

QUIMBANDA GOÉTICA



A Religião Cônica do Ocultismo Brasileiro

Fernando Liguori
Táta Nganga Kamuxinzela

QUIMBANDA GOÉCIA

DOXOGRAFIA GOÉTICA - VOL. 1

QUIMBANDA GOÉCIA: A RELIGIÃO CTÔNICA DO OCULTISMO BRASILEIRO apresenta a primeira formulação sistemática da Quimbanda como religião filosófica da Terra, articulando uma genealogia que atravessa o mundo grego, o islamismo esotérico, os sistemas iniciáticos africanos e o desenvolvimento histórico do *Ocultismo* no Brasil. A partir do conceito de *doxografia goética*, o livro propõe um método comparativo e operativo que reúne fontes clássicas, medievais e afro-diaspóricas para explicar a Quimbanda não como sincretismo popular, mas como herdeira viva da *goêteia* — a arte antiga de comunicação com os mortos.

Organizado em três grandes partes, o livro inicia com uma análise aprofundada da *goêteia* mediterrânea, contemplando o culto doméstico aos ancestrais, a necromancia grega, o ciclo salomônico dos grimórios e a formação da demonologia medieval. Nessa seção, o livro reconstrói a longa história da descida (*katábasis*) como forma de conhecimento, mostrando como o *goês* — sacerdote que canta e convoca os mortos — antecede o mago cerimonial e espelha, em outro continente, a função do *nganga* banto. A goécia aparece, assim, como um sistema filosófico e ritual centrado na Terra, cujo fio subterrâneo permanece vivo nas Américas.

A segunda parte investiga o *Ocultismo* brasileiro como identidade religiosa crioula. Analisando o Espiritismo kardecista, o esoterismo francês (Lévi, Papus, Péladan) e as macumbas cariocas, o livro demonstra que a Quimbanda resultou da convergência entre mediunidade urbana, demonologia europeia e feitiçaria afro-indígena. Nesse processo, Exu assume a função de espírito tutelar ctônico, e Pombagira emerge como princípio de linguagem, desejo e mediação — inaugurando a forma brasileira da goécia.

A terceira parte apresenta a *Quimbanda Ocultura*, reflexão contemporânea sobre corpo, imagem, texto e mídia como modos modernos de presença ritual. Aqui entram em cena os *Estudos Esotéricos Africanos* (Finley, Guillory, Page), a filosofia afro-diamésica (*diámesis* + *àşę*) e a estética do Submundo, articulando a Quimbanda como sistema completo de conhecimento: uma filosofia prática, uma arte do símbolo e uma metafísica da Terra.

Unindo história, antropologia, filosofia e operações rituais, *Quimbanda Goécia* afirma o Brasil como centro da *Nova Síntese da Magia*, onde a antiga religião dos mortos renasce com corpo, sangue e palavra. Uma obra fundamental para compreender a Quimbanda como religião ctônica do *Ocultismo* brasileiro e como uma das tradições esotéricas mais sofisticadas do mundo contemporâneo.

O texto que segue trata-se de um excerto retirado da introdução do livro. Tenha uma boa apreciação.



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

O OCULTISMO BRASILEIRO

Chamo de *Ocultismo* brasileiro não um movimento organizado ou uma escola formal, mas uma *identidade religiosa crioula*,¹ forjada entre o final do Séc. XIX e meados do Séc. XX, nas zonas de contato entre a herança africana, o espiritismo europeu, o catolicismo popular e o *Ocultismo* francês. É nesse caldo histórico-espiritual que a Quimbanda se consolida como sua expressão mais estruturada: um sistema de magia, culto aos mortos e teologia da Terra que reorganiza, em chave afro-diaspórica, elementos dos grimórios, técnicas kardecistas e práticas de macumba urbana.

O período entre 1865 e 1950 pode ser descrito como uma espécie de *era subterrânea* da espiritualidade brasileira. É o momento em que o país assimila, de forma desigual, a codificação kardecista, o imaginário dos grimórios, o *magnetismo animal*, a maçonaria, as irmandades católicas, a macumba e os primeiros terreiros urbanos. Dessa convergência emerge uma ontologia mestiça, que mistura o fetichismo banto-congolês com a linguagem mediúnica europeia e com os símbolos demonológicos trazidos em livros como O LIVRO DE SÃO CIPRIANO. Esse *Ocultismo* brasileiro se estrutura, em linhas gerais, sobre um tripé:

1. o espiritismo kardecista, com sua burocracia dos mortos, centros, passes e doutrina moral;
2. a escola francesa de magia, difundida por autores como Éliphas Lévi (1810-1875), Papus (1865-1916) e Péladan (1858-1918);
3. as macumbas cariocas, herdeiras das tradições banto-ameríndias, que articulavam culto às almas, feitiçaria de rua e catolicismo mágico. O resultado é o que chamo de *teologia crioula da imanência*: uma visão do mundo em que espíritos, santos, *òrixà* e demônios coexistem num mesmo ecossistema ritual.²

¹ A expressão *identidade religiosa crioula* deriva da noção antropológica de criouliização — um processo de mistura, reinvenção e reinterpretação cultural que ocorre em contextos de contato intenso entre populações, como descrevem Sidney Mintz (1922–2015) e Richard Price (n. 1941) em seus estudos sobre o Caribe e as Américas. No campo religioso, a criouliização não designa sincretismo superficial, mas a formação de sistemas simbólicos novos, enraizados na experiência histórica e espiritual das populações afro-diaspóricas. Autores como Roger Bastide, Stefania Capone e João do Rio mostram que, no Brasil urbano do início do Séc. XX, práticas africanas, espiritismo kardecista, catolicismo popular, feitiçaria ibérica e *Ocultismo* francês não apenas conviviam, mas produziam formas espirituais inéditas, moldadas por tensões raciais, políticas e cosmológicas locais. Nesse sentido, chamar o *Ocultismo* brasileiro de *identidade religiosa crioula* significa reconhecer que ele não é uma simples soma de influências, mas uma tradição própria, com coerência interna, cosmologia específica e teologia operativa enraizada no Atlântico Sul — cujo exemplo mais complexo e estruturado é a Quimbanda. Ver João do Rio. AS RELIGIÕES DO RIO. José Olympio, 2024. Roger Bastide. AS RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL. 2 Vols. Pioneira, 1971. Yvonne Maggie. GUERRA DE Orixá: UM ESTUDO DE RITUAL E CONFLITO. Zahar, 2001. Sidney Mintz e Richard Price. THE BIRTH OF AFRICAN-AMERICAN CULTURE: AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE. Beacon Press, 2014. Stefania Capone. A BUSCA DA ÁFRICA NO CANDOMBLÉ. Pallas, 2004.

² Yvonne Maggie. GUERRA DE Orixá: UM ESTUDO DE RITUAL E CONFLITO. Zahar, 2001. Antropóloga, descreve a pluralidade de formas religiosas e a competição de legitimidades no campo afro-brasileiro urbano.

A formação do *Ocultismo* brasileiro resulta da fusão estrutural entre três matrizes distintas, mas complementares, que se encontraram no espaço urbano do Rio de Janeiro entre o final do Séc. XIX e o início do XX: o espiritismo kardecista, o *Ocultismo* francês e as macumbas cariocas. O espiritismo introduziu uma gramática

O espiritismo kardecista, introduzido no Brasil na segunda metade do Séc. XIX, forneceu a infraestrutura moderna do *mercado do invisível*: centros, sessões públicas, narrativa progressista de evolução espiritual,³ e uma linguagem moralizadora sobre os mortos. Em O LIVRO DOS MÉDIUNS (1861), Allan Kardec (1804–1869) normatiza o contato com espíritos, transformando a comunicação mediúnica em prática social respeitável. Essa normatização influenciou profundamente a forma como se passou a falar sobre possessão e *espíritos* no Brasil — inclusive nos terreiros, ainda que em outra chave interpretativa.

disciplinadora do contato entre vivos e mortos, marcada pela racionalização e pela moralização da mediunidade, conforme analisado por Emerson Giumbelli (n. 1964) e Sandra Jacqueline Stoll (n. 1956). O *Ocultismo* francês — especialmente através de autores como Éliphas Lévi (1810–1875), Papus (1865–1916) e Stanislas de Guaita (1861–1897) — trouxe ao Brasil uma filosofia mágica estruturada em termos de *luz astral*, *magnetismo*, *hierarquias espirituais* e uma reinterpretação simbólica do Diabo, como mostram Joscelyn Godwin (n. 1945) e Julian Strube (n. 1986). Já as macumbas cariocas, descritas por João do Rio (1881–1921), Roger Bastide (1898–1974) e Yvonne Maggie (n. 1944), ofereciam o modelo operacional da feitiçaria afro-diaspórica urbana: culto às almas, pontos riscados, oferendas de encruzilhada, trabalho com Exu e intensa circulação de saberes populares. A Quimbanda emerge justamente da intercessão entre essas três matrizes, combinando a disciplina mediúnica europeia, a linguagem simbólica francesa e a eficácia telúrica afro-brasileira — o que dá origem a uma espiritualidade crioula única no Atlântico Sul. Ver Sandra Jacqueline Stoll. *Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil*. FFLCH/USP, 1999. Emerson Giumbelli. O CUIDADO DOS MORTOS. Arquivo Nacional, 1997. Joscelyn Godwin. *THE THEOSOPHICAL ENLIGHTENMENT*. SUNY, 1994. Julian Strube. *Socialist Religion and the Emergence of Occultism: A Genealogical Approach to Socialism and Secularization in 19th-Century France*. De Gruyter, 2016. João do Rio. AS RELIGIÕES DO RIO. José Olympio, 2024. Roger Bastide. AS RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL. 2 Vols. Pioneira, 1971. Yvonne Maggie. GUERRA DE Orixá: UM ESTUDO DE RITUAL E CONFLITO. Zahar, 2001.

³ A expressão *narrativa progressista de evolução espiritual* refere-se ao núcleo doutrinário central do espiritismo francês codificado por Allan Kardec, segundo o qual os espíritos ascendem moral e intelectualmente através de múltiplas existências, rumo a estados superiores de aperfeiçoamento. Em O LIVRO DOS ESPÍRITOS (1857) e O LIVRO DOS MÉDIUNS (1861), Kardec apresenta a evolução como *lei universal*, introduzindo uma leitura moral teleológica da vida espiritual: cada espírito progride passo a passo, guiado por leis naturais e por uma pedagogia do sofrimento, da disciplina e da responsabilidade individual. Tal visão, influenciada pelo positivismo francês e pelo evolucionismo espiritual do Séc. XIX, contrasta profundamente com as ontologias afro-diaspóricas — que não concebem a ancestralidade como hierarquia moral linear, mas como *campo relacional*, circular e contínuo, onde mortos e vivos coexistem em regimes de presença, e não em *graus de evolução*. No Brasil, essa narrativa progressista moldou a linguagem pública sobre mediunidade e moralidade, influenciando também a recepção popular dos cultos afro-brasileiros, ainda que estes mantenham cosmologias radicalmente distintas.

O espiritismo kardecista, tal como se consolidou na França do Séc. XIX, é inseparável do contexto intelectual marcado pelo positivismo científico e pelo evolucionismo moral. O próprio Allan Kardec, formado no ambiente pedagógico da escola pestalozziana, assimilou categorias positivistas ao estruturar sua cosmologia espiritual. Exemplos claros incluem: a noção de *lei natural* governando o progresso moral dos espíritos; a crença em um universo *regido por causalidade regular*, onde fenômenos mediúnicos seriam *fatos observáveis*; e a moralização da história como trajetória rumo ao *Espírito de Verdade*. Esse enquadramento positivista permitiu ao espiritismo reivindicar respeitabilidade científica numa época de crescente secularização, mas também restringiu sua ontologia ao que Kardec chamava de *evolução intelectual e moral*, estabelecendo um modelo teleológico, linear e higienizador da relação entre vivos e mortos. Tais categorias penetraram profundamente o imaginário religioso brasileiro, inclusive os discursos populares sobre mediunidade, ainda que contrastem significativamente com as cosmologias afro-diaspóricas, de caráter relacional e não progressivo.

Enquanto o espiritismo kardecista estrutura-se sobre uma narrativa ascensional de progresso moral individual — em que espíritos avançam por mérito ético através de múltiplas encarnações —, as cosmologias afro-diaspóricas trabalham com uma *ontologia relacional*, na qual mortos e vivos compartilham o mesmo campo de presença. No espiritismo, há graus, hierarquias e mundos sucessivos; na tradição afro-brasileira, há *continuidades*, *caminhos* e *reciprocidades*. A ancestralidade não é estágio moral, mas vínculo vital. A força vital dos mortos (*moyo*, *àsê*) não depende de pureza progressiva, mas de relação, cuidado e troca. Exu não *evolui*; ele *atua*. A alma não sobe por mérito; ela *reingressa* no mundo da Terra pela via da memória e da participação. Assim, a Quimbanda preserva o paradigma catabático, enquanto o espiritismo kardecista promove um paradigma anabático. Essa diferença explica por que, apesar de compartilhar linguagem mediúnica com o espiritismo, a Quimbanda permanece ontologicamente alheia à ideia de evolução moral: seu saber não é o da ascensão, mas o da *descida operativa*, no qual conhecimento decorre da travessia e da presença do espírito, e não da moralidade progressiva. C.f. bibliografia na nota anterior.

A escola francesa de magia desempenhou um papel igualmente decisivo. Éliphas Lévi, em *DOGMA E RITUAL DE ALTA MAGIA* (1854–1856),⁴ reintroduz a figura do Diabo como símbolo filosófico e como agente da *luz oculta*, conceito que mais tarde será apropriado por Papus e Péladan. Esses autores chegaram ao Brasil através de traduções, de redes maçônicas e de círculos parisienses, influenciando tanto grupos ocultistas quanto intelectuais religiosos. Aluizio Fontenelle (1913–1952) absorve essa tradição ao eleger Baphomet como imagem axial do Chefe Império Maioral, reinterpretando a *luz astral* de Lévi como algo análogo ao *àçê* sob forma infernal.

O terceiro eixo — as macumbas cariocas — foi descrito com precisão por João do Rio (1881–1921) em *AS RELIGIÕES DO RIO* (1904). Ali, ele retrata o Rio de Janeiro como um *teatro plural de crenças* em que pais de santo, espíritas, maçons, *feiticeiros de São Cipriano* e satanistas literários dividiam o mesmo espaço urbano.⁵ João do Rio registra a macumba como *o confuso, o misturado, o crioulo*, apontando para o que hoje chamamos de campo de crioulistização religiosa — um laboratório onde a Quimbanda emergirá como forma organizada de culto ao Exu-Diabo.

A demonologia europeia também deixou marcas profundas. O *LIVRO DE SÃO CIPRIANO* popularizou nomes como Maria Padilha, Bruxa de Évora e práticas como a *oração da cabra preta*; por outro lado, o *GRIMORIUM VERUM* introduziu uma hierarquia de espíritos a começar pelos Maiores: Lúcifer, Beelzebut e Ashtaroth, que seriam mais tarde reinterpretados nas primeiras vertentes de Quimbanda. Esses textos circularam amplamente no Brasil, formando uma espécie de *biblioteca subterrânea* da feitiçaria popular. Na Quimbanda, esses nomes são retrabalhados e integrados a uma cosmologia afro-atlântica, dando origem à Trindade Infernal sob um horizonte brasileiro.

É nesse contexto que se dá a sistematização da Quimbanda moderna por Aluizio Fontenelle por volta de 1950. Em *EXU* (1951),⁶ Fontenelle associa explicitamente Exus conhecidos (Tranca-Ruas, Caveira, Tiriri) a demônios do *GRIMORIUM VERUM* (Tarchimache, Sergulath, Fleurety), criando um sistema demonológico original que integra feitiçaria banto-ameríndia, espiritismo urbano e magia cerimonial europeia. Essa operação não é mera cópia, mas verdadeira tradução operativa: os selos e suas potências são reinterpretados como funções mágicas afro-brasileiras.

A partir dessas fusões, a Quimbanda passa a ocupar, de modo cada vez mais explícito, o lugar de *Ocultismo brasileiro par excellence*. Ela organiza aquilo que João do Rio registrou como *misturado e confuso*, conferindo-lhe coerência interna: hierarquia de reinos, deidades, pontos, assentamentos, rituais de pacto, práticas de ataque e defesa, teurgias de encruzilhada. A Quimbanda encarna, assim, uma forma de *Ocultismo* mestiço e sul-americano, que articula esoterismo europeu, religiosidade afro-diaspórica e saber mágico indígena num mesmo corpo ritual.

Em síntese, o *Ocultismo* brasileiro, tal como o leio neste livro, é um processo de crioulistização espiritual cujo ápice é a Quimbanda. Ela não é mera recepção periférica de modelos europeus, mas uma forma autônoma de *Ocultismo* que reinscreve nomes, rituais e técnicas dentro da lógica pragmática da encruzilhada.⁷ Se o enxofre

⁴ Síntese hermético-cabalistica, com forte impacto na formação do Ocultismo francês e, por derivação, do Ocultismo brasileiro.

⁵ João do Rio. *AS RELIGIÕES DO RIO*. José Olympio, 2024. Obra fundadora da sociologia religiosa carioca; documenta a pluralidade das práticas *de rua*, incluindo a macumba e a menção a Exu como o conhecemos hoje.

⁶ Primeiro tratado sistemático de Quimbanda; articula demonologia salomônica e Exus populares, lançando as bases da Quimbanda como sistema.

⁷ A expressão *lógica pragmática da encruzilhada* designa o princípio operacional central das religiões afro-diaspóricas, particularmente da Quimbanda, segundo o qual o valor de um rito, nome ou técnica depende de sua eficácia relacional no ponto liminar onde caminhos, forças e mundos se cruzam. Diferentemente das tradições

intelectual dos grimórios europeus e o mercúrio vitalista da cosmologia banto foram fundidos no cadinho social do Brasil pós-colonial, a Quimbanda é o ouro resultante: a *nova síntese da magia*, enraizada no solo tropical, onde a memória dos mortos e o pensamento esotérico moderno se encontram e se reconhecem.

mágicas europeias que tendem a privilegiar coerências doutrinárias ou metafísicas, a encruzilhada — *nkita* na cultura banto, *òkòtó* na cultura *yorùbá* — funciona como lugar de decisão, prova, encontro e trânsito, onde se mede a potência de um ato pelo que ele produz no mundo. Autores como Roger Bastide e João do Rio já haviam descrito as práticas de macumba como uma *arte de resolver* e um *pragmatismo do feitiço*, enquanto estudiosos modernos como Yvonne Maggie e Rogério de Almeida Luz interpretam a encruzilhada como estrutura ontológica: lugar de mediação entre mortos e vivos, pessoas e espíritos, corpo e palavra. Assim, quando afirmo que a Quimbanda reinscreve rituais europeus dentro da *lógica pragmática da encruzilhada*, quero dizer que a tradição brasileira submete nomes salomônicos, técnicas cerimoniais e símbolos demonológicos à prova do uso, reorganizando-os segundo a ontologia relacional afro-diaspórica — onde o verdadeiro critério não é fidelidade textual, mas eficácia ritual, reciprocidade e presença. Essa é a dinâmica da *nova síntese da magia*. Bibliografia *op. cit.*



www.quimbandanago.com
www.goeteia.com.br