistina. Trata-se, portanto, de um mosaico de terrores míticos — uma arquitetura simbólica construída para incutir medo e submissão.

Em contraste com essa leitura europeia, encontramos no continente americano a descrição maia do mundo dos mortos como um reino subterrâneo, chamado Xibalba. Segundo o Popol Vuh,[38] Xibalba é governado por Hun-Camé e Vucub-Camé — deuses da doença e da morte — e está dividido em várias camadas, culminando num sétimo nível de fogo ardente e sofrimento extremo. A tradução jesuítica de Frei Francisco Ximénez chegou a identificar tais camadas como um tipo de inferno, reafirmando mais uma vez a universalidade do arquétipo do mundo subterrâneo.

Na Quimbanda, o conceito de inferno foi inevitavelmente absorvido e ressignificado como parte das Trevas — não como um local de punição, mas como morada da Chama Negra de Maioral. É nas profundezas ardentes do mundo espiritual que se assentam os Tronos dos Exus e das Pombagiras, reinando não sobre pecadores, mas sobre os aspectos mais secretos do poder espiritual. Aqui, as Trevas são sinônimo de potência não revelada.[39]

Aliás, uma análise cosmológica nos mostra a coerência dessa crença. Sabemos

[37] Veja um resumo introdutório e conciso ao tema, Georges Minois, História do Inferno. Editora Unesp, 2023.

[38] O Popol Vuh, manuscrito sagrado dos povos quiché-maias, preservado graças à transcrição e tradução do frei dominicano Francisco Ximénez (1666-1729) no Séc. XVIII, descreve Xibalba como o mundo subterrâneo, um reino invisível acessado após a morte. Governado por Hun-Camé (*Um Morte*) e Vucub-Camé (*Sete Morte*), Xibalba é retratado como um espaço de provações aterradoras, dividido em diversas *casas* — como a Casa da Escuridão, a Casa do Frio, a Casa dos Facões — cada uma representando aspectos simbólicos do sofrimento, do medo e da iniciação. A última e mais extrema dessas regiões seria um espaço de fogo, dor e purificação, analogamente às concepções infernais de outras culturas. Xibalba não é apenas um lugar de castigo, mas de transformação espiritual, onde os heróis gêmeos do mito maia vencem os senhores da morte por meio da astúcia, morte voluntária e renascimento — uma narrativa que ressoa com os temas iniciáticos de diversas tradições esotéricas.

[39] A *dikènga dia Kôngo*, ou simplesmente *dikenga*, é um dos mais antigos e profundos símbolos da cosmologia banto, particularmente entre os povos bacôngo. Trata-se de um diagrama circular, comumente representado como uma cruz solar dentro de um círculo, cujos quatro pontos cardeais descrevem os ciclos da vida, da morte, da ancestralidade e da reencarnação. Cada quadrante da *dikenga* representa uma fase do sol — *musoni* (nascente/leste), *kalûnga* (meio-dia/sul), *mpêmba* (poente/oeste), e *túkula* (meia-noite/norte) — que se relacionam às fases do ser: nascimento, vida, morte e renascimento. No centro, encontra-se o eixo sagrado, a *kalûnga*, que conecta os mundos visível e invisível. Essa cosmologia circular substitui o dualismo maniqueísta por uma ontologia dinâmica, cíclica, onde luz e trevas não são opostos absolutos, mas fases de um mesmo processo espiritual.

No contexto da *Quimbanda Nàgô*, a *dikenga* não é apenas um diagrama cosmológico: ela é a própria chave operativa da teologia iniciática. A Chama Negra de Maioral, mencionada no texto, corresponde ao ponto axial mais profundo da *dikenga*, o centro oculto do mundo, que se liga à *kalûnga ngombe*, o oceano ancestral e à força vital subterrânea onde Exus e Pombagiras assentam seus tronos. As Trevas, nesse sentido, não são ausência de Deus, mas a potência não manifestada da divindade, o âmago fecundo do mistério, a matriz do poder mágico. Assim, a Quimbanda afirma uma teogonia onde a sombra não nega a luz, mas a prepara — como a noite que antecede o renascimento do sol no horizonte místico da alma.

que abaixo da crosta terrestre não há luz, mas sim calor intenso e magma em estado incandescente — o núcleo do planeta. Este fogo, invisível e subterrâneo, é justamente aquilo que os *yorùbás* chamam de Èṣú, e que nós, na Quimbanda, reconhecemos como a emanação física do Trono de Maioral.

Filosoficamente, as Trevas são universais: tudo neste mundo já foi ou será tocado por elas. No contexto dos Reinos da Quimbanda, existe um ditado que diz: o Reino das Trevas está oculto em todos os outros Reinos. A noite cobre inevitavelmente a terra inteira; a ignorância espiritual é, para o não-iniciado, uma treva ainda mais espessa que a material. Os antigos egípcios já falavam dessa tensão eterna entre luz e sombra — Rá contra Apep — e os próprios símbolos de iniciação são cheios da linguagem das Trevas, não como mal, mas como mistério. Daí porque tantas vezes se associam as figuras de Lúcifer e de Satanás a este Reino.

Diante disso, como poderíamos relegar tamanha profundidade ontológica e esotérica ao Reino da Lira? Sem desmerecer o valor do trabalho de Baba Osvaldo Omotobàtálá, sua proposta errou ao associar as potências do Inferno à frivolidade das vaidades humanas. O Inferno não é libertinagem, mas clausura. É sepultura, não festa. É silêncio, não música. É um cárcere eterno, não um carnaval de máscaras.[40]

A cor predominante neste Reino é o Preto absoluto. Embora outras tonalidades possam aparecer de forma secundária, é sempre o negro que predomina em suas vestimentas, objetos e rituais, pois ele expressa com precisão a essência oculta e abismal deste domínio.

Os soberanos deste Reino são Exu Rei das Trevas e Pombagira Rainha das Trevas — igualmente conhecidos como Exu Rei do Inferno e Pombagira Rainha do Inferno, devido à sobreposição de nomenclaturas que este campo espiritual envolve. Há ainda correntes que afirmam, com respaldo tão antigo quanto o próprio culto, que os verdadeiros regentes seriam Exu Ferrabrás e Pombagira Colondina, o que demonstra a diversidade doutrinária legítima dentro da Tradição.

O Reino do Oriente

Desde os tempos antigos, é impossível manter contato com a sabedoria oriunda do Oriente sem perceber o abismo de distinção que separa não apenas estilos de vida, mas formas inteiras de pensar, compreender e agir. Essa alteridade — tão radical quanto sedutora — foi incorporada à *Quimbanda Nàgô* por meio das trocas culturais e espirituais que historicamente atravessaram os caminhos da terra sob a regência dos Senhores das Encruzilhadas e das Águas. Pois é justamente através dos oceanos, rios e lagos — fontes primordiais de isolamento e, ao mesmo tempo, de conexão entre civilizações — que esses fluxos se deram. O Oriente, como símbolo, designa o Leste, a terra do nascer do Sol, o lugar de onde irrompe a luz do mundo. Desde os mais antigos relatos de viajantes, ocultistas e astrônomos, é o Oriente que aparece como a morada dos mistérios — o berço de saberes ancestrais que ultrapassam os limites do senso comum ocidental. É, como ensinavam os estudiosos das rotas do comércio e da magia, *a terra onde o Sol nasce primeiro*.

Entretanto, é necessário desfazer o reducionismo moderno que confina o concei-

[40] A crítica aqui apresentada tem fundamento na distinção entre o simbólico e o alegórico no uso dos Reinos dentro da cosmologia da Quimbanda. Do ponto de vista filosófico, o Inferno — entendido como Reino das Trevas — representa uma ontologia do limite, uma zona de clausura arquetípica onde o ser é forçado a confrontar a si mesmo na ausência da alteridade luminosa. Ao contrário da concepção leve, histriônica ou dionisíaca do Reino da Lira — associado às expressões da vaidade, da sedução e da teatralidade — o Reino das Trevas (Inferno) é um campo de silêncio ontológico, onde a identidade é dissolvida, não celebrada. Tal concepção se aproxima mais da ideia heideggeriana de *angústia ontológica* do que do hedonismo apolíneo: é a experiência da ausência de chão, do desvelamento do Ser através da morte, e não da exaltação do Ego estético.
Além disso, do ponto de vista esotérico, esse equívoco remonta a uma má leitura simbólica: o Reino das Trevas não é o espelho sombrio das vaidades da carne, mas a matriz profunda onde o espírito encontra o seu ponto zero — a noite alquímica, o *nigredo* dos processos de iniciação. Ao reduzi-lo à frivolidade, perde-se sua dimensão iniciática essencial, que é a de ser portal e purgatório da *gnōsis*. Nesse sentido, a crítica à proposta de Osvaldo Omotobàtálá não busca negar sua contribuição ritualística, mas reposicionar a simbologia infernal no lugar filosófico que lhe é próprio: o da interioridade radical e do mistério.

to de Oriente ao continente asiático sob os moldes da cartografia europeia. Para nós, que cultivamos uma cosmovisão fundada na teia atlântica, o Oriente abarca tudo o que se encontra além do Oceano — não apenas os povos da Ásia, mas também todos os que não tomaram parte direta na formação colonial imediata do Brasil. Em outras palavras, ainda que os ibéricos, os povos fons, os *nàgôs* e os bantos tenham cruzado o mesmo Atlântico e estejam entrelaçados à matriz de nossa ancestralidade, não pertencem a esse conceito de orientalidade no contexto esotérico da Quimbanda. O Povo do Oriente, tal como preservado na Macumba carioca, na *Quimbanda Nàgô* e em parte da Umbanda Omolokô e Popular, designa justamente os espíritos de culturas estrangeiras, exógenas à nossa formação mítica primária. O Oriente, portanto, é a alteridade radical — o Outro que ilumina com saberes não assimilados, o que fala a partir de um lugar de diferença.

As potências deste Reino ultrapassam os limites da razão instrumental: não apenas regem a busca por sabedoria, o estudo e a transcendência do pensamento, mas também se projetam sobre territórios geralmente atribuídos ao Reino da Lira — como as trocas comerciais, os fluxos culturais e a liberdade dos encontros humanos. Por excelência, este é o Reino onde o amor se manifesta em sua forma mais livre, honesta e sincera — não como mero desejo carnal, mas como laço profundo entre espíritos errantes. O Povo Cigano, por exemplo, atua com forte presença tanto neste Reino quanto em todos os outros, inclusive nas Almas e nas Trevas — apesar de haver quem, por ignorância doutrinária, insista que ali não poderiam estar. De fato, os Ciganos são espíritos de tal liberdade que atravessam as nove *casas* da Quimbanda com naturalidade. Mas o Reino do Oriente não se restringe a eles: ele expressa a pureza do sentimento desinteressado, a transparência das intenções, a unicidade do gesto livre — uma pureza que não é castidade, mas autenticidade vibratória.

As cores que ressoam com este Reino são o verde, o branco, o rosa e o lilás. Mas, sendo o Oriente um domínio da multiplicidade e da liberdade espiritual, também se admitem combinações multicoloridas em fios de contas, que expressam a pluralidade de povos, tradições e experiências. A heterogeneidade cromática aqui não é desordem, mas sinfonia; não é desvio, mas afirmação de uma espiritualidade sem fronteiras. Embora muitas vezes confundido com um Reino exclusivamente Cigano, é importante frisar: o Reino do Oriente abriga também outras culturas e falanges — não apenas as clãs ciganas, mas quaisquer povos espirituais que não participam diretamente da formação ancestral afro-brasileira. Ele é, por definição, o Reino da diferença.

Os regentes deste Reino são Exu Rei do Oriente e Pombagira Rainha do Oriente — embora alguns antigos feiticeiros os identifiquem com Exu Estrela Dalva e Pombagira Estrela Dalva. Em nossa tradição, porém, conservamos os nomes primordiais de seus títulos régios. Mesmo que muitos dos comandantes de falanges orientais tenham origens ciganas, o Reino do Oriente como um todo é um campo vasto e transcultural. Ele acolhe todos os povos espirituais

estrangeiros — aqueles que se alinham à Quimbanda não por sangue ancestral, mas por afinidade mágica e por mistério.

O Reino dos Africanos

Este Reino é o último a ser revelado no ciclo iniciático, pois expressa não um princípio, mas uma culminância — a culminância da sabedoria ancestral africana, especialmente aquela transmitida pela cultura banto. Trata-se de uma dimensão espiritual que sintetiza a capacidade desses povos de absorver, metabolizar e ritualizar todo conhecimento que lhes é apresentado, em consonância com o *àṣẹ*, o *moyo*, a força vital que anima todas as coisas. Esse Reino, portanto, representa o ponto de equilíbrio entre os contrários, o momento em que o espírito torna-se capaz de integrar as múltiplas potências do Cosmos em si mesmo, ascendendo ao papel de regente da Criação — como ensina o mito bíblico da outorga de domínio cósmico a Adão e Eva pelos Elohim. Aqui, a Quimbanda reconhece a autoridade espiritual do homem de poder, do *nganga*, daquele que sabe manipular o visível e o invisível, porque já não vê separação entre eles.

Trata-se também da instância mística que resgata os tempos primordiais da humanidade, quando homens e animais, deuses e ancestrais ainda caminhavam juntos, sem véus ou divisões entre os planos. Nessa era arquetípica, o contato com os espíritos era direto: aprendia-se com eles a ciência das plantas, a linguagem dos astros, a alquimia dos minerais e os ritmos do próprio corpo. Por isso, este Reino abriga os espíritos que, no imaginário popular e no saber iniciático, são conhecidos como pertencentes à *Linha de Ganga* ou de *Nganga* — a linha de trabalho dos antigos feiticeiros, curandeiros, xamãs e sacerdotes africanos. Aqui encontramos os *ndokes*, *mulojis* e *kimbandas* banto; os *bokônos* e *vodunôs* fon; os *olorìṣàs*, *iyálòdès*, *ajés*, *osòs* e *awós yorùbás*; os *marabus* e *mangindas* malês; os *mussurumins* muçulmanos; e também os *ngangas* e *nenguas* formados já em solo brasileiro, portadores da sabedoria que resistiu nas senzalas, que floresceu nos quilombos, e que permanece viva nos terreiros de mata fechada. Por isso, este Reino é visceralmente ligado às florestas, às folhas e ao segredo verde do mundo.

Este é, pois, o Reino da magia africana por excelência — não apenas como técnica, mas como matriz espiritual, como modo de existir. É nele que se resguardam os saberes que mantêm a *Quimbanda Nàgô* como herdeira legítima da Macumba carioca e das práticas rituais dos antigos Tátas e *Ngangas* do Brasil. O seu regente é o Exu Gererê, patrono de nossa vertente, senhor das encruzilhadas entre todos os Reinos, especialmente das Almas, a quem cabe o arrebate dos feiticeiros defuntos até os dias de hoje. Sua consorte é a Pombagira Colondina, que representa a potência feminina da feitiçaria africana em sua forma sensual, orgíaca, curadora e letal. Exu Gererê é também conhecido como Exu Rei de Ganga, título que o consagra como general maior da *Quimbanda Nàgô* e senhor da ancestralidade encarnada. Por ser um espírito de origem arcaica e profunda, muitos o confundem com um Preto Velho *Kimbanda*. Contudo, ainda que todo espírito que opera na banda seja considerado Exu, seu arquétipo não corresponde ao de um *quizombeiro* propriamente dito: ele é um *nganga*, um senhor de fundamento, não um catequista espiritual.

As cores deste Reino refletem sua multiplicidade, variando entre combinações tríplices como verde, vermelho e preto; ou marrom, preto e branco. Nessas cores se entrelaçam os elementos da floresta, da terra, do sangue e da ancestralidade. É neste Reino que se encontram, em sua maior parte, os Caboclos *Kimbandas* e os Pretos Velhos *Kimbandas* — também chamados, com justeza, de Pretos Velhos Kizombeiros. As falanges deste Reino guardam profunda afinidade com as linhagens de pretos velhos presentes nos cultos afro-brasileiros, sendo expressão viva da memória ancestral africana e da força telúrica que sustenta o

culto. Aqui, o passado não é recordação: é presença, fundamento, raiz.

Os Sub-Reinos e seus Regentes

Cada um dos Nove Reinos da *Quimbanda Nàgô* se desdobra em uma pluralidade de falanges, linhagens e manifestações espirituais, conhecidas em nossa tradição como *Sub-Reinos*. Esses Sub-Reinos, ou Legiões, podem ser comparados às províncias de um império espiritual, expressando a diversidade interna e a complexidade dinâmica de cada Reino. Tal como os impérios históricos possuíam múltiplas jurisdições subordinadas ao trono central, assim também operam as Legiões sob a regência de seus Exus e Pombagiras. Trata-se de uma organização fluida e expansiva: as Legiões não são fixas nem eternamente cristalizadas, mas podem surgir, se transmutar ou mesmo desaparecer de acordo com a evolução do plano astral e das necessidades espirituais do mundo. Em cada época, novas expressões se revelam, conforme a humanidade, a Terra e o próprio cosmo se transformam.

Cada uma dessas Legiões é governada por um espírito específico, que atua como guardião, orientador e comandante das forças espirituais que ali operam. Chamamos tais espíritos de *Generais de Legião* ou, simplesmente, de *Exus Generais*. Eles são os pilares de sustentação energética e simbólica de seus Povos, expressando funções e mistérios específicos dentro da estrutura do Reino. Esses Generais não são apenas líderes: são centros vivos de emanação de poder, guardiões de arquétipos e fundamentos que estruturam a experiência da Quimbanda em sua dimensão prática, mágica, ontológica e iniciática.

A seguir, apresentamos a organização das Legiões por Reino, com seus respectivos Generais:

Reino das Encruzilhadas:

- ***Legião da Encruzilhada da Rua:*** chefiado pelo Exu Tranca Ruas das Encruzilhadas.
- ***Legião da Encruzilhada da Lira:*** chefiado pelo Exu Sete Encruzilhadas.
- ***Legião da Encruzilhada do Cemitério:*** chefiado pelo Exu Veludo.
- ***Legião da Encruzilhada das Matas:*** chefiado pelo Exu Tiriri das Matas.
- ***Legião da Encruzilhada das Praças:*** chefiado pelo Exu Sete Gargalhadas.
- ***Legião da Encruzilhada dos Trilhos:*** chefiado pelo Exu Marabô.
- ***Legião da Encruzilhadas das Lombas:*** chefiado pelo Exu Sete Capas.
- ***Legião da Encruzilhada das Águas:*** chefiado pelo Exu da Barra.
- ***Legião da Encruzilhada das Estradas:*** chefiado pelo Exu Sete Estradas.

Reino dos Cruzeiros:

- ***Legião do Cruzeiro das Almas:*** chefiado pelo Exu Sete Cruzes.
- ***Legião do Cruzeiro da Rua:*** chefiado pelo Exu Tranca Tudo.
- ***Legião do Cruzeiro da Mata:*** chefiado pelo Exu Figueira.
- ***Legião do Cruzeiro do Cemitério:*** chefiado pelo Exu Tranca Rua das Almas.
- ***Legião do Cruzeiro do Espaço:*** chefiado pelo Exu Sete Portas.
- ***Legião do Cruzeiro da Praia:*** chefiado pelo Exu Kalunga.
- ***Legião do Cruzeiro da Lira:*** chefiado pelo Exu Sete Cruzeiros.
- ***Legião do Cruzeiro das Trevas:*** chefiado pelo Exu Meia Noite.
- ***Legião do Cruzeiro da Lomba:*** chefiado pelo Exu Kaminaloá.

Reino das Almas:

- ***Legião das Almas:*** chefiado pelo Exu Sete Almas.
- ***Legião das Lombas:*** chefiado pelo Exu Corcunda.
- ***Legião das Catacumbas:*** chefiado pelo Exu Sete Catacumbas.
- ***Legião dos Crematórios:*** chefiado pelo Exu Boca de Fogo.

- ***Legião dos Cemitérios:*** chefiado pelo Exu Tata Caveira.
- ***Legião dos Templos:*** chefiado pelo Exu Sete Capelas.
- ***Legião das Kalungas:*** chefiado pelo Exu Kalunga.
- ***Legião dos Hospitais:*** chefiado pelo Exu Curador.
- ***Legião dos Caveiras:*** chefiado pelo Exu Tata Caveira.

Reino das Matas:

- ***Legião das Árvores:*** chefiado pelo Exu Mangueira.
- ***Legião dos Animais:*** chefiado pelo Exu Morcego.
- ***Legião das Minas:*** chefiado pelo Exu Sete Pedras.
- ***Legião das Folhas:*** chefiado pelo Exu Sete Folhas.
- ***Legião dos Campos:*** chefiado pelo Exu Campinas.
- ***Legião dos Raízes:*** chefiado pelo Exu Arranca Toco.
- ***Legião das Flores:*** chefiado pelo Exu do Cheiro.
- ***Legião das Matas Costeiras:*** chefiado pelo Exu das Matas.
- ***Legião das Serranias:*** chefiado pelo Exu Serra Negra.

Reino da Lira:

- ***Legião do Cabaré:*** chefiado pelo Exu Rei do Cabaré.
- ***Legião do Comércio:*** chefiado pelo Exu Chama Dinheiro.
- ***Legião do Luar:*** chefiado pelo Exu Lua Negra.
- ***Legião da Lixeira:*** chefiado pelo Exu Mulambo.
- ***Legião da Lira:*** chefiado pelo Exu das Sete Liras.
- ***Legião da Malandragem:*** chefiado pelo Exu Zé Pelintra.
- ***Legião do Oriente:*** chefiado pelo Exu Rei do Oriente.
- ***Legião do Ouro:*** chefiado pelo Exu do Ouro.
- ***Legião das Armas:*** chefiado pelo Exu Sete Facadas.

Reino das Águas:

- ***Legião das Cachoeiras:*** chefiado por Exu Sete Cachoeiras.
- ***Legião dos Rios:*** chefiado por Exu dos Rios.
- ***Legião das Marés:*** chefiado por Exu Maré.
- ***Legião dos Marinheiros:*** chefiado por Exu Marinheiro.
- ***Legião do Lodo:*** chefiado por Exu do Lodo.
- ***Legião dos Ventos:*** chefiado por Exu Sete Ventanias.
- ***Legião das Ondas:*** chefiado por Exu Sete Ondas.
- ***Legião dos Profundezas:*** chefiados por Exu Sete Profundezas.
- ***Legião dos Lagos:*** chefiado por Exu Nanguê.

Reino das Trevas:

- ***Legião das Sombras:*** chefiado por Exu Sete Sombras.
- ***Legião dos Venenos:*** chefiado por Exu Sete Venenos.
- ***Legião dos Abismos:*** chefiado por Exu Rei do Abismo.
- ***Legião dos Infernos:*** chefiado por Exu Sete Infernos.
- ***Legião das Caldeiras:*** chefiado por Exu Sete Caldeiras.
- ***Legião da Terrores:*** chefiado por Exu Pantera Negra.
- ***Legião das Mirongas:*** chefiado por Exu Capa Preta.
- ***Legião das Trevas:*** chefiado por Exu Sete Trevas.
- ***Legião das Mortes:*** chefiado por Exu Lorde da Morte.

Reino do Oriente:

- ***Legião dos Ciganos:*** chefiado por Exu Cigano.
- ***Legião dos Ameríndios:*** chefiado por Exu Cobra Coral.
- ***Legião dos Indianos:*** chefiado por Exu do Oriente.

- ***Legião do Oriente Próximo:*** chefiado por Exu Nove Luzes.
- ***Legião do Extremo Oriente:*** chefiado por Exu Estrela Dalva.
- ***Legião dos Egípcios:*** chefiado por Exu Cigano do Deserto.
- ***Legião dos Europeus:*** chefiado por Exu Cigano Wladimir.
- ***Legião do Norte:*** chefiado por Exu Sete Estrelas.
- ***Legião das Ilhas:*** chefiado por Exu do Coco.

Reino dos Africanos:

- ***Legião dos Ngangas:*** chefiado por Exu Gererê Rei de Ganga.
- ***Legião dos Guerreiros:*** chefiado por Exu Guerreiro.
- ***Legião de Angola:*** chefiado por Exu Angola.
- ***Legião do Congo:*** chefiado por Rei Congo.
- ***Legião de Nàgô:*** chefiado por Exu Bará.
- ***Legião do Dahomé:*** chefiado por Exu Kolobô.
- ***Legião dos Cativeiros:*** chefiado por Exu Sete Pembas.
- ***Legiao dos Quilombos:*** chefiado por Exu Apavenã.
- ***Legião dos Mandingas:*** chefiado por Exu Malê.

Conforme podemos observar, a *Quimbanda Nàgô* não adota o modelo simplificado e cristalizado de sete falanges por Reino, como sustentam algumas correntes popularizadas. Em vez disso, a estruturação que apresentamos reconhece nove Legiões principais para cada um dos nove Reinos — formando, assim, um sistema coerente com a cosmologia do número Nove. Aqueles que compreendem a linguagem numerológica e suas correspondências esotéricas sabem que não se trata de arbitrariedade: a lógica da *Quimbanda Nàgô* opera a partir do número 9 como cifra de complexidade, potência e realização.

Ao multiplicar os Nove Reinos pelas Nove Legiões que compõem cada um, alcançamos o total de *Oitenta e Um Sub-Reinos* (9 × 9 = 81). Este número não é apenas quantitativo, mas simbólico: o 81 expressa a *Perfeição Dupla* — pois, somando seus dígitos (8 + 1), retornamos ao número 9, o qual, entre os povos bantos, representa a maturidade espiritual, o poder da ancestralidade, o mistério dos *égún* e o domínio dos Mortos. Tal simbologia ecoa diretamente o Odu *Òsá Méjì*, que no Candomblé brasileiro está intimamente associado às forças dos espíritos ancestrais e aos segredos da morte.

É necessário destacar que essa estrutura de 81 Sub-Reinos, embora organizada para facilitar o entendimento e o culto, não deve ser confundida com um modelo fechado ou dogmático. A Quimbanda, seguindo o arquétipo de Èṣú, é uma religião em espiral — seu símbolo fundamental é o *Okòtó*, a concha em forma de espiral que gira do ponto ao infinito. Assim, os Reinos e Sub-Reinos são infinitamente manifestáveis: novas Legiões podem surgir, outras podem se ocultar. A organização apresentada aqui corresponde ao sistema da *Quimbanda Nàgô*, calcado em anos de observação ritual, experiência mágica e estudo dos campos vibracionais que definem cada Reino. Não pretende esgotar o Mistério, mas fornecer uma chave de leitura estruturada e eficaz para a vivência ritual e iniciática dos que trilham este Caminho.

Portanto, ainda que cada Exu ou Pombagira tenha características e funções particulares, pertencendo a uma Legião específica, eles participam de um mesmo campo vibracional coletivo que define sua natureza e atuação. A fidelidade a essa estrutura não é aprisionamento, mas ferramenta de conhecimento: ela nos permite compreender, cultuar e servir melhor os espíritos que operam nos múltiplos Reinos de Maioral. Assim, o que apresentamos não é um mapa definitivo, mas uma cosmografia viva da Quimbanda, capaz de expandir-se em cada sopro do fogo, em cada cruzamento, em cada batida do tambor.

Táta Nganga Kimbanda Kilumbu

A Corporificação de um Espírito no Mundo Material:
Telestikē & Cabalá Crioula
da Série Teurgia & Cabalá Crioula

> A estátua é produzida pelos próprios deuses, atuando através dos «artífices hábeis que conhecem os segredos» (*ummani le'ūti mūdē pirišti*). Esse ato de verdadeira teogonia pertence ao domínio da «teurgia» em seu sentido etimológico e metafísico. De fato, a estátua não é simplesmente fabricada, mas «ritualmente nascida» (*ke-niš imma-al-duma*), em um processo que repete microcosmicamente todas as fases da cosmogonia. Os materiais utilizados na estátua já são considerados divinos; por isso, o trabalho de moldagem (que consiste em revelar seu *eîdos* no plano da existência material) feito pelos artífices — que desempenham eles mesmos o papel dos deuses — é um processo de assimilação da imagem ao arquétipo, pela descida ritualizada da Forma.[1]

A citação de Algis Uždavinys (1962-2010)[2] que abre este ensaio oferece uma chave crucial para a tese central de meu novo livro:[3] as técnicas de magia e feitiçaria são universais, atravessando culturas, religiões e cosmogonias com funções operativas análogas. A descrição do nascimento sacramental das estátuas telésticas no mundo mesopotâmico e egípcio — nas quais a imagem não é apenas fabricada, mas ritualmente *nascida*, como extensão material da própria cosmogonia — *ilus*tra de modo exemplar o princípio teúrgico de manifestação do divino na matéria. Esse princípio, conforme argumento ao longo do livro, não se restringe à teurgia filosófico-ritual do platonismo tardio, mas estrutura também os fundamentos da feitiçaria — universal-ancestral — afro-diaspórica, especialmente da Quimbanda. O feitio de um *assentamento teléstico* — ou uma imagem animada de Exu, i.e. um fetiche de poder que chamamos de *aluvaiá*[4] — é, ontologicamente, uma reprodução do mesmo modelo operante que rege os ritos de animação de estátuas no platonismo teúrgico e her-

[1] Algis Uždavinys. Philosophy as A Rite of Rebirth: from Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometheus Trust, 2008, pp. 229.

[2] Algis Uždavinys foi um filósofo, tradutor e historiador das religiões lituano, amplamente reconhecido por seu trabalho interdisciplinar nas áreas de filosofia antiga, hermetismo, platonismo teúrgico e tradições esotéricas comparadas. Doutor em Filosofia pela Universidade de Vilnius, lecionou na mesma instituição e em outras universidades europeias, destacando-se por sua habilidade em transitar entre a filosofia grega clássica, o Egito Antigo e a metafísica islâmica. Foi membro ativo do *Temenos Academy* e colaborador de editoras especializadas como a Sophia Perennis e a World Wisdom, contribuindo para o renascimento do estudo tradicional das religiões sob uma perspectiva simbólica e sapiencial. Suas obras — como Philosophy as a Rite of Rebirth e The Golden Chain — são referências obrigatórias nos estudos de teurgia, cosmologia platônica e *philosophya perenis*.

[3] *Kalunga*: Teurgia & Cabalá Crioula (*em desenvolvimento*).

[4] *Aluvaiá* (*Luvayá*) é um termo oriundo das línguas banto, especialmente do kimbundu falado entre os povos do antigo Reino do Congo, onde designa um tipo de espírito ou força espiritual (*nkisi*) ligada às encruzilhadas, à abertura de caminhos e à mediação entre mundos. Com o processo de crioulização religioso nas Américas, o termo foi amplamente associado ao culto de Exu no Brasil, embora essa associação nem sempre respeite os sentidos rituais originais do vocábulo. No contexto teológico e técnico da Quimbanda, *aluvaiá* designa uma *estátua animada* — uma imagem ritualmente preparada para tornar-se um corpo receptivo à presença de um espírito Ganga, seja ele Exu ou Pombagira. Diferentemente de um assentamento (que é um conjunto complexo de elementos naturais e votivos), o *aluvaiá* é uma imagem individual consagrada, um corpo de matéria moldada onde se fixa a presença do espírito por meio de processos telésticos específicos. Em sua função, corresponde exatamente às imagens animadas do Mundo Antigo — como as estátuas teúrgicas do Egito e da Mesopotâmia, servindo como ponto permanente de manifestação da Forma espiritual no mundo material.

metismo alexandrino: a convocação da Forma celeste[5] ao corpo material preparado. O que Uždavinys denomina de *descida ritual da Forma*, os *táta-ngangas* da Quimbanda compreendem como a *fundamentação do corpo de Exu, a corporificação de sua linha arquetípica de trabalho*[6] — um corpo que, embora confeccionado por mãos humanas, é concebido como nascido no plano metafísico por intermédio da agência do Chefe Império Maioral. O que está em jogo aqui é a ontologia prática da presença de um espírito Ganga na vida do *kimbanda*: uma tecnologia sacramental que encarna, no mundo sensível, a potência de uma força espiritual invisível — i.e. uma verdadeira teogonia operativa. Embora diversos autores da Antiguidade a Modernidade tenham tentado separar arbitrariamente o campo da *goēteia* (magia) daquele da *theourgia* (obra divina sacramental), reivindicando a teurgia como privilégio exclusivo de certas formas de misticismo filosófico ou monoteísta, a verdade é que as operações descritas por Uždavinys em seus livros — e efetivamente praticadas nas culturas afro-diaspóricas — demonstram que há processos genuinamente teúrgicos também no interior da feitiçaria, especialmente na goécia crioula da Quimbanda. A *goēteia*, nesse sentido, não é oposição à *theourgia*, mas sua forma ancestral e prática: uma liturgia mágica baseada na presença real do espírito, no poder performativo de seu nome secreto e na materialização eficaz do seu mistério.[7]

O ocultista britânico Jake Stratton-Kent (1959–2023) dedicou sua obra à recuperação das raízes operativas da magia ocidental, especialmente da *goēteia* greco-romana. Em sua monumental Encyclopaedia Goetica, composta por The True Grimoire, Geosophia e The Testament of Cyprian the Mage (Scarlet Imprint, 2011-2024), Stratton-Kent denunciou a cisão mo-

[5] No platonismo teúrgico, o termo Forma celeste refere-se ao *parádeigma*, ou arquétipo da divindade, situado no plano das Formas (em grego, *eidē* ou *ideai*) — um domínio inteligível, supracósmico, onde residem os modelos eternos e imutáveis de tudo o que existe. Esse plano, também chamado de *mundo das Ideias*, é concebido como a realidade verdadeira e primeira, da qual o mundo sensível participa de maneira derivada e imperfeita. Cada deus, alma ou ente possui ali uma Forma perfeita que expressa sua essência, sua verdade ontológica e sua função cósmica.
No contexto da teurgia, especialmente em Jâmblico, essas Formas não são apenas objetos de contemplação filosófica, como em Platão, mas potências reais que podem ser invocadas e fixadas ritualmente em suportes materiais — como estátuas, pedras, metais ou fetiches. O processo pelo qual a Forma celeste é atraída ao mundo da geração, e corporificada em um receptáculo preparado segundo regras sagradas, é o cerne da prática teléstica. Trata-se de uma verdadeira *epipháneia*, uma aparição operativa do divino no sensível, onde a imagem animada torna-se morada viva da divindade, não como representação simbólica, mas como presença ontológica efetiva.

[6] A expressão *linha arquetípica de trabalho* refere-se, no contexto da Quimbanda e das religiões afro-brasileiras, às chamadas *linhas de trabalho* — categorias espirituais organizadas em torno de atributos simbólicos, éticos e cosmológicos que orientam o modo de ação dos espíritos no culto. Tal estrutura nasceu no contexto das antigas Macumbas cariocas e paulistas entre os Sécs. XIX e XX, onde os espíritos de pretos-velhos, caboclos, marinheiros, boiadeiros e exus começaram a ser organizados em *linhas de trabalho*, correspondendo a modos de atuação e campos de força específicos (como encruzilhadas, cemitérios, matas, pedreiras, etc.). Na *Quimbanda Nàgô*, essas linhas são concebidas como modelos arquetípicos — e não apenas categorias classificatórias — que integram o espírito particular ao seu campo de potência metafísica, conferindo-lhe uma identidade ontológica precisa e uma função mágica específica.

[7] Nos círculos tradicionalistas, sobretudo entre autores vinculados ao chamado *perenialismo* no contexto do *esoterismo ocidental,* consolidou-se a crítica segundo a qual a *goēteia* — entendida como magia operativa voltada à manipulação das forças invisíveis da natureza — constituiria uma prática *contra-iniciática*, por se afastar do eixo axial do ordenamento do Cosmos. Essa crítica é particularmente visível na obra de René Guénon (1886–1951), que frequentemente opõe a iniciação verdadeira — ou seja, aquela que se dá no seio das grandes religiões tradicionais — à feitiçaria e aos cultos mágicos locais, os quais seriam, segundo ele, resquícios degradados de formas iniciáticas perdidas, ou mesmo desvios luciferianos modernos. Essa leitura tem sido reproduzida acriticamente por muitos estudiosos, inclusive no campo da história das religiões e do *esoterismo ocidental*, gerando uma dicotomia forçada entre *theourgia* (teurgia sacramental) e *goēteia* (magia popular).
Contudo, essa oposição é desconstruída por autores como Henrik Bogdan (em Western Esotericism and Rituals of Initiation, 2007) e Wouter J. Hanegraaff (em Esotericism and the Academy, 2012), que demonstram como o *esoterismo ocidental* sempre foi uma zona de trânsito entre formas populares e eruditas, entre *gnōsis*, mística e práticas mágicas. A *goēteia*, nesses estudos, deixa de ser vista como degeneração e passa a ser analisada como uma forma tradicional de ritualização da relação com o invisível, dotada de sua própria epistemologia e simbólica. Jake Stratton-Kent, por sua vez, leva essa crítica adiante ao reivindicar a *goēteia* como a verdadeira espinha dorsal do *esoterismo ocidental* pré-cristão, propondo em sua Encyclopaedia Goetica uma revalorização das práticas mágicas enquanto veículos legítimos de iniciação e teurgia. Para Stratton-Kent, a distinção entre *goēteia* e *theourgia*, tal como estabelecida por Jâmblico, serviu a um projeto ideológico elitista do platonismo tardio, que marginalizou as práticas tradicionais ancestrais de culto aos mortos, deuses ctônicos e espíritos intermediários. Essa crítica é fundamental para a compreensão de tradições como a Quimbanda, onde a magia e a iniciação não apenas coexistem, mas se alimentam mutuamente em uma lógica ritual própria, profundamente enraizada na ancestralidade e nos ciclos vivos da natureza. Nesse contexto, não há incompatibilidade entre a busca de alinhamento com o *Logos kosmikós* e o uso de práticas mágicas operativas: *goēteia* é, aqui, uma via iniciática legítima e eficaz.

derna — promovida sobretudo por filtros cristãos, protestantes e acadêmicos — entre *goēteia* e *theourgia*. Para ele, essa separação foi uma falsificação histórica operada por discursos apologéticos que reivindicaram a teurgia como patrimônio exclusivo de formas de misticismo filosófico ou monoteísta (como o platonismo teúrgico ou a cabalá cristã), esvaziando sua dimensão ritualística, prática e ancestral. Contra isso, Stratton-Kent reafirma a origem da teurgia, mostrando que seus elementos fundamentais — o uso dos *nomes bárbaros*, a presença real dos espíritos (*daimones*), a elaboração de teogonias rituais operativas etc. — são anteriores à filosofia, pertencentes à tradição viva das religiões de mistérios e dos cultos populares ancestrais. Sua leitura da *goēteia* como um sistema religioso completo, centrado no culto aos mortos e nos pactos com potências planetárias, recoloca a magia cerimonial em contato direto com práticas como a Quimbanda, o Palo Monte, a Santería e o Vodu, estabelecendo pontes entre a tradição ocidental e os sistemas afro-diaspóricos, o que ele definiu como a nova síntese da magia. Para Stratton-Kent, o magista não é um filósofo abstrato, mas um sacerdote do invisível — um feiticeiro que opera transformações reais a partir de ritos enraizados na terra, no sangue e na morte.[8] O que Uždavinys também denuncia:

> A teoria arcaica egípcia e mesopotâmica da animação [de estátuas] — que trata dos problemas metafísicos da presença divina, da transcendência e da imanência — parece estranha e exótica apenas do ponto de vista moderno, moldado pelo desprezo predominante, por equívocos e por exageros em grande parte alimentados pelas polêmicas bíblicas e protestantes contra o culto das imagens. Esses ataques iconoclastas têm um propósito oculto: anexar e monopolizar a antiga «teurgia», reduzindo-a ao privilégio soteriológico de determinadas comunidades monoteístas.[9]

Como demonstrei em minha obra anterior, Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia (2024), a *goēteia* não é um desvio inferior da via iniciática, como postulam os dualismos excludentes herdados de leituras cristãs, protestantes ou mesmo platônicas tardias, mas a verdadeira raiz do *esoterismo ocidental* — e, de modo mais abrangente, do próprio fenômeno religioso enquanto tal. Foram a partir das práticas ancestrais da *goēteia* — i.e. do culto aos mortos, da convocação dos *daimones*, da sacralização dos *nomes bárbaros* e da teogonia ritual — que emergiram os grandes panteões populares, os ritos fundacionais das religiões de mistérios, e os próprios arquétipos que seriam mais tarde sistematizados pelo platonismo, pelo hermetismo e pelas grandes religiões iniciáticas do Mediterrâneo. A *goēteia* não é, portanto, um subproduto degenerado da teurgia, mas sim sua matriz telúrica e operativa — uma ontologia prática da presença dos espíritos, enraizada nos ciclos da terra e da morte, que se perpetua nos sistemas afro-diaspóricos como a Quimbanda, nos pactos do Palo Monte, nos *vevês* do Vodu, e nos grimórios do Ocidente. Reconhecer essa origem comum é descolonizar o olhar mágico, e reintegrar a teurgia ao seu chão original: o corpo, o sangue, a palavra de po-

[8] Ver Táta *Ka*muxinzela. Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia (Clube de Autores, 2024).

[9] Algis Uždavinys. Philosophy as A Rite of Rebirth: from Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometheus Trust, 2008, pp. 228-9.

der, o fetiche, e o espírito que fala através de seu corpo teléstico.

Esclarecida a questão da *goēteia* como raiz operativa e ancestral da teurgia — e demonstrada sua eficácia tanto soteriológica quanto ontológica e taumatúrgica, retomemos agora a leitura de Uždavinys para aprofundar a comparação entre as técnicas de corporificação das divindades no mundo antigo e aquelas praticadas na Quimbanda. Ao comentar o nascimento sacramental das estátuas egípcias e mesopotâmicas, Uždavinys afirma que tais ícones são *produzidos pelos próprios deuses, atuando através dos artífices hábeis que conhecem os segredos*. Essa descrição é estruturalmente análoga à prática ritual dos *tátas* e *mametos* da Quimbanda, que são, par excellence, especialistas na corporificação dos Gangas do culto, mas não apenas estes. Conforme mencionei acima, o nascimento metafísico dos Gangas ocorre por intermédio da agência do Chefe Império Maioral, o Diabo, que age através das mãos e da *gnōsis* prática dos operadores humanos. Em nota publicada no site ***goeteia.com.br***, intitulada *O Táta, a Mameto & o Corpo de Exu*, demonstrei esse nascimento conectado a cosmogonia e teogonia operativa da Quimbanda:

> Na teogonia da Quimbanda, inspirada na teologia goécia do Grimorium Verum, Lúcifer é um espírito andrógeno que manifesta dois espíritos hipostáticos: Beelzebuth, o princípio masculino-solar, e Ashtaroth, o princípio feminino lunar. Juntos, em hierogamia, Beelzebuth e Ashtaroth procriam tanto os Gangas quanto os Reinos da Quimbanda.
>
> O rito imita o mito, materializando fisicamente a realidade transcendente. Quando um Táta e uma *Mameto* operam juntos na construção dos corpos físicos dos Gangas da Quimbanda, o «fundamento» de Exu, o Táta emula o princípio solar-fálico hipostático, plantando a semente na terra. A *Mameto*, de igual modo, emula o princípio lunar-vúlvico hipostático, gerando a semente plantada, dando nascimento, os fundamentos de Exu.

Essa descrição sintetiza, no plano teúrgico da Quimbanda, aquilo que no Mundo Antigo se chamava de *theourgia*: a atualização simbólica e operativa da cosmogonia por meio do ritual. A presença de Lúcifer como andrógino primordial, de Beelzebuth e Ashtaroth como pares hipostáticos geradores, e dos *tátas* e *mametos* como prolongamentos terrenos dessa hierogamia celeste revela a profundidade ontológica do culto: os fundamentos não são apenas objetos ou moradas simbólicas, mas verdadeiros corpos nascidos ritualmente, animados por forças arquetípicas ancestrais. A Quimbanda, assim, opera uma teogonia operativa, onde a *goēteia* se revela como expressão viva e telúrica da *theourgia*, superando o falso dualismo entre goécia e teurgia, entre feitiçaria e iniciação.[10] Isso concorda diretamente com a exposição inicial de Uždavinys citada anteriormente. E no mesmo ensaio, ele acrescenta:

> Av imagem fabricada é transformada em um corpo vivente, ou num símbolo eficaz da divindade, por meio de ritos chamados *hidrusis* em grego e *dedicatio* em latim.[11] Na Mesopotâmia, havia dois desses rituais, denominados *Lavagem da Boca* (*mis pi*, em acadiano; *ka-luh-u-da-dingir*, em sumério) e *Abertura da Boca* (*pit pi*, *ka-dub-u-da*). Sem esses ritos, a imagem sagrada é apenas um produto morto das mãos humanas, incapaz de consumir alimento, beber água, cerveja ou vinho, e de cheirar incenso — ainda que essas atividades sacramentais não devam ser compreendidas literalmente, mas sim espiritualmente.[12]

[10] Ver Nota 7, acima.

[11] Os termos *hidrusis* (grego ὕδρυσις) e *dedicatio* (latim) designam os ritos de consagração e ativação de imagens sagradas — estátuas, templos ou objetos votivos — nos quais se efetua a transição de um artefato inanimado para um corpo vivo da divindade. No contexto greco-romano e helenístico, especialmente nas tradições herméticas e teúrgicas, esses ritos envolviam aspersão, purificação, invocação e infusão simbólica da presença divina. A *hidrusis* frequentemente incluía a unção e o banho ritual da estátua com água lustral, funcionando como rito preparatório para sua *empsychōsis* (animação). Já a *dedicatio* romana tinha função jurídica e sacral: ao ser dedicada, a imagem era separada do uso profano e incorporada ao patrimônio dos deuses (*res divinae*), tornando-se locus da manifestação divina.
Ambas as práticas pressupõem uma concepção ontológica da imagem: ela não representa apenas, mas contém e atualiza a essência do deus. Essa lógica é comum à *telestikē* do platonismo teúrgico e hermético (como em Jâmblico e Proclo), ao culto egípcio de estátuas (*sah* animado pelo *ka*), e às religiões afro-diaspóricas como a Quimbanda, onde assentamentos e estátuas são corpos vivos de espíritos, animados ritualmente e nutridos sacrificialmente. A imagem consagrada não é símbolo passivo, mas veículo operante de uma presença — ou, como diria Uždavinys, *uma Forma nascida ritualmente*.

[12] Algis Uždavinys. Philosophy as A Rite of Rebirth: from Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometheus Trust, 2008, pp. 229.

Táta Kamuxinzela (autor) e sua Sacerdotisa, Mameto Mwanajinganga, corporificando um Exu

A descrição de Uždavinys acerca da *hidrusis*, da *dedicatio* e dos ritos mesopotâmicos de *mis pi* e *pit pi ilus*tra com precisão uma lógica ritual que é, essencialmente, mítica e ontológica: a imagem é apenas matéria inerte até ser animada por um rito que emule a ação criadora dos deuses. A função dos rituais de lavagem e *abertura da boca* é justamente a de despojar o artefato de sua natureza profana, humana e manufaturada, e de reinseri-lo no *tempo primordial* em que os deuses modelavam e davam vida às formas. Esse é o núcleo daquilo que Mircea Eliade (1907–1986) descreveu como a função essencial do rito tradicional: ele não é uma invenção cultural, mas uma *repetição do gesto arquetípico* das divindades no *tempo mítico das origens*. O rito, segundo Eliade,

> tem o poder de abolir o tempo profano e fazer reentrar o homem no Grande Tempo, o tempo mítico em que se deu a revelação primordial.[13]

Na Quimbanda, essa mesma lógica teúrgica se manifesta nos ritos de fundamentação dos Gangas. O *aluvaiá*, quando animado por um táta ou *mameto*, deixa de ser uma escultura, uma imagem ou um conjunto de materiais, e se torna um *corpo espiritual*, um locus real da presença viva de um espírito Ganga. Esse processo não é simbólico no sentido moderno e abstrato: é ontológico. O nascimento do Ganga repete o mito da criação de seu Reino e de sua genealogia espiritual, cuja fonte é o próprio Diabo, como Chefe Império Maioral. O rito opera, portanto, como um retorno hierático ao momento em que os Reinos da Quimbanda foram fundados pela hierogamia entre Beelzebuth e Ashtaroth. Assim como os sacerdotes da Mesopotâmia abriam a boca da imagem para que ela pudesse ver, ouvir, falar e receber oferendas, o *táta-nganga* da Quimbanda opera a corporificação material do Exu para que ele possa agir, responder e transformar a realidade estando dentro da geração. É um pensamento religioso antigo do homem de que um espírito só pode atuar no reino da geração se ele estiver corporificado na geração. A *goëteia* aqui, portanto, não é descolada da ontologia: ela é a atualização sacramental de uma cosmogonia viva. Uždavinys continua:

> Durante o ritual *mis pi*, a imagem criada no ateliê do templo (*bit mummi*, o «lugar onde os deuses nascem») é consagrada. O fato de a estátua ser obra das mãos humanas é ritualmente negado, e a autoria de Ea, o «Modelador de Imagens» (*nu-dim-mud*), é afirmada. Ea, o deus acadiano (Enki, em sumério), é o senhor das águas primordiais (*apsu*), da sabedoria, da magia, dos encantamentos, das artes e dos ofícios — sendo análogo ao Demiurgo de Mênfis, Ptah; ao Kothar-wa-Khasis ugarítico («o hábil e engenhoso artífice»); ao Hefesto e ao Dédalo dos antigos helenos.[14]

A negação ritual da autoria humana na confecção da estátua, afirmando sua origem divina, insere-se em um esquema cosmogônico comum às culturas da Antiguidade: toda criação sagrada é uma reatu-

[13] Mircea Eliade. O Sagrado e o Profano. Martins Fontes, 2018, pp. 79. Para o conceito de rito como reatualização do gesto arquetípico no tempo mítico, *cf.* Eliade, Imagens e Símbolos: Ensaios sobre o Simbolismo Mítico e Religioso. Martins Fontes, 1994.

[14] Algis Uždavinys. Philosophy as A Rite of Rebirth: from Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometheus Trust, 2008, pp. 229.

alização da obra dos deuses. No caso do *mis pi*, o deus Ea (Enki em sumério) é invocado como o verdadeiro autor da imagem. Ea é a divindade das águas abismais (*apsu*), fonte de sabedoria, magia, encantamento e tecnologia sagrada — atributos que o aproximam de outras figuras demiúrgicas do Mediterrâneo e do Oriente Próximo. Ptah, em Mênfis, é o deus egípcio da criação por meio da fala e do pensamento, patrono dos artífices, cujo coração (*hat*) concebe as formas e cuja língua (*nes*) lhes dá existência — antecipando a doutrina helenística do *Logos*. Kothar-wa-Khasis, na mitologia ugarítica, é o deus-artífice dos instrumentos mágicos e das armas divinas, descrito como *habilidoso e engenhoso*, e equiparável aos artífices dos deuses gregos: Hefesto, o ferreiro olímpico que fabrica o raio de Zeus e os autômatos do Olimpo, e Dédalo, arquétipo do artífice inspirado e do criador de imagens vivas (*agalma*) dotadas de movimento e presença. Em todos esses casos, a obra técnica, quando sacralizada, é mediada por uma divindade artífice que garante a presença ontológica do sagrado na matéria — princípio fundamental da *telestikē* e da teurgia.

Essa lógica teogônica, na qual uma força divina imprime sua presença sobre a matéria por meio de agentes humanos consagrados, encontra sua expressão mais nítida na cosmogonia da *Quimbanda Nàgô*. Conforme exposto em Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia, a origem dos Gangas está ligada à hierogamia arquetípica entre Beelzebuth e Ashtaroth — os dois pólos hipostáticos do Lúcifer andrógino. Beelzebuth, como força solar, ativa, axial e fecundadora, representa o princípio viril da criação. Ashtaroth, por sua vez, manifesta a potência receptiva, lunar, maternal e formadora. De sua união, os Gangas são gerados, tanto enquanto entidades espirituais quanto como linhagens operativas do culto. Essa hierogamia não é apenas um mito, mas um modelo de atuação ritual. A cada rito de fundamentação de um Ganga, a Quimbanda reencena esse ato primordial: o táta e a *mameto*, em papéis complementares, canalizam e atualizam essa união cósmica sobre o *assentamento teléstico*, tornando presente e viva a força criadora do Chefe Império Maioral.

Assim, os fundamentos ou corpos físicos dos Gangas não são simples recipientes simbólicos, mas verdadeiras moradas encarnadas, nascidas de um gesto teogônico operado ritualmente. A fórmula é clara: o táta representa o eixo fálico de Beelzebuth, semeando o fundamento com sua palavra, seu gesto e seu *àṣẹ*; a *mameto*, como extensão da vulva sagrada de Ashtaroth, gesta e dá forma àquele princípio, nutrindo-o com elementos vivos da Terra, do corpo e do segredo.

Uždavinys continua:

> Segundo os neoplatônicos, apenas o *Nous* divino é capaz de contemplar as Formas, junto àqueles teurgistas (e artífices) estabelecidos por Atena (*Sophia*) no criador do universo — isto é, elevados por purificações, ritos místicos e símbolos, por hinos e preces, sacrifícios e meditações. Pode-se dizer, assim, que o artífice humano segue as formas criadas pelo Artífice divino (Ea, Ptah, Vishva*kar*ma). Ele contempla ou visualiza diretamente (segundo regras canonizadas) uma imagem mental da divindade, por meio do "olho do coração-intelecto", e traça essa forma a partir do Céu — o reino do *akh*, onde existem os modelos noéticos da arte — ou da luz divina imanente no coração.
>
> O deus (*ilu*, entendido como *salamu*, *salam* — ou seja, a estátua, completada e aperfeiçoada em sua forma) não é simplesmente «produzido», mas verdadeiramente «nascido». Na inscrição real de Sargão II, a fabricação da estátua é descrita com o verbo *walādu*, «gerar»: «*Nishshiku, criador de todas as coisas, gerou imagens de suas grandes divindades, e estas tomaram seus tronos*».
>
> Em certos textos mesopotâmicos, a imagem não é produto de um artífice, nem mesmo do criador Ea, mas nascida dos lombos dos próprios deuses e deusas. Por isso, V. A. Hurowitz afirma que «o processo de iconoplastia é biológico, e não tecnológico». Contudo, preferimos a designação «metafísico» em vez de «biológico», pois a concepção da vida noética não pode ser tratada nos termos da biologia moderna. O Pai dos deuses é o «criador de si mesmo» (*bānû ramāniš*), e o ritual de *Lavagem da Boca* afirma: «No Céu, ele (o deus) nasce de si mesmo» (*an-na ni-bi-ta tu-ud-da-am*) e «na Terra, ele nasce de si mesmo» (*ki-a ni-bi-ta tu-ud-da-am*).[15]

[15] Algis Uždavinys. Philosophy as A Rite of Rebirth: from Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometheus Trust, 2008,

Essa belíssima passagem de Uždavinys oferece uma síntese magistral da ontologia da imagem sacra no pensamento mesopotâmico e no platonismo teúrgico, articulando mitologia, teurgia e filosofia da arte em uma chave radicalmente não moderna. O ponto central aqui é a concepção da *imagem* como um ser vivo nascido de uma matriz divina, e não como produto técnico de um sujeito humano. O artífice — seja ele escultor ou sacerdote — não *cria* propriamente, mas *revela* e *assiste* a um nascimento que já está inscrito no plano noético da realidade. Tal concepção se opõe frontalmente à visão moderna de produção artística como invenção subjetiva ou expressão pessoal. No mundo antigo, sobretudo no universo platônico e mesopotâmico, o verdadeiro ato criativo é sempre uma *repetição ritual da cosmogonia*, e o artífice, purificado e inspirado, atua como veículo de uma Forma que desce dos céus (*akh*) ou emerge da luz imanente do *kardia noētikē* — o coração intelectivo.

Quando se diz que o deus é *nascido* e não fabricado, isso implica que a imagem de culto participa da essência da divindade, sendo seu *corpo visível* na Terra. Por isso, verbos como *walādu* (gerar) são utilizados nas inscrições reais e sacerdotais: as imagens dos deuses são *teogonicamente geradas* por seus próprios princípios eternos, não apenas esculpidas. Mesmo o demiurgo Ea (Enki), patrono da magia e das artes, é apenas o facilitador dessa gestação, pois os deuses são entendidos como *auto-gerados* (*bānû ramāniš*). Essa perspectiva dissolve a distinção moderna entre natureza e técnica, entre religião e arte: todo ato sagrado de criação é, na verdade, uma gestação metafísica.

Essa mesma estrutura teogônica — onde o nascimento ritual de uma divindade é mediado por agentes humanos purificados, mas não por eles produzido — está presente de forma exemplar na Quimbanda, sobretudo fundamentação teléstica dos assentamentos, *aluvaiás* e firmezas. Os Gangas não são espíritos invocados no sentido moderno da invocação cerimonial, mas são nascidos ritualmente no espaço-tempo consagrado do templo, onde o próprio Chefe Império Maioral está assentamento. O fundamento, preparado pelo táta e pela *mameto*, torna-se o *corpo visível* de uma força espiritual que preexiste no mundo invisível. A linguagem do nascimento, tão enfatizada por Uždavinys no contexto da Mesopotâmia, é também a linguagem da Quimbanda: o Ganga é gerado da união arquetípica de Beelzebuth e Ashtaroth e encarnado na matéria por meio da hierogamia ritual dos oficiantes. Assim como na inscrição de Sargão II, em que os deuses *tomam seus tronos* após nascerem,[16] na Quimbanda o Ganga assume seu trono ritual — seu *assentamento* —

pp. 230.

[16] A inscrição real de Sargão II da Assíria (reinado: 722–705 a.E.C.), citada por Algis Uždavinys com base em estudos assiriológicos clássicos, descreve a confecção ritual de imagens divinas como um processo de *geração* e não de fabricação. O verbo utilizado é *walādu*, que em acádio significa literalmente *gerar, dar à luz*. No trecho citado por Uždavinys — *Nishshiku, criador de todas as coisas, gerou imagens de suas grandes divindades, e estas tomaram seus tronos* — temos um exemplo claro de uma concepção metafísica e teogônica da estatuária sacra: a imagem não é apenas consagrada, mas nasce por intermédio do artífice-sacerdote, sendo imediatamente entronizada, i.e. instalada em seu espaço de culto como presença soberana da divindade. Esse ato de entronização (*sedes*) é simultâneo à manifestação da presença divina no plano sensível, reiterando o princípio de que o espaço ritual e a imagem consagrada constituem, juntos, o trono visível da força invisível que passa a habitar a matéria. Esse mesmo gesto é reconhecível nos assentamentos da Quimbanda, quando o Ganga, após nascer ritualmente pelas mãos do táta ou da *mameto*, toma seu Trono no *assentamento teléstico* — um espaço preparado para ser sua morada, seu corpo e seu ponto de irradiação de poder. Trata-se, portanto, de uma mesma lógica teogônica: nascer Exu é, imediatamente, *tomar o trono de seu reinado.*

como manifestação plena de sua presença, autoridade e função mágica.

Portanto, o que está em jogo é a mesma matriz metafísica: a imagem (ou o fundamento) como *epifania encarnada* de uma força noética; o artífice-sacerdote como agente da descida da Forma; o rito como atualização da cosmogonia; e o nascimento divino como gesto central da teurgia. O que Uždavinys descreve na linguagem do platonismo e do hermetismo, a Quimbanda pratica como saber vivo e ancestral — uma verdadeira *goēteia teléstica*, onde a arte, a religião e a magia são inseparáveis. Uždavinys encerra:

> As fórmulas do ritual *mis pi* destacam a capacidade da estátua de cheirar perfumes, ver, ouvir e até caminhar. O ritual *mis pi*, assim como o egípcio chamado «*Abertura da Boca*» realizado na oficina para a estátua (*tut*), é apenas o ápice do processo teogônico. Como já se atesta nos Textos das Pirâmides, a abertura das narinas e dos ouvidos, assim como da boca e dos olhos, é realizada para o rei morto, identificado a Osíris, cujo «crânio é ligado a seus ossos e seus ossos ao seu crânio», e que «se provê de membros de ferro».[17]

A passagem final de Uždavinys revela com clareza que o processo de animação ritual de uma estátua — seja na Mesopotâmia, no Egito ou na tradição platônica — não é apenas um conjunto de cerimônias exteriores, mas a culminação de uma ontogênese: o nascimento efetivo de uma presença espiritual na matéria. O gesto de abrir a boca, os olhos, os ouvidos e as narinas não é simbólico no sentido moderno e abstrato, mas real no sentido teúrgico e cosmológico. Esses ritos visam conferir ao novo corpo — a estátua, o fetiche, o fundamento — os atributos sensíveis de um ser vivente, capazes de ver, ouvir, respirar e, sobretudo, responder ao mundo. A estátua torna-se um corpo sensível, um canal da presença divina, reatualizando a criação do mundo e a encarnação das potências superiores no reino da geração.

[17] Algis Uždavinys. Philosophy as A Rite of Rebirth: from Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometheus Trust, 2008, pp. 230.

Na Quimbanda, os ritos de fundamentação de um Ganga seguem a mesma lógica operativa. O assentamento não é um mero símbolo nem uma ferramenta psicológica: ele é corpo real, nascido e vivificado, onde a presença do espírito se estabelece de forma objetiva e eficaz. Assim como o faraó morto se torna Osíris, o espírito ancestral fundamentado torna-se Ganga — ou melhor, manifesta em si uma linha arquetípica de Exu, com seus sentidos despertos e sua agência restaurada no mundo sensível. A Quimbanda, como *goēteia* crioula brasileira, reencena uma teurgia telúrica: um sistema sacramental que — ainda que renegado por muitos por não se apresentar sob os véus da filosofia ou da religião institucional — realiza com precisão aquilo que a verdadeira teurgia pretende: trazer os deuses ao mundo. Este ensaio, ao comparar os rituais antigos com os fundamentos vivos da Quimbanda, demonstra que não há separação ontológica entre magia e teurgia, entre feitiçaria e iniciação: há apenas formas distintas de encarnar o mistério — e todas são válidas, quando produzem real presença.

***Táta Nganga** Kamuxinzela*

Cova de Cipriano Feiticeiro

Táta Nganga Kimbanda Kamuxinzela

Quem está lá? Identidade dos Espíritos nas Imagens de Culto

da Série Teurgia & Cabalá Crioula

«Que será, então, Eros?» perguntei; «mortal?»

«De forma alguma!»

«Então, o que é?»

«Como no caso anterior, algo intermediário entre mortal e imortal.»

«Como assim, Diotima?»

«Um grande *daimōn*, Sócrates; e, como tudo o que é *daemônico*, elo intermediário entre os deuses e os mortais.»

«E que função desempenha? » perguntei-lhe.

«Interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses: de um lado, preces e sacrifícios; do outro, ordens e as remunerações dos sacrifícios. Colocado entre ambos, ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo. Dele procede a adivinhação e a arte dos sacerdotes, em relação aos sacrifícios e iniciações, aos encantamentos, ao vaticínio em geral e à magia. Os deuses não se misturam com os homens; é por meio desse elemento que os deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles, tanto no estado de vigília como durante o sono. O perito em tais assuntos é demoníaco, enquanto o homem entendido noutras artes e nos diferentes misteres não passa de um obreiro comum. Os *daimones* são em grande número e da mais variada espécie; Eros é um deles.»[1]

Este ensaio propõe uma investigação de caráter teológico e metafísico sobre uma problemática recorrente nos sistemas religiosos, cosmológicos e ontológicos que compõem a cátedra de estudos acadêmicos hoje denominada de *esoterismo ocidental*. Por esta designação, *esoterismo ocidental*, compreende-se um campo historicamente plural e heterogêneo, composto por tradições, ideias e práticas de natureza mística, mágica, simbólica ou filosófica que se desenvolveram no contexto da civilização ocidental desde a Antiguidade tardia até a contemporaneidade. Trata-se de uma categoria analítica do tipo *guarda-chuva* (*umbrella*

[1] Platão. O Banquete. Editora UFPA. 2011, pp. 149-150.

term),[2] utilizada para designar formas de conhecimento e de religiosidade que, embora internamente diversas e por vezes contraditórias, compartilham um estatuto epistemológico comum: o de saberes contra-normativos, frequentemente marginalizados ou rejeitados pelas instituições dominantes, tanto religiosas quanto acadêmicas. Conforme argumenta Wouter J. Hanegraaff, trata-se de um campo constituído a partir da exclusão — forjado nos processos de racionalização e secularização que marcaram a Reforma protestante e o Iluminismo, os quais redefiniram os critérios de legitimidade do saber no Ocidente moderno. Nesse sentido, o *esoterismo ocidental* configura-se como o *conhecimento rejeitado*, um domínio epistêmico dissidente que desafia os limites da ortodoxia religiosa e da razão iluminista.[3]

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

[2] Tim Rudbog. The Academin Study of Western Esotericism: Early Developments and Related Filds. Hermes Academic Press, 2013, Introdução.

[3] Wouter J. Hanegraaff. Esotericism in Western Culture: Counter-Normativity and Rejected Knowledge. Bloomsbury, 2025, pp. 21-2.

[4] Platão nasceu em Atenas por volta de 427 a.E.C. e faleceu em 347 a.E.C., sendo um dos pilares fundadores da tradição filosófica ocidental. Discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles, fundou a Academia, primeira instituição de ensino superior do Mundo Antigo, e escreveu diálogos que moldaram não apenas a metafísica e a epistemologia, mas também a política, a ética e a cosmologia da filosofia grega. Sua teoria das Formas — segundo a qual o mundo sensível é apenas um reflexo imperfeito de realidades eternas e inteligíveis — tornou-se a espinha dorsal do pensamento idealista, influenciando decisivamente todas as correntes posteriores do platonismo.
Com o declínio do mundo antigo e a transição para o período helenístico-romano, o pensamento de Platão foi sistematizado e reinterpretado por escolas filosóficas que formaram o que os estudiosos chamam de *médio platonismo* (Sécs. I a.E.C. a III d.E.C.). Esse movimento filosófico, especialmente por meio de figuras como Filon de Alexandria (20 a.E.C. – 50 d.E.C.), Plutarco de Queroneia (46-120 d.E.C.) e Numênio de Apameia (160-200 d.E.C.), propôs uma síntese entre a ontologia platônica, elementos pitagóricos e uma teologia hierárquica e intermediada por seres espirituais (*daimones*, *logoi*, *noes* etc.). A partir dessa estrutura ontológica e teológica, emergiu o chamado *Hermetismo alexandrino*, cuja literatura — notadamente o Corpus Hermeticum e o Asclépio latino — projeta o ser humano como um microcosmo capaz de ascensão espiritual por meio da mediação de entidades intermediárias, em plena consonância com a tradição platônica reinterpretada nesse período. O mundo tardo-antigo, herdeiro do *médio platonismo*, tornou-se assim profundamente platonizado, ao ponto de Plotino (204-270 d.E.C.) e Jâmblico (245-325 d.E.C.), nos Sécs. III e IV, reestruturarem o platonismo do mundo mediterrâneo sob o signo de uma teologia das hierarquias espirituais, influenciando tanto o cristianismo místico quanto a filosofia esotérica renascentista. É importante considerar que o platonismo que fundamenta o *Hermetismo alexandrino* não corresponde exatamente ao platonismo acadêmico originário da Academia de Platão, mas sim a um desenvolvimento tardio conhecido na historiografia moderna como *orientalismo platônico*. Essa expressão designa a recepção e transformação do pensamento platônico em contato com tradições religiosas e filosóficas ditas *orientais*, como o zoroastrismo persa, a teologia egípcia e o misticismo judaico alexandrino. Autores como Filon de Alexandria foram responsáveis por incorporar elementos da Torah à noção platônica de mundo inteligível, enquanto outros, como Numênio de Apameia (ativo c. 150–200 d.E.C.), explicitamente afirmavam que Platão *havia feito cópias de Moisés* (fr. 8, Des Places, Fragments. Collection des Universités de France – Série grecque, 1973). É a partir dessa síntese teológica e cosmológica que emerge a *teosofia* hermética tardia, como observável nos tratados do Corpus Hermeticum e do Asclépio, onde encontramos uma metafísica monista e um simbolismo orientalista que não seriam estranhos a um sacerdote egípcio ou a um mago persa. Como enfatiza Wouter J. Hanegraaff, trata-se de um platonismo religiosamente saturado, muitas vezes mais próximo de uma revelação espiritual do que de uma filosofia racionalista — um platonismo do Oriente, mais do que da Academia. Essa corrente, mais tarde canonizada como *médio platonismo* e platonismo teúrgico, foi uma das raízes filosóficas do *esoterismo ocidental*, transmitido ao longo dos séculos por vias herméticas, gnósticas e alquímicas.

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

[6] O termo *arte mântica* provém do grego μαντική τέχνη (*mantiké téchnē*), significando *a arte da divinação*. Trata-se de um conjunto de práticas rituais, simbólicas e intuitivas destinadas à recepção e interpretação de sinais considerados oriundos dos deuses ou espíritos menores. Na tradição grega, a *mântica* era distinguida entre formas técnicas (*techne*) — como a astrologia, a leitura de entranhas de animais sacrificados (*haruspicia*), ou a observação do voo dos pássaros (*ornitomancia*) — e formas inspiradas (*entheos*), como a profecia extática das pitonisas em Delfos. Platão (em Fedro, 244d–245a) distingue ainda entre uma *mântica* divina (*theia mantikē*), considerada manifestação de possessão divina, e formas mais técnicas, associadas ao cálculo. No contexto da teurgia e do hermetismo, a *mântica* era vista como modo de comunicação intermediada por *daimones* ou deuses, permitindo ao teurgo interpretar a vontade divina, anunciar o futuro ou estabelecer vínculos entre os planos celestes e terrenos. Ver E. R. Dodds. Os Gregos e o Irracional. Escuta, 2002. Algis Uždavinys. Philosophy as a Rite of Rebirth. The Prometheus Trust, 2008. Crystal Addey. Divination and Theurgy in Neoplatonism. Ashgate, 2008. Yulia Ustinova. Divine Mania: Alteration of Consciouness in Ancient Greek. Routledge, 2018. Sarah Iles Johnston. Ancient Greek Divination. Wiley-Blackewell, 2008.

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

> Além desses heróis e desses gênios, os homens possuíam deuses de outra espécie, como Júpiter, Juno, Minerva, para os quais o espetáculo da natureza havia atraído seus pensamentos. Mas vimos que essas criações da inteligência humana tiveram por muito tempo o caráter de divindades domésticas ou locais. A princípio esses deuses não foram imaginados como guardiões de todo o gênero humano; acreditava-se que cada um deles pertencia propriamente a uma família ou a uma cidade. [...] Destarte, era costume que cada cidade, além dos heróis, tivesse ainda um Júpiter, uma Minerva, ou alguma outra divindade, que associava a seus primeiros penates e ao primitivo lar. Na Grécia e na Itália havia uma multidão de divindades *políadas*. Cada cidade tinha alguns deuses, que a habitavam.
>
> Os nomes de muitas dessas divindades estão esquecidos; por acaso conservou-se a lembrança do deus Satranas, que pertencia à cidade de Elis; da deusa Dindimenes, que pertencia a Tebas; de Soteria, de Ægium; de Britomartis, de Creta; de Hibléia, de Hibla. Os nomes de Zeus, Atenas, Hera, Júpiter, Minerva e Netuno, nos são mais conhecidos, e sabemos que às vezes eram aplicados às divindades *políadas*. Mas não vamos concluir pela identidade dos nomes a identidade dos deuses; havia uma Atenas em Atenas e uma em Esparta: eram duas deusas diferentes. Grande número de cidades tinham Júpiter como divindade políada; eram tantos os Júpiteres quantas as cidades. Na lenda da guerra de Tróia vemos uma Palas que combate pelos gregos, e entre os troianos há outra Palas, que recebe culto, e que protege seus adoradores. Dir-se-á que a mesma divindade figurava em ambos os exércitos? Não, certamente, porque os antigos não atribuíam aos deuses o dom da ubiqüidade. As cidades de Argos e de Samos tinham cada qual uma Hera políada; não se tratava da mesma deusa, porque era representada nas duas cidades com atributos diferentes. Roma tinha uma Juno; a cinco léguas de lá, na cidade de Veios, havia outra Juno; e tanto uma não era a outra, que vemos o ditador Camilo, no assédio de Veios, dirigir-se à Juno do inimigo, a fim de conjurá-la a abandonar a cidade etrusca, e passar para seu lado. Senhor da cidade, ele toma a estátua, muito persuadido de que arrebata uma deusa, e a transporta devotamente para Roma. Roma teve desde então duas Junos protetoras. A mesma história, alguns anos depois, deu-se com um Júpiter, que outro ditador levou de Prenesta, quando Roma já possuía três ou quatro deles.[7]

A análise de Fustel revela um princípio teológico central das religiões do Mundo Antigo, em um tempo muito anterior a Platão: a ausência de qualquer concepção devocional universalista e a consequente ênfase na particularidade da presença divina. Ao contrário das formulações teológicas posteriores — que tendem a representar os deuses como abstrações metafísicas ou entidades onipresentes, acessíveis em qualquer tempo ou lugar —, a religiosidade grega, romana e mesmo egípcia operava a partir de uma lógica de ancoragem espacial, genealógica e cultual. Cada divindade, ainda que portasse o mesmo nome de outra adorada em comunidade vizinha, era compreendida como uma deidade singular e distinta, definida pela relação concreta com um território específico, um templo local, uma linhagem familiar ou um clã fundador. Os deuses antigos não viviam em um além metafísico transcendente, mas na imanência da cidade que os cultuava, nos ritos que os evocavam e nas imagens que os corporificavam. Júpiter, por exemplo, não era um deus único e abstrato, mas múltiplo e contingente: havia tantos Júpiteres quantas as cidades que lhe erguiam altares. Essa concepção se torna evidente em episódios como o de Camilo, que ao tomar Veios e transportar para Roma a estátua da Juno local, acreditava mover não apenas um ídolo, mas a própria deusa — uma potência viva que, uma vez ritualmente convocada, podia abandonar sua cidade de origem e

[7] Fustel de Coulanges. Cidade Antiga. Martin Claret, 2019, pp. 235.

tornar-se guardiã de Roma. A presença divina, assim, era relacional, situada e transferível por meios rituais ou ações políticas, o que constitui um elemento fundamental para a compreensão da arte de *fazer deuses* descrita no hermético Asclépio latino,[8] que tomamos como ponto de partida para a presente análise, como veremos.

A referência de Fustel a divindades hoje largamente esquecidas, como Satranas, Dindimenes, Soteria, Britomartis ou Hibléia,[9] revela o caráter vasto, plural e descentralizado dos panteões religiosos do Mundo Antigo, em que mesmo os nomes mais célebres — como Atena, Hera, Júpiter ou Minerva — não designavam entidades únicas ou onipresentes. Ao contrário, cada nome podia corresponder a potências espirituais distintas, historicamente situadas e religiosamente delimitadas. A narrativa da guerra de Troia, por exemplo, mostra que havia uma Palas Atena dos gregos e outra dos troianos, ambas recebendo culto e ambas combatendo em lados opostos — o que evidencia que o mesmo nome divino podia encobrir *daimones* diferentes, vinculados a territórios, comunidades e rituais próprios. Essa concepção implica que nomes como Zeus, Hera, Atena ou Júpiter funcionavam menos como identificadores absolutos de uma essência divina e mais como títulos funcionais, assumidos por diferentes espíritos tutelares, heróis, ancestrais ou encantados da natureza, em contextos cultuais singulares. Assim, a Atena de Atenas e a de Esparta não eram manifestações locais de uma deusa universal, mas divindades realmente distintas, com atributos, ritos e humores próprios. Como observa Coulanges, os deuses antigos não possuíam o dom da ubiquidade; por isso, quando o general Camilo conquista Veios e transporta para Roma a estátua da Juno local, ele o faz com a convicção de estar deslocando a própria deusa, de modo que ela deixasse de proteger Veios e passasse a tutelar Roma. Essa operação de evocação e translado da divindade não era meramente simbólica: envolvia ritos precisos e possuía consequências espirituais e políticas tangíveis, pois a eficácia protetora de uma cidade dependia da presença física, efetiva e animada da potência espiritual que nela residia.[10]

[8] O Asclépio latino é um dos textos centrais do *Hermetismo alexandrino* e chegou até nós em tradução latina de uma obra grega perdida, provavelmente composta entre os Sécs. II e IV d.E.C. Diferente dos diálogos mais filosóficos do Corpus Hermeticum, o Asclépio articula uma teologia soteriológica centrada na divinização do homem, na animação de estátuas e na teurgia prática, preservando elementos egípcios e platônicos integrados à linguagem mística romana. O tratado apresenta Hermes Trismegisto que dialoga com Asclépio, Tat e Ammon, articulando uma visão teológica da criação de deuses (*theopoiēsis*) por meio da evocação de *daimones* em imagens animadas de culto. Segundo Christian H. Bull, ele representa uma das formas mais tardias e complexas da espiritualidade hermética, em que a tradição egípcia se expressa por meio da sofisticação filosófica greco-romana, preparando o terreno para a recepção posterior do platonismo teúrgico. Para uma leitura teológica detalhada do texto, *cf.* Christian H. Bull. The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom. Brill, 2018.

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

[10] Esses nomes dos deuses — Atena, Hera, Júpiter, Minerva — designam, em seus contextos originais, entidades cujas características variavam profundamente de uma cidade à outra. Atena, por exemplo, era cultuada como deusa da sabedoria, estratégia e artes em Atenas, onde detinha o epíteto *Polias*, protetora da cidade; em Esparta, porém, recebia atributos militares mais marcados. Hera, esposa de Zeus e deusa do casamento, era venerada com epítetos distintos como Argeia em Argos e *Samia* em Samos, indicando não apenas centros de culto distintos, mas imagens, ritos e mitos específicos. Júpiter (equivalente latino de Zeus) tinha manifestações locais como *Jupiter Latiaris*, *Optimus Maximus* ou *Feretrius*, cada uma com funções e histórias próprias, representando diferentes *daimones* ou espíritos tutelares. Minerva, equivalente romana de Atena, também variava em função e representação conforme a tradição local.
A narrativa da guerra de Troia, tal como nos épicos homéricos, evidencia essa pluralidade teológica ao retratar uma Palas Atena entre os aqueus e outra entre os troianos, ambas ativamente envolvidas no conflito — o que contradiz qualquer concepção moderna de unicidade ou ubiquidade divina. A noção antiga pressupunha que cada polo religioso dispunha de seu próprio *espírito tutelar* — ou *daimōn* — que assumia o nome e os atributos funcionais de um deus, sem que isso implicasse identidade metafísica entre as manifestações. Essa multiplicidade, como observou Fustel de Coulanges, fazia parte do ethos teológico do mundo gre-

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

É possível construir um elo conceitual e epistemológico que ressalta a consonância profunda entre a ontologia platônico-hermética da mediação espiritual e as cosmologias africanas tradicionais, especialmente aquelas do complexo cultural banto e *yorùbá*. Em ambos os sistemas, a presença divina não se dá de modo direto, universal ou absoluto, mas é sempre intermediada por entidades espirituais situadas, que operam como pontos de contato entre o mundo transcendente e o plano humano. Trata-se de ontologias que recusam a ideia de um deus onipresente atuando de forma imediata, e reconhecem — em seu lugar — uma teia de mediações entre o visível e o invisível, por meio de espíritos com nome, morada, função e história. Essa estrutura de pensamento, em que o divino é tornado presente por agentes particulares e contextualmente situados, revela não apenas uma afinidade ontológica, mas uma epistemologia partilhada: o conhecimento do sagrado se dá através do reconhecimento das suas máscaras, dos seus nomes e das suas presenças encarnadas na geração.[11]

co-romano e se refletia no modo como cada cidade mantinha um panteão próprio e local, mesmo sob nomes comuns.

[11] No platonismo, especialmente nos diálogos Timeu e Sofista, o termo geração (*génesis*, γένεσις) designa o domínio do devir, ou seja, o plano do mundo sensível, mutável e corruptível, em contraste com o mundo inteligível das Formas eternas (*ousia*). Trata-se do âmbito em que as Formas se manifestam por meio de imagens (*eikones*), participações (*methexis*) ou reflexos. No contexto teúrgico posterior, como em Jâmblico e Proclo, o termo *geração*

Nas ontologias religiosas do complexo cultural *yorùbá*, por exemplo, a mediação entre o Ser Supremo, o divino transcendente *Olódùmarè* e o mundo humano, se dá por meio dos *òrìṣà*, divindades personalizadas que representam forças cósmicas, arquétipos ancestrais e aspectos da ordem universal. Os *òrìṣà* não são *deuses* no sentido ocidental de seres supremos separados e onipotentes; tampouco são equivalentes diretos ao *daimōn* platônico. Contudo, eles exercem uma função similar no sistema de mediação entre céu e terra, transcendência e imanência. Como observa o filósofo queniano Henry Odera Oruka[12] e, mais recentemente, o teólogo John S. Mbiti,[13] as cosmologias africanas tradicionais estruturam-se sobre uma ontologia relacional, em que a agência espiritual não se restringe a uma divindade suprema e transcendente, mas se manifesta por meio de uma hierarquia viva de divindades mediadoras — ancestrais e espíritos da natureza, que operam localmente, com funções específicas. É o caso de Yemọjà (Iemanjá), cuja adoração entre os *yorùbás* da Nigéria está tradicionalmente associada a um rio específico — o Ògùn, afluente do Òsùn — e não ao mar, como na diáspora. A potência de Yemọjà é, assim, territorialmente ancorada e ritualmente situada, sendo sua função, atributos e nome modulados de acordo com a geografia espiritual e a linhagem cultual da comunidade que a invoca. Na teologia de Mbiti, essa mediação é entendida como parte de um *universo religiosamente saturado*, onde tudo está animado e inserido numa dinâmica de interdependência entre vivos, mortos e divindades. Já Oruka, por sua vez, alerta para a necessidade de distinguir entre sabedoria popular (*ethno-philosophy*) e reflexão filosófica rigorosa nas tradições africanas, defendendo a existência de pensadores sistemáticos e metafísicos que conceberam o espírito (*jowi*, *kiboko* etc.) como operador entre os planos de existência e guardião do destino individual. Essas concepções — coerentes com a lógica do *daimōn* no pensamento platônico e hermético — indicam que, nas tradições africanas, a presença divina no culto se dá através de uma multiplicidade de agentes espirituais intermediários, sempre localizados, ancestrais ou encantados, que assumem nomes e formas conforme o contexto ritual.

De modo análogo, na cultura religiosa banto, presente em sociedades como os bakongo e ambundo, encontramos o conceito de *nkisi* (ou plural *minkisi*), objetos de poder que corporificam espíritos — ancestrais, naturais ou de função específica — invocados e fixados ritualmente para fins de proteção, cura, justiça etc.[14] Tais *minkisi* não são simplesmente amuletos ou ídolos (como foram rotulados pela epistemologia colonial), mas materializações rituais de uma presença espiritual mediada, invocada e mantida por relações de reciprocidade, oferenda e sacrifício ritual.[15] Da mesma forma que o *daimōn* grego é convocado para habitar uma estátua ou altar e representar uma divindade, o *nkisi* é preparado

adquire conotações mais ontológicas e cosmológicas, indicando o plano onde as potências divinas se encarnam através dos *daimones* corpos telésticos. Assim, reconhecer a presença do sagrado *na geração* significa apreender suas manifestações no mundo, onde a divindade se apresenta sob formas intermediárias, situadas e mediadas.

[12] Henry Odera Oruka. Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy. Brill, 1990.

[13] John S. Mbiti. African Religions and Philosophy. Heinemann, 1969.

[14] Na diáspora africana, o conceito de *nkisi* foi preservado e ressignificado em distintos contextos religiosos afro-americanos, particularmente no Brasil e em Cuba. No Brasil, *nkisi* é uma categoria central nas nações banto de Candomblé, especialmente entre os congo-angolas, onde designa os espíritos de origem africana associados à natureza, aos ancestrais e às forças da criação. O uso do termo sobreviveu tanto nos terreiros de nação Angola quanto nas vertentes do Candomblé Congo e Angola, e foi incorporado também à Umbanda Omolokô, onde se estabelece um sincretismo com as entidades. Já em Cuba, no âmbito da *Regla de Palo Monte* (ou *Palo Mayombe*), os *minkisi* são igualmente centrais, mas a terminologia sofreu inversões semânticas: o termo *nganga*, que na África designa o sacerdote ou especialista ritual, passou a nomear também o receptáculo consagrado onde habita o espírito — geralmente um vaso ou caldeirão contendo ossos, metais, paus, terras e outros elementos sagrados. Nesse contexto, cada *nganga* é um assentamento vivo e singular, vinculado a um *mpungu* (potência espiritual) e operado por um *táta* ou *mayombero*, que mantém uma relação de pacto e culto com o espírito. Em ambas as tradições, a noção de *nkisi* implica uma ontologia da presença mediada: a divindade ou espírito não se manifesta diretamente, mas por meio de um corpo ritual cuidadosamente preparado, onde habita e atua conforme os vínculos de nome, fundamento e linhagem espiritual estabelecidos entre operador e o espírito.

[15] Fu-Kiau Bunseki. African Cosmology of the Bantu-Kongo. African Tree Press, 200, pp. 84.

para conter e canalizar uma potência invisível, que se manifesta conforme os termos específicos do rito, do lugar e da linhagem espiritual do *nganga* ou *táta*. O que responde, no fundo, não é o deus em sua pureza transcendente, mas uma alma ancestral singular, situada, vinculada a um território, a um corpo ritual, a uma comunidade — uma presença daemônica, no sentido mais preciso do termo.

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

Essa questão da identidade espiritual que se manifesta por meio de uma imagem de culto, ou que responde ao nome de uma divindade quando invocada, é um tema central na história da teologia, da filosofia e da prática ritual, desde a Antiguidade até o Mundo Moderno. Na Antiguidade clássica, já se discutia intensamente a relação entre *eikōn* (imagem), *daimōn* (espírito) e *theos* (deus). Platão, em República e Timeu, abordou a questão dos simulacros e da representação do divino no mundo sensível.[16] Os plantonistas médio e tardios — especialmente Porfírio em De Abstinentia, Jâmblico em De Mysteriis,[17] Proclo em Os Elementos da Teologia[18] e Damáscio[19] — elaboraram doutrinas sobre a presença espiritual real em estátuas consagradas, distinguindo os deuses intelectuais (noeroi theoi), os *daimones* e os heróis. No Asclépio latino, defende-se que o homem pode *fazer deuses* ao atrair para imagens sagradas as almas de *daimones* (i.e. espíritos de mortos) ou anjos (i.e. espíritos aéreos de modo geral) por meio de ritos divinos (mysteria divina). Essa concepção foi retomada no Renascimento por Marsilio Ficino (1433-1499)[20] e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494),[21] que associaram a presença espiritual nos ídolos à diversas forças e poderes da anima mundi e às correspondências astrológicas que atuam por meio dela. Na Idade Média e na Modernidade, autores como Tomás de Aquino (1225-1274)[22] em

[16] Nicola Abbagnano. Dicionário de Filosofia. Martins Fontes, 2018, pp. 767-772.

[17] Polar, 2024.

[18] Odysseus, 2024.

[19] *Cf.* Giovanni Reali. Plotino e o Neoplatonismo. Loyola, 2014. Wouter Hanegraaff. Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Brill, 2005, pp. 834-846. Seamus O'Neill. *Evil Demons in the De Mysteriis: Assessing the Iamblichean Critique of Porphyry's Demonology.* Em Robert M. Berchman e John Finamore. Neoplatonic Demons and Angels. Brill, 2018, pp. 160-189.

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

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

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

Suma Teológica[23] e Cornelius Agrippa (1486-1535)[24] em Três Livros de Filosofia Oculta,[25] discutiram o problema da mediação espiritual e da presença angélica ou demoníaca em operações mágicas. Mais recentemente, estudiosos do esoterismo e da religião comparada — como Ioan P. Couliano (1950-1991), Algis Uždavinys (1962-2010), Wouter Hanegraaff (n. 1961), David Hernández de la Fuente (n. 1974) e Jake Stratton-Kent (1959-2023) — retomaram essas questões em chave hermenêutica, teúrgica e antropológica. No campo das religiões afro-diaspóricas, a questão ganha novos contornos, especialmente nos estudos de Stefania Capone (n. 1968) em A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil,[26] e Patrick Bellegarde-Smith (n. 1947) em Vodou Haitianao: Espírito, Mito e Realidade,[27] ao se considerar que a imagem consagrada (assentamento, fundamento) é efetivamente um corpo de habitação de espíritos específicos, fundado na mediação do nome, do àṣẹ e da linhagem de transmissão.

A concepção de mediação entre o mundo divino e o mundo dos homens está também no cerne da religião egípcia desde suas origens. No Egito faraônico, os rituais sacerdotais não apenas representavam os deuses, mas os tornavam corporificados por meio de atos rituais precisos, como a *Abertura da Boca* (*wpt-r*) e a *Animação da Estátua* (*shemâ*) — procedimentos que visavam ativar a presença divina na imagem do culto. Essas práticas ritualísticas baseavam-se na ideia de que o Cosmos era sustentado por atos performativos contínuos, nos quais o sacerdote era um mediador ativo de *maat*, a ordem cósmica e ética. Como mostra Jan Assmann, o templo egípcio não era apenas um lugar de culto, mas o próprio corpo do deus, e o rito, um modo de atualizar a criação mítica e sustentar o elo entre os mundos. Essa lógica de mediação sacramental é posteriormente reelaborada tanto na Hermética quanto no platonismo teúrgico, onde a imagem consagrada torna-se receptáculo de uma presença espiritual.[28]

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

cença.

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

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

[25] Parte III. Madras, 2008.

[26] Pallas, 2018.

[27] Pallas, 2011.

[28] *Cf.* Jan Assmann. The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs. Harvard University Press, 2003. Algis Uždavinys. Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometheus Trust, 2008. Algis Uždavinys. Philosophy & Theurgy in Late Antiquity. Angelico Press, 2010.

[29] Veja Nota 8, acima.

centrada na mediação da potência divina por agentes intermediários encarnados em suportes materiais. No Asclépio lemos:

> 24- Fala de estátuas, o Trismegisto?
>
> As estátuas, ó Asclépio. Vês até que ponto tu mesmo duvidas? Estátuas animadas, repletas de senso e espírito, que realizam tantas e tais obras, estátuas que preveem o futuro e que, por sorte, pela profecia, pelos sonhos e por muitos outros meios, anunciam os acontecimentos, que causam enfermidades aos homens e as curam, que trazem tristeza e alegria conforme os méritos de cada um. Ou ignoras, ó Asclépio, que o Egito é a imagem do céu ou, o que é mais verdadeiro, a transposição e a descida de todas as coisas que são governadas e operadas no céu? E, se devemos dizer a verdade com maior precisão, nossa terra é o templo de todo o mundo. E, no entanto, como convém aos sábios prever todas as coisas, não é lícito que ignoreis isto: virá um tempo em que se mostrará que os egípcios em vão serviram à divindade com mente piedosa e com religião zelosa, e toda a sua sagrada veneração será frustrada e cairá no vazio. Pois a divindade retornará do mundo terrestre ao céu, e o Egito será abandonado, e esta terra, que foi a sede da religião, será privada da presença dos deuses. Quando estrangeiros encherem esta região e esta terra, não apenas haverá negligência para com a religião, mas, o que é ainda mais duro, será estabelecida uma lei que prescreverá uma pena e uma proibição contra a religião, a piedade e o culto divino, como se fossem coisas proibidas pelas próprias leis. Então, esta terra, outrora santíssima, sede dos santuários e templos, tornar-se-á cheia de sepulcros e cadáveres. Ó Egito, Egito! De tuas religiões restarão apenas fábulas, que para teus descendentes parecerão inacreditáveis, e restarão apenas palavras gravadas nas pedras, narrando tuas piedosas ações. E o Egito será habitado pelos citas, pelos hindus ou por algum outro povo bárbaro vizinho. Pois a divindade retornará ao céu, e os homens, abandonados, morrerão em massa, e assim o Egito será desolado, privado tanto de deuses quanto de homens. Mas eu me dirijo a ti, ó santíssimo rio, e a ti profetizo o futuro: tu transbordarás, pleno de sangue até as margens, e tuas ondas sagradas não apenas serão contaminadas de sangue, mas se romperão completamente, e haverá muito mais sepulcros do que vivos. E o sobrevivente que restar será reconhecido apenas pela língua como egípcio, pois por suas ações parecerá um estrangeiro.
>
> 38- E qual é a natureza desses deuses terrenos, ó Trismegisto?
>
> Eles são compostos, ó Asclépio, de ervas, pedras e aromas que contêm em si a natureza da divindade. E por essa razão, eles se alegram com frequentes sacrifícios, com hinos e louvores, e com os mais doces sons, entoados à maneira da harmonia celeste, para que aquilo que é celeste, atraído pelo uso e pela prática celestial, possa habitar alegremente nos ídolos e suportar sua convivência com a humanidade por longos períodos de tempo. Assim, o homem é o criador dos deuses. E não penses, ó Asclépio, que os efeitos desses deuses terrenos sejam fortuitos. Os deuses celestes habitam as alturas do céu, cada um cumprindo e preservando a ordem que lhe foi atribuída. Já os nossos deuses terrenos, cada um se ocupa de certas coisas: alguns cuidam de assuntos particulares, outros predizem o futuro por meio de sortes e adivinhações, enquanto outros provêm e auxiliam de acordo com a necessidade, ajudando os homens com benevolência, como se fossem seus parentes.[30]

Argumenta-se no Asclépio latino que o conceito de *imagem animada* ou *telestikē* opera sob um princípio de identidade mediada, em que uma imagem (tal como uma estátua, um altar ou um assentamento) não é habitada pela deidade em si, mas por um representante espiritual — um *daimōn*, espírito ou força vinculada a ela. O termo grego *daimōn* (δαίμων) possui uma longa e complexa trajetória semântica desde a Antiguidade até sua recepção moderna. No pensamento grego arcaico, *daimōn* designava inicialmente uma potência impessoal do destino ou da sorte, frequentemente intercambiável com *týchē*, como atestam os usos em Homero (c. 750 a.E.C.)[31] e Aristófanes (446-386 a.E.C.).[32] Posteriormente, na re-

[30] Doxografia Hermetica II: Fragmentos Herméticos Armênios, Asclépio Latino, Fragmentos Herméticos de João Estobeu. Tradução e Comentários Prof. Vinicius Pimentel Ferreira. Edição do Autor.

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

[32] Aristófanes foi o mais proeminente comediógrafo da Atenas clássica e principal representante do gênero conhecido como *comédia antiga*. Autor de mais de quarenta peças, das quais onze chegaram até nós, destacou-se por sua crítica política mordaz, sátira social e estilo exuberantemente poético, combinando ele-

ligião doméstica e cívica da Grécia clássica, os *daimones* passaram a ser compreendidos como espíritos protetores, intermediários entre os deuses e os homens, frequentemente associados a ancestrais deificados ou forças da natureza. Em Platão, especialmente no Banquete e no Timeu, o *daimōn* aparece como mediador entre o mundo inteligível e o sensível, função que será expandida e sistematizada no platonismo médio e, sobretudo, no platonismo teúrgico de Jâmblico, onde o *daimōn* pessoal atua como distribuidor da *moira* (quinhão espiritual) da alma e guia iniciático em sua jornada anabática ou catabática. No *Hermetismo alexandrino*, especialmente no Asclépio latino e no *Corpus* Hermeticum, a função do *daimōn* é incorporada às práticas mágicas e teúrgicas como agente que anima estátuas e imagens de culto e como força mediadora da realização espiritual.[33]

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

A operação de Abramelin, embora frequentemente interpretada como um exercício de teurgia luminosa, é, na verdade, uma forma refinada de goécia — uma goécia sa-

mentos de coro, parábasis e linguagem obscena com comentários filosóficos e culturais sofisticados. Em obras como As Nuvens, Lisístrata e As Rãs, atacou figuras como Sócrates (470-399 a.E.C.), Eurípides (480-406 a.E.C.) e os demagogos da democracia ateniense, empregando o riso como instrumento de intervenção cívica. Sua obra oferece uma janela privilegiada para a vida intelectual, religiosa e política do Séc. V a.E.C., tendo sido amplamente estudada por helenistas, historiadores da literatura e teóricos da sátira.

[33] Doxografia Hermetica II: Fragmentos Herméticos Armênios, Asclépio Latino, Fragmentos Herméticos de João Estobeu. Tradução e Comentários Prof. Vinicius Pimentel Ferreira. Edição do Autor.

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

grada, dirigida à manipulação imediata dos espíritos inferiores através de um *espírito tutelar*, o Sagrado Anjo Guardião, que confere autoridade ao operador sobre o plano invisível. Como demonstrei no Daemonium: a Quimbanda no Renascer da Magia (2022), essa operação se fundamenta em uma fórmula mágica de descida (*katabasis*), em que o operador deve primeiro mergulhar na solidão e purificação ritual para provocar a manifestação visível do Sagrado Anjo Guardião.[35] Esse Anjo, que em nada se assemelha ao conceito moralista de anjo cristão, é o equivalente funcional do *daimōn* pessoal da teurgia platônica, ou mesmo do *diabo tutelar* da goécia do Lemegeton e Grimorium Verum. A natureza ctônica dessa fórmula é evidenciada pelo fato de que, uma vez selado o pacto com o Anjo, o operador é autorizado a conjurar e dominar os espíritos inferiores, aprisionando-os em triângulos, correntes ou vasos — exatamente como se lê nas fórmulas do Lemegeton.[36] Uma analogia com o Testamento de Salomão se faz direta: ali, o rei Salomão é assistido por um *diabo pessoal*, o espírito Ornias, que se torna seu espírito-servidor (*paredros*) após o recebimento de um anel mágico enviado por Mikael.[37] Este anel, que confere autoridade sobre as hostes demoníacas, é dado apenas após o contato de Salomão com a potência da graça de Deus, e simboliza exatamente o papel que o Sagrado Anjo Guardião cumprirá posteriormente na operação de Abramelin. Assim, a teurgia da luz e a goécia das sombras revelam-se, nesse ponto, como duas faces de uma mesma arte real: a conquista do Reino exige, primeiro, a aliança com o *espírito tutelar*. Simples assim.[38]

Com o advento da psicologia moderna, especialmente após as formulações de Jung (1875–1961),[39] o *esoterismo ocidental* na

---

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

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

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

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

Em outras palavras, a ideia de *katábasis* em Abramelin emerge da estrutura ritual de retiro e purificação que visa provocar a epifania de um espírito superior; é uma descida ao interior do ser antes da ascensão mágica ao trono de comando espiritual. Ver Jake Stratton-Kent. Encyclopaedia Goetica. Scarlet Imprint, 2010-2024. Stephen Skinner. The Complete Magician's Tables. Golden Hoard, 2023.

[36] Na Magia Sagrada de Abramelin, os espíritos são conjurados após a consecução com o Sagrado Anjo Guardião, e o processo de sujeição ocorre dentro de um triângulo mágico desenhado no chão (ou sobre um suporte apropriado), que deve estar situado fora do oratório onde o operador realiza a purificação e as preces. Esse triângulo é o local onde os espíritos malignos ou inferiores — os chamados *espíritos da terra* — são forçados a aparecer e se submeter à autoridade do operador, agora representada pelo Sagrado Anjo Guardião.
Contudo, ao contrário do sistema salomônico mais tardio, como o Lemegeton, não há em Abramelin menção direta à prática de *armazenar* ou *prender* espíritos em vasos ou triângulos permanentemente. O que se realiza, segundo o manuscrito, é a sujeição mágica e pactuada desses espíritos, por meio de *quadrados mágicos* (as tabelas de palavras), que funcionam como fórmulas talismânicas para comandar as os espíritos conforme suas especializações (voar, causar guerra, encontrar tesouros etc.).
Portanto, no Abramelin os espíritos não são aprisionados em objetos, mas vinculados ritualmente a *palavras de poder* (nos quadrados) e à autoridade pessoal conquistada pelo operador por meio da união com o Sagrado Anjo Guardião. Essa dinâmica orientou, posteriormente, a prática da goécia moderna no *Ocultismo* anglófono.

[37] Stephen Skinner. Techniques of Salomonic Magic. Golden Hoard, 2017, pp. 253.

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

[39] Carl Gustav Jung foi um dos mais influentes psicólogos do

forma do *Ocultismo* moderno[40] passou a reinterpretar seus próprios símbolos à luz da subjetividade. Aleister Crowley (1875–1947),[41] influenciado tanto pelo *teosofismo*[42] de H.P. Blavatsky (1831-1891)[43] quanto pela estrutura iniciática da Ordem Hermética da Aurora Dourada, assimilou essa tendência ao afirmar, em diversos momentos de sua obra, que o Sagrado Anjo Guardião não seria um ser externo ou angelológico no sentido tradicional, mas a própria expressão da essência divina individual — o chamado *Eu Superior*, uma fórmula que combina a noção do *ātman* oriental com a psicologia do inconsciente. Durante sua estadia na Abadia de Thelema, enquanto re-

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

[40] O *Ocultismo* pode ser tanto considerado uma matéria do *esoterismo ocidental* ou sua manifestação moderna pós-romantismo. Ver Tim Rudbog. The Academin Study of Western Esotericism: Early Developments and Related Filds. Hermes Academic Press, 2013, pp. 35-43. Wouter J. Hanegraaff. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Brill, 1996, pp. 421.

[41] Aleister Crowley foi um escritor, poeta, alpinista, magista e místico britânico, amplamente reconhecido como o Profeta do Novo Æon. Nascido Edward Alexander Crowley em Leamington Spa, Inglaterra, foi educado inicialmente dentro do fundamentalismo cristão da Irmandade Plymouth. Rejeitando essa formação religiosa, dedicou sua vida à busca do Conhecimento e da Verdadeira Vontade. Tornou-se membro destacado da Ordem Hermética da Aurora Dourada, mas superou suas limitações estruturais ao receber, em 1904, no Cairo, Liber AL vel Legis (O Livro da Lei), transmitido por uma entidade chamada Aiwass. Essa recepção inaugurou o Æon de Hórus e estabeleceu a Lei de Thelema: *Faz o que tu queres há de ser tudo da Lei.*
A partir dessa revelação, Crowley fundou a A∴A∴ (*Astrum Argentum*), Ordem iniciática cuja missão é guiar os indivíduos ao conhecimento e conversação com seu Sagrado Anjo Guardião e à realização plena da Verdadeira Vontade. Diferente das escolas esotéricas anteriores, a A∴A∴ instituiu uma estrutura científica, individualizada e ética para o progresso espiritual, organizando seus graus a partir da Árvore da Vida da Qabalah Hermética. Seus principais textos doutrinários foram sistematizados em cinco classes, sendo os Livros Sagrados de Thelema (Classe A) considerados invioláveis. A A∴A∴ também estabeleceu a prática do diário mágico, o estudo sistemático da meditação (*rājayoga*), e a aplicação precisa de fórmulas cerimoniais e alquímicas. Para Crowley, o papel da Ordem era ser a encarnação viva da Vontade iluminada, em uma cadeia de transmissão orientada por instrução oral e experiência iniciática.
Até sua morte, em Hastings, Inglaterra, Crowley dedicou-se à publicação e preservação dos ensinamentos da A∴A∴, tendo preparado uma linha de sucessores espirituais para manter a Ordem viva após sua partida. Entre suas obras centrais estão Liber ABA, The Equinox, A Visão & a Voz, Liber Aleph etc. A A∴A∴ permaneceu como sua principal realização oculta e legado espiritual, sendo concebida não como uma organização profana ou política, mas como uma Ordem iniciática invisível, que opera por transmissão espiritual direta, e cuja autoridade repousa sobre o trabalho realizado e o grau de iluminação alcançado: *A A∴A∴ não possui templo, congregação, ou autoridade visível. Sua estrutura é espiritual e seu governo é interno* (Liber Collegii Sancti); *Os Irmãos da A∴A∴ não são conhecidos. Eles são invisíveis, exceto para aqueles a quem escolhem se manifestar. Não há endereço. A comunicação se dá apenas por contato direto ou por iniciação* (The Equinox, Vol. I, No. 1). Esse trabalho permanece, ainda hoje, como a coluna vertebral da tradição thelêmica viva.

[42] Aqui trabalho com a distinção de Antonie Faivre (1934-2021) entre *teosofia* e *teosofismo*, conceitos que, apesar de relacionados, possuem nuances distintas. A *teosofia* se trata de uma corrente espiritual e filosófica que busca a sabedoria divina (*theos + sophia*) por meio de uma abordagem especulativa e intuitiva, que conecta o humano ao divino. A *teosofia* caracteriza-se por uma visão do Cosmos como um sistema orgânico vivo, repleto de correspondências e relações simbólicas que refletem a unidade entre o microcosmo e o macrocosmo. Essa tradição enfatiza o papel do homem como mediador e cocriador, dotado de um potencial espiritual para compreender as leis divinas e promover a harmonização com o universo. Diferente de uma religião institucionalizada, a *teosofia* combina elementos de misticismo, esoterismo e filosofia, valorizando a revelação interior e a síntese de conhecimentos de diversas tradições espirituais. A *teosofia* refere-se a uma corrente espiritual e filosófica de longa tradição, que remonta a figuras como Jakob Böhme (1575-1624) e Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803).
Teosofismo é o termo que designa, mais especificamente, o movimento teosófico moderno fundado por Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) no final do Séc. XIX, com a *Sociedade Teosófica*. O *teosofismo* possui características próprias, como um sistema estruturado de crenças, influências do hinduísmo e budismo, e a ideia de evolução espiritual progressiva através de reencarnações. Trata-se de uma forma institucionalizada da *teosofia*, que consolidou ideias esotéricas em um movimento organizado e global.
Enquanto a *teosofia* abrange um campo mais amplo de pensamento espiritual e filosófico dentro da *tradição esotérica ocidental*, o *teosofismo* se refere a um movimento histórico e específico, com suas próprias doutrinas e práticas.

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

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

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

Como desenvolvi no texto *Telestikē* & Cabalá Crioula, publicado na Edição 13 da ***Revista Nganga***, essas linhas arquetípicas de trabalho não são meras classificações simbólicas; assim como no *hermetismo alexandrino* e platonismo teúrgico seus equivalentes são formas celestes, eîdos noéticos que descem ao mundo através de uma operação teogônica precisa, o espírito Ganga na Quimbanda não é apenas invocado, mas literalmente nascido no assentamento, que se torna seu corpo visível no reino da geração. O rito é a matriz onde a linha arquetípica se corporifica, encarnando uma potência divina que assume forma sensível e agência objetiva. Assim como nas tradições mesopotâmicas e egípcias descritas por Uždavinys,[45] ou nas operações teléstica da teurgia platônica, a imagem (ou fetiche) só se torna real morada espiritual após ser animada por um processo que emula a própria cosmogonia. Na Quimbanda, esse nascimento é operado por um *táta* e uma *mameto* como prolongamentos terrenos da hierogamia de Beelzebuth e Ashtaroth, os pólos criadores do Lúcifer andrógino primordial. A linha não é um arquétipo abstrato: é uma força viva, com genealogia espiritual, forma ritual e campo de atuação.

[44] Para uma reconstrução abrangente da trajetória do conceito, ver: Brian P. Copenhaver. Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius. Cambridge, 1992; Dorian Greenbaum. The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence. Brill, 2016; Wouter J. Hanegraaff. Hermetic Spirituality and the Historical Imagination. Brill, 2022; Fernando Liguori. Daemonium: Curso de Filosofia Oculta. Clube de Autores, 2019; Daemonium: a Quimbanda & a Nova Síntese da Magia. Clube de Autores, 2024; Humberto Maggi. Thesaurus Magicus (Vol. III). Clube de Autores, 2015. David Pessoa de Lira. Soteriologia e cosmogonia no Corpus Hermeticum. Dissertação de Mestrado, UFAL, 2021. *A Demonologia no Ambiente do Novo Testamento: Uma Análise Ideológico-Conceptual da Palavra daimōn no Corpus Hermeticum*. Protestantismo em Revista, v. 25, 2011. Georg Luck. Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. The Johns Hopkins University Press, 2006.

[45] Algis Uždavinys. Philosophy as A Rite of Rebirth: from Ancient Egypt to Neoplatonism. The Prometheus Trust, 2008.

O Ganga, então, é a atualização sacramental dessa força: um *espírito tutelar* que liga o operador ao Reino, à geração e ao mistério de seu próprio destino.

Conclusão

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

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

Táta Nganga ***Kamuxinzela***

Cova de Cipriano Feiticeiro

A Busca da Identidade Espiritual e Os Passos Iniciáticos

Em tempos de uma espiritualidade aberta, escancarada pelas ruas abandonadas e mau-vigiadas da Internet, encontramos diversos tipos de artimanhas e armadilhas para menos incautos. Lembro-me de quando era criança que a prática e as experiências espirituais era algo fechado a círculos muito bem definidos e que quase nunca se mostrava isso para fora desse círculo. Apesar de existir toda essa conscientização – hodierna – da liberdade religiosa, vivíamos momentos complexos, pós-ditatura, onde havia uma certa supressão a ajuntamentos de pessoas, com medo de atitudes subversivas.

Apesar do advento da liberdade, da democracia e da permissão em meio a constituição de práticas religiosas diversas, ainda carregávamos algumas cicatrizes da perseguição, o que pode ser visto pelo grande acervo de itens ritualísticos encontrados no museu da polícia civil do Rio de Janeiro.

Ainda quando era jovem, um adolescente estudando ocultismo e bruxaria, lembro-me de ir até o barbeiro e uma das moças que também encontrava sempre por lá se identificar como bruxa para mim, mostrando-me apenas um pentagrama que usava em um pingente e pedindo para que tudo fosse mantido em sigilo. Achei curioso na época e isso retomou a minha mente atualmente quando eu percebi algo muito importante: A INTERNET ABRIU PORTAS PARA TUDO!

Práticas – como a Quimbanda – antes secretas, hoje estão sendo filmadas e divulgadas na Internet, não só para ilustração, mas ensinando os arcanos das práticas religiosas e isso é deveras perigoso dentro do meu limitado entendimento. A Quimbanda só conseguiu manter seu corpo doutrinado por ter sido uma religião fechada, que aceitava o novo, mas com grandes filtros e que não permitia que seu conhecimento fosse de posse de uma coletividade. Ser um Kimbanda era ser um escolhido, um ser diferenciado, alguém que conseguiria suportar as angústias e os afazeres da macumba, sempre se mantendo em silêncio, coberto pelas sombras da noite.

Claramente que devemos nos alinhar aos nossos tempos, claro que devemos expandir nosso alcance, claro que

devemos ensinar, para que a prática não morra. Entretanto, acredito que hoje as coisas não estão sendo filtradas e controladas como deveriam, pois qualquer pessoa bota um chapéu na cabeça, pinta algumas paredes de preto e pronto, virou mestre de Quimbanda.

Quimbanda é uma religião de lastro ancestral, que precisa ter isso verificado por meio dos aprontadores. Não é um clube de diversidades, não é um clube do whisky, não é uma gangue de desajustados querendo causar com símbolos e posicionamentos totalmente desajustados e deselegantes. Há quem use do discurso de que a Quimbanda é uma resistência, um contraponto a tudo que há no sistema, algo que é para chocar, achando que isso dá margens para a pessoa ser um ser abjeto. Educação, postura, firmeza e acima de tudo dignidade. Não há espaço para pessoas inescrupulosas que querem chocar o mundo com seus posicionamentos, suas vestes, suas caras e bocas e suas ritualísticas abertas para todos.

Exu Tiriri da Calunga sempre diz que o grande poder da Quimbanda reside no seu segredo, tirando o segredo o que sobra? Ainda mais que muitos que dizem estar praticando a Quimbanda estão apenas fazendo uma gira de exu aos moldes de Umbanda, com alguns pontos de heresia para chocar a audiência e encher seus bolsos de dinheiro (não que eu tenha nada contra dinheiro, longe disso, mas há de ser sincero e honesto sobre o que está se fazendo).

Muitos caem em hypes da internet, achando que determinadas figuras são excelentes tutores, mestres e iniciadores, pagando suas iniciações para depois ficarem reféns de apostilas, de má-vontade e sem qualquer instrução dentro da seara em que ele está inserido. Essas pessoas feitas no atacado, como um grande mercado, são cooptadas com seduções e marketing agressivos e depois se veem perdidas sem saber o que de fato é quimbanda e estando completamente sozinha, sem um tutor. Há

quem tenha dó, mas eu não tenho, afinal elas foram pelo hype, tiveram pressa, não procuraram um caminho seguro e agora colhem aquilo que se plantou.

De fato, é essa a maior lição da Quimbanda, tudo que você planta, você colhe, então escolha suas sementes, saiba cuidar da terra onde estará plantada a sua semente e saiba cuidar da árvore que irá nascer até que ela lhe dê frutos. Antes disso, NADA é certo!

Se eu pudesse dar um conselho – não pedido – seria: Tenha paciência e não se deixe levar pelas aparências! Ouça sua espiritualidade, ouça seus mentores, ouça pessoas mais velhas, ouça de fato o que é digno de ser ouvido. Não se perca no glamour e na lavagem cerebral marketeira que se propaga pelos caminhos da Internet.

Tata Nganga Zelawapanzu
www.instagram.com/covadetiriri
www.exutiriri.com.br

O Trabalho Sacerdotal Dentro da Quimbanda Nàgô

Há muito quero falar sobre esse tema de suma importância dentro das Quimbanda Nagô que é a prática espiritual e sacerdotal. Um adepto, ao adentrar na Quimbanda pode fazê-lo por dois caminhos: o batismo e a iniciação. Normalmente isso é definido por sua própria maturidade espiritual, onde o Exu-Chefe de uma casa irá – por meio do oráculo – inferir se ele tem capacitações para começar no batismo, para ir se afinizando aos poucos a essa ideia de Quimbanda e a aproximação do seu guia, ou se irá pela via iniciática quando se contraí o pacto com o seu espírito tutelar.

Existem pessoas que precisam passar pelo processo do batismo para se sentirem mais seguras, para terem menos ímpeto em alguns casos, pois podem – com uma falsa ideia de poder – fazer muita bobagem em seu caminho espiritual. A Iniciação é justamente o ponto inicial, é o início da jornada, onde muitos acreditam ser a etapa final. Na verdade, a iniciação é o ponto zero, onde tudo irá começar e onde iremos nos dedicar a um caminho de aproximação e compreensão daquelas forças que estão próximas a nós e que conosco também ativaram um pacto.

Já cansei de ver noviço querendo saber sobre feitiços avançados, mas mal sabe compreender o que seu Exu quer em um orô. Não se compromete com a alimentação do Exu, parcamente lhe faz agrados efetivos e nem sabe simplesmente usar da palavra pra rogar e se conectar a essa força. Mas ele quer saber fazer pós, encantamentos, oferendas e toda uma sorte de coisas que nem fazem parte do seu escopo iniciático. Quantas vezes vi iniciados que mal pegavam em seus erins, quererem demandar pessoas, se arrogarem de poderes que não possuem, de não terem comportamentos condizentes com a sua espiritualidade e parcamente fazer suas obrigações mensais.

Então, quanto mais dizer sobre sacerdócio? Em nada adianta chegar em um oráculo, para saber sua jornada na Quimbanda e já questionar sobre caminho sacerdotal. A pessoa nem sequer é uma Kimbanda e já quer saber desse caminho. Isso demonstra a necessidade de se dar vários passos atrás, de rever seus conceitos e de se restabelecer como um iniciado, ou seja, uma pessoa no começo da sua jornada, que está longe de se tornar um grande feiticeiro.

Meus textos têm muito mais a ver com a prática do dia-a-dia, dentro de uma comunidade do que apenas teologia sendo exposta, mitologia sendo fundamentada ou doutrina sendo explanada. Eu gosto de falar da vivência diária dentro do culto. Estudos são extremamente importantes, viver com a verdade da sua prática espiritual é extremamente importante, mas muitos só querem saber de criar ilusões em suas mentes e se perdem em seus próprios caminhos.

Ao contrário da Umbanda, nem sempre um fundamento demonstra que a pessoa o merece, muitas vezes é um cavalo de troia, para ver até onde vai a vontade de aprender e se dedicar. Exu dá, mas exu tira! Lembrem-se sempre disso.

Lembro de um momento em que eu estava atolado de serviço para ser feito e uma pessoa ficava marcando horários para seus cortes – pois ele ainda não tinha autonomia para tal – mas que nunca cumpria os horários. Pessoa com agenda bem complexa, que nunca chegava na hora, que acabava movimentando um monte de outras pessoas e atrapalhando suas agendas. Isso não é nem de longe uma atitude de um Kimbanda responsável. Para piorar era sempre uma desculpa atrás da outra, uma nova a cada vez. Numa dessas vezes, após quase duas horas de atraso e eu extremamente insatisfeito e possesso de raiva, nem sequer fiz o corte, deixei para um sacerdote fazer, mas fiquei observando. Nesta observação seu Exu Tiriri se aproximou e me ordenou que eu iniciasse a pessoa e lhe desses seus dois assentamentos, de frente e de fundos. Claro que eu o questionei, pensando sempre que aquela pessoa sem responsabilidade nenhuma, sem compromisso e sem respeito por terceiros não era merecedor dessa outorga e foi quando o Exu Tiriri me disse: "Aqui é Quimbanda, aqui não damos as coisas porque merecem, damos para que eles se Fod**. Se a responsabilidade não estiver na mão dele, ele continuará a te importunar. Se ele merece? Bem provável que não, mas que o Exu dele tome conta dele e que faça-o aprender a ter respeito. Se ele não cortar para o próprio Exu, você que não fará, não existirá mais desculpas, deixe que ele caia e que a sua própria espiritualidade lhe consuma, para que lhe seja edificante esse momento".

Palavras duras, mas necessárias, ponderei realmente, eu sempre queria estar seguro para entregar o fundamento para quem estivesse pronto, sendo que a gente só fica pronto fazendo as coisas na Quimbanda. Ainda tenho algumas ressalvas quanto a isso, mas como eu ouço quem pode mais, sigo a orientação e foi providencial.

Quando você se torna um sacerdote, as muletas se tornam suas, não existindo mais a figura do Tata para segurar todos os teus problemas. Você irá arcar com essas questões e que tenho certeza se tornarão extremamente problemáticas se você não dominar sua própria vida e sua essência. Após a maestria, aí que as coisas mais se complicam, pois liberto totalmente das nuances e proteções da sua banda é hora de você buscar construir seu próprio abrigo. É um rito de passagem, o adolescente vai até a mata e lá se vira para voltar vivo e com a caça!

Então pensem como predadores e não como crianças mimadas acostumadas a ter tudo na mão. A nossa sociedade está muito enfraquecida por pessoas fragilizadas em seus coitadismos e seus vitimismos. Ser um Kimbanda implica em não se enxergar como uma vítima, mas como aquele que tem as armas necessárias para conquistar tudo o que deseja.

Tata Nganga Zelawapanzu
www.instagram.com/covadetiriri
www.exutiriri.com.br

Idealizadores

NGANGA