

DAEMONIUM

A Quimbanda E
a Nova Síntese da Magia

Fernando Liguori
Tata Nganga Kamuxinzela





TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

QUIMBANDA GOÉCIA & A FORMAÇÃO DO OCULTISMO BRASILEIRO

DA SÉRIE: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA¹

O presente conjunto de artigos constitui uma extensão da série DAEMONIUM e dá continuidade ao esforço de sistematização da Quimbanda como uma forma específica de *Ocultismo* brasileiro, inserida no contexto mais amplo do *esoterismo ocidental* no Sul global. Mais precisamente, estes textos inserem-se na interseção crítica entre a Quimbanda e a magia cerimonial europeia expressa nos grimórios demonológicos dos Sécs. XVII a XIX, como o GRIMORIUM VERUM, o GRAND GRIMOIRE e seus correlatos crioulos derivados da diáspora africana nas Américas.² A proposta aqui defendida é a de que a Quimbanda representa não apenas uma tradição religiosa de base afro-brasileira, mas também uma reelaboração singular da *goêteia* – como corrente de feitiçaria ctoniana que subjaz e vitaliza toda a magia ocidental – ou seja, da arte mágica de operar com os espíritos, tal como concebida nas culturas tribais da África, Ásia e Américas, nas matrizes platônico-teúrgica, hermética e dos grimórios, em um *arco* temporal que começa na Antiguidade, passa pelo Medievo e Renascença, até a Idade Moderna.³

¹ A Série *A Quimbanda & a Nova Síntese da Magia* são ensaios que orbitam o livro DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA (Clube de Autores, 2024), e tratam da *incursão diabólica* no Brasil, da qual deriva a *Quimbanda Goécia* em um processo de integração entre a demonologia europeia e a feitiçaria banto-ameríndia.

² Me refiro a versões locais, adaptadas e muitas vezes anônimas, de grimórios europeus que circularam amplamente no contexto da diáspora africana nas Américas. Essas versões, inspiradas nas edições populares e frequentemente chamadas de *grimórios azuis*, reuniam feitiços, orações, pactos, invocações demonológicas e práticas espirituais de origem europeia, e que foram reconfiguradas conforme o imaginário religioso e mágico afro-americano. No Brasil, essa criouliização dos grimórios se manifestou na incorporação de práticas religiosas e nomes do imaginário afro-brasileiro em edições singulares como O LIVRO DE SÃO CIPRIANO de N.A. Molina. Posto isso, a Quimbanda é reflexo direto da criouliização do GRIMORIUM VERUM, onde os Exus foram conectados as *inteligências terrestres* deste grimório, e sua *trindade infernal* tornou-se a hierarquia suprema do culto. Jake Stratton-Kent (1957–2023) argumenta que tais adaptações não indicam perda de conteúdo, mas um processo de tradução espiritual operado por sistemas vivos, em que a magia cerimonial europeia se reconecta com seu substrato necromântico ao ser reencarnada nos cultos afro-diaspóricos das Américas. Ver Jake Stratton-Kent. THE RESTAMENT OF CYPRIAN THE MAGE. Vol. I. Scarlet Imprint, 2014. Ver também Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA. Clube de Autores, 2024. Ver também Owen Davies. GRIMOIRES: A HISTORY OF MAGIC BOOKS. Oxford, 2009. Ver também Mitch Horowitz. MODERN OCCULTISM: HISTORY, THEORY AND PRACTICE. Media, 2023. Um exemplo recente de um grimório criouliizado no mercado editorial brasileiro é o MANUAL DA BRUXA D'ARRUDA (Manus Gloríae, 2024), claramente baseado em O LIVRO DE SÃO CIPRIANO.

³ A *goêteia* — termo grego que designava originalmente a prática popular de comunicação com os mortos, invocação de *daimones* ctônicos e manipulação de forças espirituais através de encantamentos, lamentos (*goos*), e ritos necromânticos — foi gradualmente reinterpretada pelas elites filosófico-religiosas do período clássico e Antiguidade. A tradição do *platonismo teúrgico*, inaugurada por Jâmblico de Cálcis (245–325 d.E.C.) e desenvolvida por seus discípulos, promoveu uma reelaboração doutrinal das práticas e ritos pagãos, i.e. leia-se *goêteia*, agora subordinada a uma teurgia hierárquica, ortodoxa e voltada à ascensão da alma. Jâmblico critica diretamente a *goêteia* enquanto forma mágica inferior e perigosa, propondo em seu lugar uma teurgia que exclui a evocação dos mortos sem descanso e privilegia a mediação com deuses, heróis e *daimones* superiores.

Jake Stratton-Kent critica essa inflexão filosófica como uma forma de *contra-goécia* — i.e. uma reação elitista e repressiva que rompe com as práticas espirituais populares e ctônicas que marcaram a magia helênica e pré-cristã. Para ele, grimórios como o GRIMORIUM VERUM ou as CLAVÍCULAS DE SALOMÃO, não derivam da teurgia

O conceito de *goëteia*, com raízes na Grécia arcaica, designava originalmente práticas mânticas e invocatórias voltadas à comunicação com os mortos, com espíritos intermediários e potências ctônicas — prática que viria a ser sistematizada no helenismo teúrgico e posteriormente demonizada pela teologia cristã.⁴ Conforme argumenta Wouter J. Hanegraaff (1961), professor da Universidade de Amsterdã, o *esoterismo ocidental* pode ser compreendido como uma constelação de saberes que foram marginalizados pelos discursos normativos da modernidade europeia, especialmente após a Reforma e o Iluminismo, constituindo-se, assim, como uma *forma de conhecimento rejeitado*.⁵

A Quimbanda, enquanto forma religiosa e mágica de origem afro-brasileira, consolidou-se historicamente a partir de processos de criouliização espiritual, ou seja, da articulação entre cosmologias banto-ameríndias, catolicismo popular, espiritismo kardecista e elementos do *Ocultismo* europeu moderno.⁶ Essa síntese histórica, muitas vezes negligenciada pelos estudos religiosos e sociológicos clássicos, encontra hoje um novo campo de elaboração teórica a partir das pesquisas sobre o papel dos grimórios na América Latina, particularmente no Brasil. A inserção de entidades como Lúcifer, Beelzebuth, Ashtaroth e outros espíritos do GRIMORIUM VERUM no panteão da Quimbanda não se dá por simples sincretismo, mas pela integração funcional desses nomes e fórmulas ao trabalho mágico com Exus e Pombagiras, conforme demonstrado nos volumes anteriores desta série.

Nesse sentido, a proposta de uma *Quimbanda Goécia* não se limita à sobreposição de dois sistemas distintos, mas aponta para a emergência de um terceiro termo: uma tradição mágico-religiosa crioula, enraizada no solo brasileiro, que operou uma recepção pragmática e funcional da *goëteia* europeia dentro de um

platônica, embora influenciados por ela, mas preservam aspectos muito mais antigos e pragmáticos da *goëteia*, inclusive sua relação com os mortos, os espíritos intermediários e o pacto diabólico. Ao contrário da teurgia platônica, que prioriza a purificação e a ascensão, a magia dos grimórios atua por *eficácia mágica* direta — sendo, por isso, mais próxima das tradições afro-diaspóricas, como a Quimbanda.

A tradição hermética, formulada entre os Sécs. I e III no Egito greco-romano, situa-se em posição intermediária: ainda fortemente influenciada pela teologia egípcia e astrologia da Caldéia, ela busca a regeneração da alma através de práticas rituais e contemplativas de ascensão celeste, como testemunham os textos do CORPUS HERMETICUM e ASCLÉPIO. Já os grimórios medievais, renascentistas e modernos — como o LIBER JURATUS, o HEPTAMERON, o GRIMORIUM VERUM e o GRAND GRIMOIRE — codificam um saber mágico operatório voltado à manipulação de forças espirituais por meio de selos, pactos e invocações, mantendo viva a goécia nas margens da ortodoxia filosófica e religiosa do Ocidente. Ver Jake Stratton-Kent. THE TRUE GRIMOIRE. Scarlet Imprint, 2009. GEOSOPHIA: THE ARGO OF MAGIC. Vols. 1 e 2. Scarlet Imprint, 2010.

⁴ Ver Jake Stratton-Kent. THE TRUE GRIMOIRE. Scarlet Imprint, 2009. GEOSOPHIA: THE ARGO OF MAGIC. Vols. 1 e 2. Scarlet Imprint, 2010. Ver também Sarah Iles Johnston. RESTLESS DEAD: ENCOUNTERS BETWEEN THE LIVING AND THE DEAD IN ANCIENT GREECE. University of California Press, 1999. Ver também Fustel de Coulanges. A CIDADE ANTIGA. Martin Claret, 2019. Ver também Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA. Clube de Autores, 2024. Ver também Ellie Mackin Roberts. UNDERWORLD GODS IN ANCIENT GREEK RELIGION. Routledge, 2020. Ver também Frater Archer & José Gabriel Alegría Sabogal. CLAVIS GOÉTICA: KEYS TO CHTHONIC SORCERY. Headen Press, 2021. GOÉTIC COMMON SENSE: AN INTERLUDE FOR THE INVETERATE CHTHONIC SORCERER. PDF do autor, disponível na Theomagica.

⁵ Ver Wouter J. Hanegraaff. ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE. Cambridge, 2012. ESOTERICISM IN WESTERN CULTURE: COUNTER-NORMATIVITY AND REJECTED KNOWLEDGE. Boomsbury, 2025. NEW AGE RELIGION AND WESTERN CULTURE: ESOTERICISM IN THE MIRROR OF SECULAR THOUGHT. Brill, 1996. Hanegraaff é professor de História das Religiões na Universidade de Amsterdã e um dos fundadores dos estudos acadêmicos do Esoterismo Ocidental. Ver também Tim Rudbog. THE ACADEMIC STUDY OF WESTERN ESOTERICISM: EARLY DEVELOPMENTS AND RELATED FIELDS. Hermes Academic Press, 2013.

⁶ Ver Dilaine Soares Sampaio, Sônia Regina Corrêa Lages e Zuleica Dantas Pereira Campos. RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS. Editora Vozes, 2025, pp. 57-58. Macumba é só outro nome para Quimbanda. Ver Alufio Fontenelle. EXU. Parzifal Publicações, 2018. Ver também João do Rio. AS RELIGIÕES NO RIO. José Olympio, 2024. Ver também Fernando Liguori. GANGA: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA. Clube de Autores, 2023. Ver também Humberto Maggi. ENCRUZILHADAS E CEMITÉRIOS: UMA INTRODUÇÃO HISTÓRICA À QUIMBANDA. Clube de Autores, 2024.

esquema ritual africano e ameríndio. Jake Stratton-Kent (1961–2023),⁷ pesquisador britânico e um dos principais nomes no estudo e prática da goécia como tradição viva de feitiçaria ctônica contemporânea, defendeu essa possibilidade em sua série *ENCYCLOPÆDIA GOETICA*,⁸ ao afirmar que *os grimórios não são tratados filosóficos, mas manuais de operação espiritual*. Segundo Stratton-Kent, esses textos devem ser lidos no contexto de uma tradição mágica mediterrânea viva, enraizada em práticas como necromancia, oráculos, encantamentos e pactos com espíritos — práticas que ressoam com surpreendente precisão nas formas de culto afro-brasileiras, especialmente na Quimbanda.

A *Quimbanda Goécia*, assim, não é um sincretismo superficial entre África e Europa, mas uma resposta histórico-espiritual aos dilemas da modernidade esotérica, à crise da magia psicologizada e à fragmentação das tradições iniciáticas do Ocidente. Ela representa, como demonstraremos ao longo deste volume, a forma mais bem-sucedida da *nova síntese da magia* — conceito cunhado para nomear a fusão entre linhagens espirituais tradicionais e o aparato técnico-operativo herdado do *Ocultismo* moderno, com vistas à construção de uma teologia pragmática dos espíritos.

⁷ Jake Stratton-Kent, ocultista britânico, foi um dos maiores estudiosos da tradição dos grimórios europeus na última década. É autor de *THE TRUE GRIMOIRE*, *GEOSOPHIA* e *THE TESTAMENT OF CYPRIAN THE MAGE*. Defendeu a reconstrução da goécia como sistema mágico vivo. Foi também o maior escritor europeu a propor uma *nova síntese da magia* como abordado no *DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA*.

⁸ Scarlet Imprint, 2009-2015.

O GRIMORIUM VERUM E SUA CHEGADA AO BRASIL: CIRCULAÇÃO DE IMPRESSOS, INFLUÊNCIA FRANCESA E FORMAÇÃO DO OCULTISMO POPULAR BRASILEIRO

A presença do GRIMORIUM VERUM no Brasil não se deu de forma isolada, mas como parte de um processo mais amplo de circulação de impressos e imaginários mágicos oriundos da França do Séc. XIX. Tal processo se insere no contexto das migrações culturais e da mundialização do *Ocultismo* europeu — especialmente de origem francesa — no período moderno e contemporâneo. A Quimbanda, como campo vivo de reelaboração religiosa afro-brasileira, incorporou elementos dessa tradição livresca europeia, dando-lhes novo sentido dentro de uma cosmologia de matriz banto-ameríndia.

Publicado inicialmente em francês em meados do Séc. XVIII, o GRIMORIUM VERUM apresenta-se como um dos manuais demonológicos mais populares da tradição mágica europeia. Embora afirme ter sido composto em 1517 em Mênfis (Egito), trata-se de um texto apócrifo, cuja forma impressa conhecida surge a partir de edições de *bibliothèque bleue* (biblioteca azul), um gênero editorial francês voltado à difusão popular de grimórios, almanaques e livros de magia. Essas edições circularam amplamente entre os Sécs. XVIII e XIX, sendo associadas a práticas de magia popular, especialmente na zona rural e entre classes subalternas da França.

Como observa Owen Davies, a tradição dos grimórios populares na França — em especial os impressos ligados à *bibliothèque bleue* nos Sécs. XVIII e XIX — permitiu a disseminação massiva de fórmulas mágicas, pactos e conjurações entre camadas populares, tanto no meio rural quanto urbano. Essas edições baratas e portáteis circularam extensivamente nos mercados, feiras e colônias, contribuindo para a crioulização dos saberes mágicos europeus no contexto das religiões afro-diaspóricas nas Américas.⁹ Tais publicações eram vendidas por ambulantes ou em feiras, alcançando tanto as cidades quanto o campo — e esse mesmo circuito editorial seria posteriormente exportado para colônias e ex-colônias francesas, incluindo o Brasil.

Do ponto de vista sociológico, esse fenômeno pode ser compreendido como parte de uma circulação transnacional de formas religiosas *fora das instituições*, como definido por Danièle Hervieu-Léger (1947), em que o religioso se reproduz por meio da memória coletiva, da narrativa e de redes de confiança informal, e não por meio de estruturas canônicas ou dogmas estabelecidos. O grimório, nesse sentido, não é apenas um manual de feitiços, mas um artefato simbólico que opera como suporte para a reativação de práticas mágicas ancestrais, recontextualizadas em novas paisagens culturais.¹⁰

No caso brasileiro, a circulação do GRIMORIUM VERUM e de textos similares não se deu de forma isolada, mas como parte de um processo mais amplo de transmissão cultural, religiosa e editorial. Esse processo ocorreu por três vias principais: i. a imigração europeia, sobretudo francesa, italiana e portuguesa, que trouxe consigo livros, manuscritos e práticas mágicas; ii. a atividade de tipografias locais que, já no final do Séc. XIX e início do Séc. XX, passaram a traduzir, adaptar e reimprimir

⁹ Ver Owen Davies. GRIMOIRES: A HISTORY OF MAGIC BOOKS. Oxford, 2009.

¹⁰ Danièle Hervieu-Léger. LE PÈLERIN ET LE CONVERTI. LA RELIGION EN MOUVEMENT. Flammarion, 1999. Nesse livro, a autora descreve como o religioso, na modernidade tardia, não se reproduz mais apenas pelas estruturas institucionais clássicas (igrejas, dogmas, hierarquias), mas por *cadeias de memória*, narrativas compartilhadas e redes de confiança que permitem a circulação de práticas, crenças e símbolos em contextos transnacionais e desinstitucionalizados.

grimórios para o mercado popular brasileiro, muitas vezes sob a forma de compilações conhecidas como as edições de O LIVRO DE SÃO CIPRIANO ou LIVROS DE SEGREDOS; e iii. o contato com o espiritismo kardecista francês que, embora oficialmente desvinculado da magia cerimonial, atuou como canal de transmissão de ideias sobre evocação, mediunidade e hierarquia espiritual. Este último ponto é especialmente relevante, pois ajuda a compreender como o GRIMORIUM VERUM e outros manuais puderam ser apropriados não apenas por ocultistas letrados, mas também por médiuns, curandeiros e pais-de-santo, que encontraram nesses textos um repertório de nomes, selos e fórmulas operativas passível de integração em suas práticas.¹¹

Jake Stratton-Kent, pesquisador britânico que se destacou como um dos principais articuladores do renascimento contemporâneo da goécia, defendeu que o GRIMORIUM VERUM deve ser entendido como uma continuação direta da magia prática mediterrânea, profundamente enraizada na necromancia, na evocação de espíritos familiares e na teurgia popular. Em sua leitura, tais práticas dialogam estruturalmente com a cosmologia afro-brasileira de Exus e Pombagiras, na medida em que ambas compartilham a centralidade do culto aos mortos e aos espíritos intermediários. Em suas palavras: *A magia dos grimórios não é uma invenção isolada, mas a codificação de uma tradição mais antiga de interação com os mortos e os espíritos do submundo.*¹²

A presença de espíritos como Ashtaroth, Scirlin, Eligor e Frimost em pontos riscados, ferros de assentamentos e fórmulas rituais da Quimbanda demonstra que os nomes e estruturas do GRIMORIUM VERUM foram incorporados, rebatizados e reinterpretados dentro de um sistema cosmológico não europeu. Essa transposição não ocorreu de forma literal, mas operou segundo a lógica crioula da adaptação espiritual e da funcionalidade mágica. O nome *Lúcifer*, por exemplo, não aparece na Quimbanda como a figura cristã de rebeldia angelical, mas como um título espiritual — o Chefe da Quimbanda — identificado como ponto axial da cadeia de comando, o espírito que delega autoridade aos Exus como *agentes mágicos universais*.¹³

A estrutura hierárquica apresentada nos grimórios europeus — com seus príncipes, ministros e subordinados — ofereceu, ademais, um modelo organizacional que pôde ser criativamente adaptado à concepção de Reinos, Sub-Reinos e Povos da Quimbanda. Não se tratou, portanto, de importar conteúdos, mas de apropriar-se de formas, de moldes rituais e de esquemas classificatórios que se mostraram operativos. Essa leitura encontra respaldo em estudiosos como Claude Lecouteux (1943), medievalista francês que demonstrou como os grimórios foram sistematicamente reescritos e adaptados conforme o contexto cultural em que circulavam,

¹¹ Ver Owen Davies. GRIMOIRES: A HISTORY OF MAGIC BOOKS. Oxford, 2009. Obra fundamental sobre a circulação transnacional dos grimórios, incluindo o papel da França e da Itália na difusão do GRIMORIUM VERUM. Ver também Jake Stratton-Kent. THE TRUE GRIMOIRE. Scarlet Imprint, 2009. Análise detalhada da tradição do VERUM e sua difusão, com menção ao Brasil e a Quimbanda. Ver também Antônio Sérgio Alfredo Guimarães Pires. RACISMO E ANTIRACISMO NO BRASIL. Editora 34, 2009. Para o contexto da imigração europeia e a circulação de práticas culturais e religiosas. Ver também Rubens Borba de Moraes. LIVROS E BIBLIOTECAS NO BRASIL COLONIAL. Brinquet de Livros, 2006. Sobre a tipografia e circulação de livros mágicos e religiosos no Brasil. Ver também Eduardo Hoornaert. HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL. Vozes, 1992. Sobre impressos populares de cunho religioso e mágico. Ver também José Pedro Paiva. BALUARTES DA FÉ E DA DISCIPLINA: O CONTROLE DA VIDA ECLESIASTICA NO PORTUGAL MODERNO. Universidade de Coimbra, 2012. Inclui análise das edições de O LIVRO DE SÃO CIPRIANO como *livros de segredos*. Ver também Marion Aubrée e François Laplantine. LA TABLE, LE LIVRE ET LES ESPRITS: NAISSANCE, ÉVOLUTION ET ACTUALITÉ DU MOUVEMENT SPIRITE ENTRE FRANCE ET BRÉSIL. Jean-Claude Lattès, 1990. Clássico sobre a circulação do espiritismo francês no Brasil e seu papel como mediador cultural. Ver também Bernardo Lewgoy. O ESPIRITISMO NO BRASIL. UFRGS, 2004. Sobre o impacto do espiritismo francês na cultura religiosa brasileira.

¹² Jake Stratton-Kent. THE TRUE GRIMOIRE. Scarlet Imprint, 2009, pp. 23.

¹³ Ver Fernando Liguori. DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA. Clube de Autores, 2024.

tornando-se, nas palavras do autor, *gramáticas secretas* que só adquirem sentido pleno em sua recepção histórica.¹⁴

No Brasil, o lugar ocupado por esses textos foi preenchido sobretudo pelas edições de O LIVRO DE SÃO CIPRIANO, impressas por tipografias locais desde o final do Séc. XIX. Essas edições, que misturavam orações cristãs, feitiços de origem popular e fórmulas de grimórios europeus, circularam amplamente em feiras, mercados e bancas de jornal, tornando-se referência obrigatória no repertório de curandeiros, benzedeiros e pais-de-santo. Ao lado de compilações populares similares, constituíram um imaginário mágico brasileiro que, ao invés de separar *religião* e *magia*, sempre funcionou de forma híbrida, pragmática e espiritualista. Foi nesse terreno fértil que a Quimbanda pôde incorporar e testar experimentalmente nomes, selos e rituais de origem europeia, reinscrevendo-os em seu vocabulário simbólico.

Desse modo, a presença do GRIMORIUM VERUM e de seus correlatos no Brasil — e particularmente sua recepção pela Quimbanda — deve ser entendida como capítulo fundamental da história do *Ocultismo* moderno e da globalização do *esoterismo ocidental*. O que se revela nesse processo é a complexa articulação entre circulação de impressos, apropriação cultural, reinterpretação espiritual e funcionalidade mágica, tudo isso mediado pelas condições sociais e religiosas do Brasil pós-escravocrata. A *Quimbanda Goécia* nasce, assim, como forma legítima de *Ocultismo* crioulo: simultaneamente enraizada no solo brasileiro e conectada à tradição mágica do Velho Mundo.

¹⁴ Ver Claude Lecouteux. THE BOOK OF GRIMOIRES: THE SECRET GRAMMAR OF MAGIC. Inner Traditions, 2002.

JOÃO DO RIO, O LIVRO DE SÃO CIPRIANO E A FORMAÇÃO DO OCULTISMO BRASILEIRO

A recepção da Quimbanda no Brasil enfrenta até hoje um paradoxo crítico. De um lado, os africanistas puristas insistem em separar as práticas afro-brasileiras de qualquer influência europeia, como se a sobrevivência africana pudesse ser pensada em estado de isolamento atlântico. De outro, os eugenistas e seus herdeiros intelectuais — entre sociólogos modernistas e higienistas culturais — buscaram extirpar da memória popular tanto os elementos sincréticos quanto as camadas de *Ocultismo* europeu, satanismo literário e espiritismo que se articularam nas cidades brasileiras. Ambos os polos convergem, paradoxalmente, na tentativa de negar que a Quimbanda e a Macumba sempre foram laboratórios de hibridismo mágico-religioso, em permanente diálogo com o *Ocultismo* moderno.¹⁵

É nesse contexto que a obra de João do Rio (Paulo Barreto, 1881–1921) adquire força documental inegável. Em *AS RELIGIÕES NO RIO* (1904), o cronista delinea um retrato da religiosidade urbana carioca como *teatro plural de crenças*. A Macumba, que ele descreve com precisão etnográfica, não aparece como relíquia folclórica ou superstição degenerada, mas como um espaço vivo de circulação simbólica, onde pais de santo, *iyálòrìṣàs* e *bàbáláwos* conviviam com maçons, espíritas kardecistas, satanistas literários¹⁶ e *Ocultistas* de salão.¹⁷

¹⁵ A partir da década de 1970, sobretudo no contexto acadêmico brasileiro, consolidou-se um movimento africanista que buscava *purificar* as religiões afro-brasileiras de suas camadas sincréticas, enfatizando uma identidade religiosa centrada exclusivamente em suas raízes africanas. Esse movimento — influenciado pelo avanço dos estudos africanos, pela valorização das heranças diaspóricas e por políticas de afirmação étnico-racial — passou a interpretar o sincretismo com o catolicismo, o espiritismo e o *Ocultismo* europeu como formas de deturpação colonial. Como observa Reginaldo Prandi, a emergência de um *africanismo militante* no campo acadêmico e religioso gerou tensões internas nas comunidades afro-brasileiras, pois muitos praticantes continuavam a operar na lógica pragmática da criouliização religiosa, enquanto setores intelectuais buscavam depurar práticas e símbolos considerados eurocêntricos. Esse processo, ainda hoje em curso, explica em parte a resistência de alguns círculos acadêmicos em reconhecer o papel decisivo do *Ocultismo* europeu na formação da Quimbanda. Ver Reginaldo Prandi. *MITOLOGIA DOS Orixás*. Companhia das Letras, 2001. Ver também Dilaine Soares Sampaio, Sônia Regina Corrêa Lages e Zuleica Dantas Pereira Campos. *RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS*. Editora Vozes, 2025. Ver também Fernando Liguori. *GANGA: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA*. Clube de Autores, 2023. Ver também Stefania Capone. *A BUSCA DA ÁFRICA NO CANDOMBLÉ: TRADIÇÃO E PODER NO BRASIL*. Pallas, 2004. Ver também Wagner Gonçalves da Silva. *CANDOMBLÉ E UMBANDA: CAMINHOS DA DEVOÇÃO BRASILEIRA*. Ática, 1994.

¹⁶ O chamado *satanismo literário* emergiu no contexto do Romantismo francês e de sua estética de ruptura com a moral cristã e burguesa. Autores como Charles Baudelaire (*LES FLEURS DU MAL*, 1857), Jules Michelet (*LA SORCIÈRE*, 1862) e Joris-Karl Huysmans (*LÀ-BAS*, 1891) transformaram a figura de Satã em emblema de liberdade, revolta estética e transgressão espiritual. Essa tradição romântica, que associava o Diabo à imaginação criadora e ao erotismo, foi apropriada por círculos ocultistas e boêmios no final do Séc. XIX, sobretudo em Paris, onde se multiplicaram grupos que encenavam missas negras, evocavam entidades demonológicas e faziam do satanismo uma estética de choque contra a ordem estabelecida. Esses *satanistas literários* exerceram influência difusa no Brasil, circulando por meio de traduções e jornais que traziam ecos da literatura decadentista francesa e reforçavam a atmosfera de experimentação espiritual registrada por João do Rio. Ver Mario Praz. *THE ROMANTIC AGONY*. Oxford, 1970. Ver também Robert Ziegler. *SATANISM, MAGIC AND MYSTICISM IN FIN-DE-SIÈCLE FRANCE*. Palgrave, 2012.

¹⁷ A expressão designa os adeptos do *Ocultismo* francês da *Belle Époque*, praticado em círculos urbanos, clubes literários e salões burgueses. Inspirados nas obras de Eliphas Lévi (1810–1875), Papus (Gérard Encausse, 1865–1916) e Stanislas de Guaita (1861–1897), esses ocultistas combinavam magnetismo, cabalá, alquimia, espiritismo e rituais adaptados da maçonaria, promovendo conferências e rituais públicos que atraíam a elite parisiense. Mais estéticos e filosóficos do que operativos, eram figuras de sociabilidade cultural que difundiam o imaginário do esoterismo como moda e espetáculo. No Brasil, sua influência se fez sentir tanto pela circulação de livros traduzidos quanto pela imitação dos modelos europeus nos clubes literários e espiritistas do Rio de Janeiro, onde o *Ocultismo* se entrelaçava com a macumba e o kardecismo em redes de sociabilidade híbridas. Ver Christopher McIntosh. *ELIPHAS LÉVI AND THE FRENCH OCCULT REVIVAL*. SUNY, 2011. Ver também Marion Aubrée e François Laplantine. *LA TABLE, LE LIVRE ET LES ESPRITS*. Jean-Claude Lattès, 1990. Ver também Tobias Churton. *OCCULT PARIS: THE LOST MAGIC OF THE BELLE ÉPOQUE*. Inner Traditions, 2016. Ver também Joséphin Péladan. *HOW TO BECOME A MAGE: A FIN-DE-SIÈCLE FRENCH OCCULT MANIFESTO*. Lewellyn Publications, 2019.

A macumba é um culto que nada tem de uniforme. É feita de rezas católicas, de cantigas africanas, de passes espíritas, de feitiçaria indígena e de diabólica invocação. É o confuso, o misturado, o crioulo.¹⁸

O que João do Rio observa é precisamente o que aqui chamamos de *Ocultismo crioulo*: um processo de reinscrição de nomes, rituais e técnicas dentro da lógica pragmática da encruzilhada. Seu testemunho é claro:

A lista dos santos é infindável. Há o orixalá, que é o mais velho, Axum, a mãe d'água doce, Iemanjá, a sereia, Exu, o diabo, que anda sempre detrás da porta, Sapanam, o Santíssimo Sacramento dos católicos, o Irocô [...] Ogum, S. Jorge ou o Deus da guerra, [...] e muitos outros. [...] Os pretos, alufás ou orixás, degeneram o maometismo e o catolicismo no pavor dos aligenum, espíritos maus, e do Exu, o diabo.¹⁹

Essa hibridez revela uma pragmática espiritual que não opera pela pureza, mas pela eficácia: o que funciona, permanece; o que não opera, desaparece. Por isso, elementos do espiritismo kardecista, símbolos maçônicos e nomes demonológicos retirados de grimórios puderam ser integrados às práticas da Quimbanda sem perda de coerência. Pelo contrário: era precisamente essa abertura experimental que assegurava a vitalidade dos cultos urbanos.

O Rio é uma usina de crenças. As seitas pululam, entrecruzam-se, combatem-se, vivem em eterna mobilidade. Espíritas, macumbeiros, católicos, protestantes, feiteiros, maçons, todos se encontram e se comunicam, trocando rezas, sinais, segredos e livros.²⁰

Se João do Rio revela a circulação prática de símbolos e pessoas, O LIVRO DE SÃO CIPRIANO constitui o eixo textual desse processo. Publicado em múltiplas edições desde o final do Séc. XIX, impresso por tipografias portuguesas e brasileiras, o volume funcionou como manual popular de *Ocultismo* e feitiçaria, reunindo orações católicas, rezas contra inimigos, fórmulas mágicas e espíritos de grimórios como o GRIMORIUM VERUM e o GRAND GRIMOIRE, ao lado de narrativas míticas sobre o *santo feiteiro*.

O LIVRO DE SÃO CIPRIANO brasileiro foi, portanto, a principal via de popularização de nomes como Lúcifer, Beelzebuth, Ashtaroth e tantos outros da tradição literária dos grimórios europeus. Como observa Owen Davies em sua história dos grimórios,²¹ a circulação desses manuais em edições baratas foi decisiva para a formação de um imaginário mágico popular na Europa — e o mesmo se deu no Brasil, onde O LIVRO DE SÃO CIPRIANO tornou-se onipresente em feiras, mercados e bancas de jornal.

Mas o que não sabem os que sustentam os feiteiros, é que a base, o fundo de toda a sua ciência é o *Livro de S. Cipriano*. Os maiores alufás, os mais complicados pais-de-santo, têm escondida entre os tiras e a bicharada uma edição nada fantástica do *S. Cipriano*. Enquanto criaturas chorosas esperam os quebrantos e as misturadas fatais os negros soletram o *S. Cipriano*, à luz dos candeeiros.²²

A centralidade de O LIVRO DE SÃO CIPRIANO está em que ele não separava religião e magia: nele conviviam orações de proteção, ladainhas de santos, pactos com o diabo e invocações astrais. É exatamente essa mistura que João do Rio testemunha nas

¹⁸ João do Rio. AS RELIGIÕES NO RIO. José Olympio, 2024, pp. 242.

¹⁹ Ibidem, pp. 199-201.

²⁰ Ibidem, pp. 28.

²¹ Op. Cit.

²² João do Rio. AS RELIGIÕES NO RIO. José Olympio, 2024, pp. 73.

macumbas: o texto impresso servindo como fundamento para rezas, pontos cantados e feitiços. O LIVRO DE SÃO CIPRIANO não foi apenas lido; foi performado nas giras, e dele derivaram ferros, rezas e fórmulas que se fixaram no repertório da Quimbanda.

A atmosfera cultural da *Belle Époque* carioca intensificou esse processo.²³ A capital da República era então palco da recepção das correntes francesas: obras de Eliphas Lévi (lidas em francês por intelectuais e maçons),²⁴ romances satanistas inspirados em Michelet, periódicos que divulgavam maçonaria e espiritismo, além de panfletos ocultistas de pequeno formato. Esses materiais circulavam nos mesmos circuitos que O LIVRO DE SÃO CIPRIANO.

João do Rio documenta como esse caldo cultural penetrava os terreiros. Médiuns kardecistas, que liam Lévi e Allan Kardec, frequentavam rituais de Macumba. Maçons viam nas giras a realização concreta do que seus símbolos apenas figuravam. E satanistas literários, inspirados em Paris, encontravam ressonância nos pontos cantados em que Lúcifer era saudado como *Chefe da Gira*. O Brasil não apenas recebeu o *Ocultismo* europeu: *recriou-o* na encruzilhada afro-brasileira.

A obra de João do Rio, articulada à circulação de O LIVRO DE SÃO CIPRIANO, mostra que o *Ocultismo* brasileiro nasceu como *Ocultismo* crioulo. Não há pureza a defender ou degeneração a lamentar: há uma força criativa de reinscrição, pela qual nomes, fórmulas e livros europeus foram reapropriados e funcionalizados em um sistema mágico afro-brasileiro.

Essa hibridez, incômoda para puristas e eugenistas, é precisamente o que constitui a singularidade da *Quimbanda Goécia*. Ao invés de se pensar em termos de sincretismo superficial, é necessário falar em *teologia pragmática dos espíritos*, onde

²³ A expressão *Belle Époque* é usada para designar o período entre o final do Séc. XIX e a Primeira Guerra Mundial (1870–1914), marcado em Paris por otimismo, prosperidade, efervescência artística e confiança no progresso científico. O termo foi transposto para o Brasil por historiadores e críticos culturais para caracterizar o Rio de Janeiro na Primeira República (1890–1920), quando a cidade passou por reformas urbanas (como as de Pereira Passos), importação de modas francesas, proliferação de cafés, clubes literários, sociedades musicais e, ao mesmo tempo, intensas contradições sociais. Sobre o conceito de *Belle Époque carioca*, ver: Jeffrey D. Needell. *BELLE ÉPOQUE TROPICAL: SOCIEDADE E CULTURA DE ELITE NO RIO DE JANEIRO NA VIRADA DO SÉCULO*. Companhia das Letras, 1993. O autor demonstra como a elite urbana do Rio de Janeiro, entre o fim do Séc. XIX e as primeiras décadas da República, buscou importar padrões culturais franceses — nos costumes, na arquitetura, nas letras e nas formas de sociabilidade — projetando a capital brasileira como um reflexo tropical da Paris *fin-de-siècle*. O termo *Belle Époque*, nesse contexto, não designa apenas um período de prosperidade econômica e modernização urbana, mas também uma atmosfera cultural marcada pela recepção seletiva do *Ocultismo* europeu, pelo florescimento do espiritismo kardecista e pela convivência, por vezes tensa, entre as práticas populares afro-brasileiras e os modelos culturais da elite.

Para uma leitura crítica da *Belle Époque* brasileira sob a ótica das elites intelectuais e literárias, ver: Nicolau Sevcenko. *LITERATURA COMO MISSÃO: TENSÕES SOCIAIS E CRIAÇÃO CULTURAL NA PRIMEIRA REPÚBLICA*. Brasiliense, 1983. O autor analisa como a elite letrada carioca da Primeira República projetou sobre si mesma a missão de civilizar e modernizar o país segundo modelos franceses, importando não apenas estéticas artísticas, mas também formas de sociabilidade e ideários de progresso. Sevcenko mostra como essa atmosfera foi marcada por contradições profundas: de um lado, o culto à modernidade e à Paris *fin-de-siècle*; de outro, a persistência da desigualdade social e o confronto com a cultura popular, que incluía as religiões afro-brasileiras e suas práticas mágicas.

²⁴ As obras de Eliphas Lévi (Alphonse-Louis Constant, 1810–1875), especialmente *DOGME ET RITUEL DE LA HAUTE MAGIE* (1854–56) e *HISTOIRE DE LA MAGIE* (1860), já circulavam no Brasil no final do Séc. XIX, mas em francês, língua de prestígio cultural da elite carioca. Não havia traduções impressas em português na *Belle Époque*, embora alguns trechos tenham sido traduzidos em periódicos maçônicos. Exemplares originais eram encontrados em bibliotecas de sociedades esotéricas, clubes maçônicos e círculos intelectuais do Rio de Janeiro, e sua leitura era restrita a iniciados e letrados francófonos. As primeiras traduções integrais em português só apareceriam no Séc. XX, a partir da década de 1950. Ver Oswaldo Leoni. *O MOVIMENTO ESOTÉRICO NO BRASIL: DA FRANCO-MAÇONARIA À NOVA ERA*. Loyola, 2002. Um dos panoramas mais completos sobre o *Ocultismo* no Brasil. Descreve a evolução de movimentos esotéricos no Brasil, focando-se na Maçonaria e sua transição para correntes de pensamento mais modernas, como a Nova Era. A obra explora como as ideias esotéricas se desenvolveram no país, desde as suas raízes na Franco-Maçonaria, que foi uma presença marcante em seu desenvolvimento social e político, até os movimentos contemporâneos da Nova Era.

Lúcifer, Beelzebuth e Ashtaroth não são diabos cristãos, mas Exus e Pombagiras — potências vivas da encruzilhada.

Dessa forma, a Quimbanda afirma-se como o corpo vivo de um *Ocultismo* brasileiro: feroz, crioulo, pragmático e eficaz, herdeiro direto tanto da tradição banto-ameríndia quanto do *Ocultismo* francês e dos grimórios fáustico-cipriânicos.

CONCLUSÃO

Ao longo deste ensaio introdutório, mas também naqueles que o sucedem, sustentamos que a Quimbanda não é um apêndice folclórico nem um *sincretismo* residual, mas uma tradição mágico-religiosa crioula que opera na interseção viva entre as cosmologias banto-ameríndias e o aparato técnico-operativo do *Ocultismo* moderno. No Brasil, essa interseção nunca foi abstrata: ela se deu em livros e em giras, em pontos riscados e em páginas — dos grimórios europeus (com destaque para o GRIMORIUM VERUM) às edições populares de O LIVRO DE SÃO CIPRIANO, passando pelo kardecismo, pela maçonaria e pelos círculos ocultistas que compuseram o ambiente intelectual da Primeira República. Nessa paisagem, a Quimbanda não *se contaminou*; ela selecionou, modulou e reinscreveu — segundo o critério decisivo de sua teologia prática: o que opera, i.e. o que funciona, permanece.

Ao articular os nomes e as funções de espíritos como Lúcifer, Beelzebuth, As-tarothen etc. ao trabalho com Exus e Pombagiras, evidenciamos um processo de tradução operativa e não de decalque: títulos e selos europeus foram submetidos ao governo da encruzilhada, convertendo-se em potências funcionais nos assentamentos telésticos, nos ferros, nas demandas e nos pactos. Essa recepção não literal — mas rigorosamente funcional — explica por que a Quimbanda pôde tornar-se *a forma mais bem-sucedida da nova síntese da magia*: porque restitui à magia europeia seu caráter animado, performativo e ctônico, ao mesmo tempo em que reafirma a agência afro-brasileira sobre os meios e os fins do operar magístico.

A leitura cruzada das fontes livrescas (grimórios, compêndios cipriânicos, periódicos), etnográficas (a obra de João do Rio como testemunho da hibridização urbana) e rituais (pontos, cantos, *ebô*, ordens de trabalho) permitiu situar a Quimbanda no centro — e não na periferia — da história do *Ocultismo* no Sul global. Com isso, deslocamos dois reducionismos simétricos: o purismo africanista e o higienismo modernista (que buscam purgar a influência eurocêntrica). Em ambos os casos, o que se omite é justamente o *fato operativo*: a Quimbanda é *constituída* pela troca, pela adaptação e pelo uso eficaz de repertórios diversos.

Se o GRIMORIUM VERUM forneceu vocabulário, hierarquias e técnicas, e se O LIVRO DE SÃO CIPRIANO funcionou como canal popular de circulação de materiais derivados dos grimórios, a Quimbanda foi — e segue sendo — a instância que decide como, quando e para quê esses materiais servem. É nessa decisão que se firma sua autoria espiritual: o Brasil não recebeu um *Ocultismo* pronto, mas forjou um *Ocultismo* crioulo, em que as potências mágicas do Velho Mundo foram rebatizadas pela encruzilhada, pelo cemitério, pelo cruzeiro e pela tronqueira.

Do ponto de vista historiográfico, isso implica reconhecer que a Quimbanda é capítulo da história do *Ocultismo* moderno no Sul global, e não apêndice exótico. Do ponto de vista teológico, implica assumir uma pragmática dos espíritos centrada no pacto, na eficácia e na presença real dos espíritos corporificados — em oposição ao meramente especulativo. E do ponto de vista prático-iniciático, implica reafirmar que a Quimbanda não é um *arquivo de nomes*, mas um *regime de operações*: nomes se mantêm porque *funcionam*, e funções se mantêm porque *entregam*.

Assim, a Quimbanda Goécia nomeia menos a fusão de dois sistemas do que a emergência de um terceiro: uma via brasileira de feitiçaria ctônica, na qual Exu governa o trânsito entre livros e altares, entre selos e pontos, entre pactos e corporificações. É sobre essa via — feroz, inteligente e eficaz — que estes textos se debruçam. Ao final, se algo deve permanecer dito, i.e. não há Quimbanda sem *goêteia*, nem

goêteia viva sem Quimbanda. E é justamente por ser *crioula* que a Quimbanda é nossa — e, sendo nossa, é universal naquilo que a magia tem de mais direto: fazer acontecer.

Táta Nganga Kamuxinzela
Cova de Cipriano Feiticeiro

