



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

O ALTAR NA QUIMBANDA COME

REVISTA NGANGA No. 13

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 *goêtes* 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 fenomenologia das religiões arcaicas, foram os autores contemporâneos que mais

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 fim 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).

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 emanção de força espiritual. Tal como os *daimones* encósmicos da teurgia platônica ou os *nkisi* da cultura religiosa banto,

² A expressão latina *do ut des* (i.e. *dou para que dê*) 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 *ochêma-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.

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, manifestando-se em múltiplos domínios da existência. O feiticeiro, ao nutrir e cultivar 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 *praeterhumana*, 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*.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 aliviemos 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 intelectual ou incorpóreo, pois o corpo não se relaciona

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.

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

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 feitiçeiro.

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 feitiçeiro.

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

⁶ Jâmblico. DE MYSTERIIS, *Livro V, Verso 16*. Editora Polar, 2024, pp. 293.

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.

essa economia sagrada da materialidade — um saber ancestral africano que atravessa o Atlântico como técnica viva de realização espiritual.

O PRINCÍPIO DO *ĒBỌ* NA CULTURA YORÙBÁ

Na cosmovisão *yorùbá*, o vínculo entre sacrifício e realização espiritual é igualmente central. A prática do *ēbọ* — 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 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 *ēbọ* 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.

¹¹ J.D.Y. Peel. RELIGIOUS ENCOUNTER AND THE MAKING OF THE YORUBA. Indiana University Press, 2000.

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-IFÈ 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.

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 *òriṣà* 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

