



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

O FEITIÇO ESTÁ NA MATÉRIA

UM NOVO REGIME DE DISCURSO

Revista Nganga No. 15, editorial

Não é o pensamento puro que une os teurgos aos deuses [...]; é a realização de atos indizíveis e que excedem toda concepção, e o poder dos símbolos inefáveis, compreendidos somente pelos deuses, que estabelece a união teúrgica. [...] mesmo quando não estamos empenhados na intelecção, os próprios símbolos, por si mesmos, realizam a sua obra própria.¹

Este editorial inaugura, para a *Revista Nganga*, um regime de discurso cuja tese vertebral admite enunciação sem rodeios: a eficácia do rito não reside na interioridade do operador, i.e. em sua vontade, sua imaginação ou sua disposição anímica, mas na composição material do dispositivo e no regime que a ordena. O feitiço não é um ato mental que a matéria ilustra, mas um arranjo material que a operação atualiza. Tal deslocamento não constitui inovação especulativa; ao contrário, recupera uma intuição que a Antiguidade tardia já formulara com rigor e que a Quimbanda, lida em segunda ordem,² permite reexaminar em toda a sua consequência.

Cumpra distinguir, de saída, duas localizações possíveis da agência ritual. Na primeira, a matéria é signo: veículo passivo de uma força que a precede e a transcende, e cuja sede verdadeira é a mente do operador. Na segunda, a matéria é sede: substância que concentra, condensa, fixa, conduz e localiza a potência, de sorte que o operador não a projeta a partir de si, mas a compõe num dispositivo e o aciona. É esta segunda localização que a virada material nos estudos da religião antiga³ tornou metodologicamente incontornável, ao reconduzir a análise das intenções e ideologias às próprias substâncias que medeiam poderes e agência no mundo.⁴ A

¹ Jámblico, *De Mysteriis* II:11 (trad. E. C. Clarke, J. M. Dillon & J. P. Hershbell). Os σύμβολα/συνθήματα (*sýmbola-sunthémata*, sinais e matéria ritual) operam καθ' ἑαυτά (*kath' heautá*, por si mesmos). A epígrafe fixa o horizonte do presente editorial. Para Jámblico, a união ritual não se cumpre pela έννοια (*énnoia*, pensamento, intelecção), mas pela δύναμις (*dýnamis*, potência) dos συνθήματα (*sunthémata*, matéria ritual), que realizam a sua obra própria independentemente da cognição do operador. Cf. Iamblichus, *DE MYSTERIIS*, ed. e trad. Emma C. Clarke, John M. Dillon & Jackson P. Hershbell (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

² Por *segunda ordem* entende-se, com Jonathan Z. Smith (1938-2017), o estatuto de categoria analítica construída pelo estudioso, não objeto do mundo, mas instrumento de classificação. Cf. Jonathan Z. Smith, *DRUDGERY DIVINE: ON THE COMPARISON OF EARLY CHRISTIANITIES AND THE RELIGIONS OF LATE ANTIQUITY* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

³ Sobre a virada material nos estudos da religião, que erige objetos, práticas e corpos em evidência primária: Birgit Meyer, David Morgan, Crispin Paine e S. Brent Plate, *The Origin and Mission of Material Religion*, em *RELIGION* 40.3 (2010): pp. 207-211; David Morgan, *THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021), e idem, *The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment*, em *MIND AND MATTER: SELECTED PAPERS OF NORDIK 2009* (Helsinki: Society of Art History, 2010): pp. 14-31. Sobre a agência distribuída das coisas, Alfred Gell, *ART AND AGENCY: AN ANTHROPOLOGICAL THEORY* (Oxford: Clarendon Press, 1998); e, sobre o estatuto semântico da coisa, Bill Brown, *Thing Theory*, em *CRITICAL INQUIRY* 28.1 (2001): pp. 1-22.

⁴ A nova virada para a materialidade no estudo da religião [...] deve afastar-nos das intenções e ideologias que governaram a discussão da magia e conduzir-nos às próprias substâncias que medeiam poderes e agência no

primeira fornece a teoria geral da materialidade religiosa; a segunda, a analítica da operação ritual eficaz.

O sujeito dessa operação não é um tipo psicológico nem uma essência religiosa, mas uma posição. Reconstruído a partir da historiografia recente sobre a magia antiga, o μάγος (*mágos*, mago) designa um especialista ritual situado, definido pela sua inserção relacional num campo de legitimidades concorrentes, e não por qualquer dote inato. Nas palavras do volume-matriz do presente ciclo, *a figura do mago não designa uma essência religiosa nem um tipo profissional estável, mas um efeito de posicionamento no interior do campo religioso, produzido pela tensão entre centro e periferia*.⁵ Segue-se que a μαγεία (*mageía*, arte dos magos) é categoria analítica de segunda ordem, e não substância a descrever: o operador não nasce mago, faz-se, por competência e correção operatória.⁶

A tese aqui assumida define-se, por contraste, contra uma herança tenaz: a que situa a eficácia mágica na percepção de semelhanças e contiguidades, i.e. na operação da mente que infere conexões reais a partir de congruências ideais. Foi James George Frazer (1854-1941) quem lhe deu a formulação mais influente, ao sustentar que *o mago infere que pode produzir qualquer efeito que deseje meramente imitando-o*, e ao reduzir a magia a duas leis mentais: a simpatia (a similaridade como índice de conexão real) e o contágio. O paradigma evolucionista que daí decorre foi, com razão, criticado e descartado;⁷ mas a noção de simpatia, enquanto explicação

mondo. David Frankfurter, *Introduction: The Study of Ancient Magic*, em GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC, ed. D. Frankfurter (Leiden-Boston: Brill, 2019): pp. 18.

⁵ Fernando Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (São Paulo: Clube de Autores, 2026). A formulação *especialista ritual situado* dialoga com o quadro relacional herdado de Marcel Mauss (1872-1950) e Henri Hubert (1872-1927), *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE 7 (1902-1903): pp. 1-146, e com a sociologia do carisma de Max Weber (1864-1920), WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT (Tübingen: Mohr, 1922).

⁶ Sobre a magia como categoria discursiva e não ontológica, cf. Peter Schäfer & Hans G. Kippenberg, eds., ENVISIONING MAGIC: A PRINCETON SEMINAR AND SYMPOSIUM (Leiden: Brill, 1997); e Smith, DRUDGERY DIVINE (*op. cit.*).

⁷ James George Frazer, THE GOLDEN BOUGH: A STUDY IN MAGIC AND RELIGION (London: Macmillan, 1890; 3.^a ed., 12 vols., 1911-1915); a fórmula *o mago infere que pode produzir qualquer efeito que deseje meramente imitando-o* consta do vol. I (*cit.* da ed. New York: Collier Books, 1985, pp. 12, 14). Frazer inscreve a magia num esquema evolucionista-intelectualista, no qual ela figura como estágio do pensamento (uma proto-ciência errônea) anterior à religião e à ciência, e cuja eficácia se explicaria por dois equívocos cognitivos do operador individual: a lei da similaridade (magia imitativa) e a lei do contato, ou contágio. É contra esse paradigma que se constitui o quadro teórico mobilizado nos livros MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (*op. cit.*) e MAGEÍA (ainda no prelo) ao longo de três deslocamentos convergentes.

- i. *Deslocamento sociológico*: já em Marcel Mauss e Henri Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (*op. cit.*), redigida no interior da sociologia durkheimiana [Émile Durkheim (1858-1917), LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE (Paris: Alcan, 1912)], a magia deixa de ser erro cognitivo individual para constituir-se em fato social, fundado na crença coletiva (a categoria do *mana*) e na posição do mago – deslocamento prolongado, no plano da autoridade ritual, pela sociologia do carisma de Max Weber e pela teoria do campo de Pierre Bourdieu (1930-2002).
- ii. *Deslocamento discursivo-histórico*: com a comparação controlada de Jonathan Z. Smith, DRUDGERY DIVINE (1990), e com o volume de Peter Schäfer (n. 1943) e Hans G. Kippenberg (1939-2019), eds., ENVISIONING MAGIC (Brill, 1997), *magia* converte-se em categoria de segunda ordem (instrumento discursivo de demarcação do rito ilegítimo), tese consolidada por David Frankfurter (n. 1961), ed., GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (RGRW 189, Brill, 2019); já em Faraone e Obbink, eds., MAGIKA HIERA (OUP, 1991), dissolvera-se a dicotomia rígida entre magia e religião.
- iii. *Deslocamento material*: a virada material – Frankfurter, Wilburn (MATERIA MAGICA, 2012), Cox Miller (THE CORPOREAL IMAGINATION, 2009) e Moser & Knust, eds. (RITUAL MATTERS, 2017) – reconduz a eficácia da mente do operador às substâncias e aos dispositivos. A *simpatia* frazeriana, criticada e descartada como paradigma, sobrevive difusa; sobre sua reformulação como *analogia persuasiva*, cf. Stanley J. Tambiah, *Form and Meaning of Magical Acts*, em MODES OF THOUGHT, ed. Horton e Finnegan (Faber & Faber, 1973): pp. 199-229.

Ainda que muitas das ideias de Frazer tenham sido, com razão, criticadas e descartadas, o conceito de simpatia continua a permear muitas discussões da atividade ritual. GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (pp. 18).

mentalista da eficácia, sobrevive difusa em muitas descrições do rito, e é dela que a presente orientação se demarca.

À explicação mentalista opõe-se, com precisão maior, a doutrina teúrgica da eficácia. Para Jâmblico (245-325 d.E.C.), não é a intelecção que produz o efeito, *pois, assim, a sua eficácia seria intelectual e dependente de nós*, mas a própria matéria ritual, que opera por si mesma.⁸ A consequência é decisiva e transponível: a correção de um rito não se mede pela intensidade da concentração de quem o executa, mas pela justeza da composição que ele articula. Não X (a força projetada pela vontade), mas Y (a obra que os arranjos materiais, corretamente compostos, realizam).

Nomear analiticamente esse *como* é a tarefa que o conceito de *regime de eficácia* assume. Longe de designar uma força, ele designa a arquitetura ordenada que torna uma operação capaz de efeito, articulada em quatro dimensões irreduzíveis: o operador, os meios materiais, a sequência fásica regulada e a finalidade pragmática.⁹ Dois ritos podem afigurar-se idênticos na superfície e funcionar de modos opostos, porque a eficácia não está no gesto isolado, mas na composição que o organiza. É esse plano, e não a suposta substância que os corpos veiculariam, que constitui o objeto próprio da análise.¹⁰ Cumpre, porém, distinguir o que a matéria compõe do que ela realiza. A tradição grega fixou-o na diferença entre δύναμις (*dýnamis*, potência, capacidade ainda não atualizada) e ἐνέργεια (*enérgeia*, operação em ato): o assentamento firmado, o corpo preparado, a hora apta são portadores de potência disponível; a atualização é o instante em que essa capacidade opera, e que a matéria atualize a sua potência em resposta a uma potência superior é o que a teurgia platônica tardia pensa sob o nome de συμπάθεια (*sympátheia*, co-afecção), o *hino natural* pelo qual o heliotrópio se volta para o sol.¹¹ A distinção tem consequência técnica imediata: um fundamento pode estar corretamente constituído e ainda assim não produzir efeito, porque a atualização exige condições que a mera constituição não garante, e a Quimbanda enuncia-o na sua categoria êmica do *fundamento que responde*: a diferença entre existir e responder é a diferença entre *potência* e *ato*.¹² Segue-se que a eficácia não é matéria de crença indiferente ao resultado: cada tradição verifica-a por critérios internos: o

⁸ Não realizamos, portanto, estas coisas pela intelecção apenas, pois assim a sua eficácia seria intelectual e dependente de nós [...] os próprios símbolos, por si mesmos, realizam a sua obra própria. Jâmblico, *De Mysteriis* II:11 (op. cit. supra, epígrafe). A doutrina inscreve-se na crítica de Jâmblico à redução psicológica do rito, contra a posição de Porfírio (234-305 d.E.C.).

⁹ Fernando Liguori, *MAGEÍ: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo)*: a análise organiza-se sob a pergunta vertebral *como se compõe ritualmente uma operação eficaz?*, mediante quatro dimensões irreduzíveis (operador, meios materiais, sequência fásica regulada, finalidade pragmática).

¹⁰ A categoria distingue-se, embora dialogue criticamente com elas, do *regime ritual* maussiano-hubertiano (cuja unidade é a tradição) e do *campo religioso* de Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, *REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE* 12 (1971): pp. 295-334.

¹¹ A distinção δύναμις/ἐνέργεια é articulada por Aristóteles (384-322 a.E.C.) na *Metafísica* Θ (IX), 1048a-1052a, cujo exemplo paradigmático, a estátua latente no bloco de madeira, é já de estrutura ritual: Aristotle, *METAPHYSICS*, ed. e trad. W. D. Ross, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1924). Sobre a συμπάθεια como fundamento da atualização da potência na matéria (o heliotrópio e o lótus como *hino natural*), Proclo (412-485 d.E.C.), *Sobre a arte hierática segundo os gregos*, ed., trad. e comentário de Eleni Pachoumi, *PROCLUS' ON THE HIERATIC ART ACCORDING TO THE GREEKS* (Leiden-Boston: Brill, 2024): pp. 122.

¹² Sobre a δύναμις divina que, desde fora, ilumina e atualiza o receptáculo apto, Jâmblico, *De Mysteriis* I:9 (trad. Emma C. Clarke, John M. Dillon e Jackson P. Hershbell, *IAMBlichus: DE MYSTERIIS* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003); cf. Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus*, 2.^a ed. (Kettering, OH: Angelico Press, 2014): pp. 45-81. A categoria êmica *fundamento que responde* articula a economia potência/ato: Fernando Liguori, *MAGEÍ: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo)*.

trabalho que pega, o ponto que ensina, a firmeza como prova, e ignorar essa autonomia epistemológica é falha analítica, não neutralidade.¹³

A comparação que sustenta esse programa exige, porém, um protocolo estrito, para não recair na genealogia que dissolveu o paradigma anterior. Aproximar a operação ritual dos *Papiros Mágicos Gregos* da operação da Quimbanda é estabelecer uma homologia morfológica controlada: comparação de forma e de função, jamais de derivação ou descendência.¹⁴ Não se afirma que uma prática provém da outra; afirma-se que ambas resolvem, com meios análogos, o mesmo problema de composição. A regra metodológica é inegociável: homologia funcional, diferença histórica.¹⁵

Essa comparação repousa sobre a virada material que reorganizou o campo.¹⁶ Ao invés de tratar *magia* como categoria primária, o GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC reordena o material em três eixos (as construções culturais do rito ilegítimo, a materialidade ritual e as dimensões analíticas da categoria), examinando a operação a partir do eixo material: a substância selecionada, qualificada, manipulada, inscrita, depositada, queimada, enterrada, vertida ou comida. Sobre esse enquadramento, e sobre a arqueologia ritual reunida por Andrew T. Wilburn,¹⁷ é possível ler a matéria ritualizada segundo cinco regimes formais: agência distribuída, suporte performativo, miniatura e escala, depósito-limiar e corpo-presença. A esses regimes, que descrevem a forma que a matéria assume, corresponde, no plano das linguagens operativas, um repertório de sete gramáticas (a corporeidade, a voz, a cromática, a temporalidade, a materialidade do invisível, a materialidade em rede e a sensorialidade integrada), cada uma um modo autônomo de fazer a matéria agir.¹⁸ Uns e outras constituem a gramática comum ao rito antigo e à Quimbanda.

Os *Papiros Mágicos Gregos* oferecem o laboratório mais nítido desse princípio. Neles, inscrever não é anotar: a categoria de γραφή (*graphé*, escrita, gravação; do verbo γράφω, *gráphō*, arranhar, gravar com instrumento pontiagudo) porta uma dimensão técnico-material que excede a noção moderna de registro do discurso. *Não se trata de anotar uma fórmula, mas de compor um dispositivo material que a*

¹³ As tradições dispõem de critérios internos de verificação e de falseamento. Sobre a autonomia epistemológica do rito, Stanley J. Tambiah, *MAGIC, SCIENCE, RELIGION, AND THE SCOPE OF RATIONALITY* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): pp. 42-83; e Edward E. Evans-Pritchard, *WITCHCRAFT, ORACLES AND MAGIC AMONG THE AZANDE* (Oxford: Clarendon Press, 1937), sobre a *elaboração secundária*. Nos PGM, a verificação opera por sinais, sonhos e confirmação oracular independente (David Frankfurter, *Voices, Books, and Dreams*, em MANTIKÊ, ed. Sarah Iles Johnston e Peter T. Struck, Leiden-Boston: Brill, 2005: pp. 233-254); na Quimbanda, *o trabalho que pega, o ponto raiz e a resposta do fundamento* são os critérios homólogos (Liguori, *MAGEIA*, no prelo; e *Introdução Programática*, em *O LIVRO DOS ESPÍRITOS GANGAS DA QUIMBANDA*, Vol. 1, de Táta Kilumbu, São Paulo: Clube de Autores, 2026).

¹⁴ O *protocolo smithiano* de comparação controlada (que recusa a comparação genealógica em favor da comparação morfológica e funcional) é mobilizado explicitamente em Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (*op. cit.*) e *MAGEIA* (ainda no prelo). Cf. Jonathan Z. Smith, *DRUDGERY DIVINE* (*op. cit.*); idem, *In Comparison a Magic Dwells*, em *IMAGINING RELIGION: FROM BABYLON TO JONESTOWN* (Chicago: University of Chicago Press, 1982): pp. 19-35.

¹⁵ A cautela responde a um risco recorrente: tomar a semelhança formal por prova de filiação histórica. A comparação legítima é *formal*, não *genealógica*; não afirma que X deriva de Y, mas que X e Y são funcionalmente homólogos.

¹⁶ David Frankfurter, ed., *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC* (Leiden-Boston: Brill, 2019); a Parte 3 do volume, *The Materials of Ancient Magic*, estrutura a análise da cultura material do rito.

¹⁷ Andrew T. Wilburn, *MATERIA MAGICA: THE ARCHAEOLOGY OF MAGIC IN ROMAN EGYPT, CYPRUS, AND SPAIN* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012).

¹⁸ Os cinco regimes formais da matéria ritualizada (i. agência distribuída; ii. suporte performativo; iii. miniatura e escala; iv. depósito-limiar; v. corpo-presença) são o quadro proposto em Liguori, *MAGEIA* (no prelo).

porta e a aciona.¹⁹ Os seus caracteres, os χαρακτήρες (*charaktêres*, sinais gravados), não remetem a sentido lexical algum: são um script pós-semântico, cuja eficácia está no ato de gravar e no vínculo que instaura, não numa leitura.²⁰ Do mesmo modo, a σφραγίς (*sphragís*, selo, marca gravada) opera por impressão, distribuindo-se em três funções: fixar, proteger e identificar. O papiro, o traço, a tinta e o suporte formam um só artefato eficaz, não a transcrição de uma vontade.

Dessa cultura material emerge uma gramática própria, um repertório de verbos que descrevem o que a matéria efetivamente faz: buscar, combinar, condensar, miniaturizar, concentrar, fixar, conduzir, localizar, portar, depositar, vestir; são estes os operadores da eficácia, e não o *irradiar*, o *projetar* ou o *emanar* genéricos, que devolveriam a agência a uma fonte interior. Preferir o léxico da composição ao léxico da emanção não é ornato estilístico, mas exigência teórica: a cada verbo corresponde uma operação material determinada, e é na determinação que reside o poder do rito.²¹ E nenhuma dessas gramáticas opera isolada: a operação plena não nasce de uma técnica única, mas da sua superposição articulada sobre um mesmo suporte – princípio a que se dá o nome de empilhamento de potência, não a soma de camadas, mas a composição pela qual a δύναμις (*dýnamis*, potência) se intensifica. É o gesto que a arqueologia da magia antiga reconhece no *feixe de poder* (power-bundle): o feixe empilha substâncias; a operação ritual empilha gramáticas.²²

Relida por essa gramática, a práxis da Quimbanda revela-se, ponto por ponto, uma técnica de composição material. O assentamento não é o receptáculo passivo de uma presença que lhe seria exterior, mas o dispositivo que a fixa, a localiza e a torna operante; o padê não *carrega energia*, mas compõe, em suas substâncias arranjadas, um talismã cuja eficácia está na justeza da combinação. O ferro, a firmeza, a tronqueira, o ponto riscado: cada um é um arranjo em que a agência tutelar do Exu se concentra e se conduz.²³ E cada um encontra, no rito antigo, a sua homologia formal: o ponto riscado e o *charaktêr* gravado; a miniatura da effigie e o κολοσσός (*kolossós*) que substitui a pessoa; a tronqueira enterrada no limiar e o

¹⁹ Liguori, MAGEÍA (ainda no *prelo*), sobre o regime gráfico-inscricional dos PGM. Sobre o corpus, cf. Hans Dieter Betz, ed., THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS (Chicago: University of Chicago Press, 1986; 2.^a ed. 1992); e a edição de referência de Karl Preisendanz, PAPYRI GRAECAE MAGICAE: DIE GRIECHISCHEN ZAUBERPAPYRI, 2 vols. (Leipzig-Berlin: Teubner, 1928-1931). Sobre a natureza multilíngue e multicultural do corpus, cf. Jacco Dieleman, PRIESTS, TONGUES, AND RITES: THE LONDON-LEIDEN MAGICAL MANUSCRIPTS AND TRANSLATION IN EGYPTIAN RITUAL (100-300 CE) (Leiden: Brill, 2005).

²⁰ Liguori, MAGEÍA (no *prelo*), sobre o regime gráfico-inscricional dos PGM. Sobre o corpus, cf. Hans Dieter Betz, ed., THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS (Chicago: University of Chicago Press, 1986; 2.^a ed. 1992); e a edição de referência de Karl Preisendanz, PAPYRI GRAECAE MAGICAE: DIE GRIECHISCHEN ZAUBERPAPYRI, 2 vols. (Leipzig-Berlin: Teubner, 1928-1931). Sobre a natureza multilíngue e multicultural do corpus, cf. Jacco Dieleman, PRIESTS, TONGUES, AND RITES: THE LONDON-LEIDEN MAGICAL MANUSCRIPTS AND TRANSLATION IN EGYPTIAN RITUAL (100-300 CE) (Leiden: Brill, 2005).

²¹ O cluster verbal (fixar, portar, condensar, localizar, depositar, concentrar, miniaturizar, conduzir) é levantado, com suas frequências, no corpus autoral sobre a Quimbanda; cf. Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (*op. cit.*) e MAGEÍA (ainda no *prelo*). A preferência por esses verbos, em detrimento de *irradiar/emanar*, traduz a tese da *agência distribuída* na matéria.

²² O princípio do empilhamento de potência, a superposição articulada de gramáticas rituais sobre um mesmo suporte, é formulado em Liguori, MAGEÍA (no *prelo*). Generaliza o gesto que David Frankfurter descreve como *power-bundle* (o feixe de poder), em *Magic and the Forces of Materiality*, em GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (Leiden-Boston: Brill, 2019): pp. 665-666, ali conectado às tradições africanas (os *minkisi* congo, *apud* Wyatt MacGaffey) e à *bricolage* de Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

²³ A agência não pertence só ao operador: partilha-se pelas coisas que ele compõe. Cf. Alfred Gell, ART AND AGENCY (*op. cit.*), sobre o índice material como agente secundário, e David Morgan, THE THING ABOUT RELIGION (*op. cit.*). Sobre a práxis da Quimbanda como técnica de composição, Fernando Liguori, MÁGOS (*op. cit.*) e KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOULA (São Paulo: Clube de Autores, 2025).

depósito de fundação que faz da soleira um operador, sempre por homologia de forma e de função, nunca por derivação.²⁴

Um novo regime de discurso implica, por princípio, um léxico próprio. A análise adota o vocabulário ritual-material – operação ritual, τέχνη (*téchnē*, arte, ofício), regime de eficácia, agência ritual, *dýnamis* situada e composta – e reserva o vocabulário oitocentista-ocultista ao domínio a que historicamente pertence. Termos como *magnetismo*, *Luz Astral* e *força ódica* têm autores e datas: comparecem em Franz Anton Mesmer (1734-1815), em Éliphas Lévi (1810-1875) e em Carl von Reichenbach (1788-1869), e só ingressam nesta análise atribuídos a eles²⁵ e traduzidos ao léxico ritual. Do mesmo modo, o fenômeno da presença corpórea da entidade descreve-se como *posseção*,²⁶ reservando-se *incorporação* à sua acepção kardecista, doutrinariamente distinta, e a animação do receptáculo, como *eficácia telestica*.

É sob esse signo que a *Revista Nganga* prossegue. Não se abandona objeto algum: o assentamento, o padê, o ferro e a encruzilhada permanecem no centro; o que muda é a teoria que os explica – e, com ela, a linguagem que a torna precisa. Ao situar a Quimbanda no interior do estudo comparado da magia e ao lê-la como um regime de eficácia entre outros, a revista não a diminui: dá-lhe, enfim, um aparato à altura da sua sofisticação. O feitiço está na matéria; resta segui-lo, operação a operação – a principiar, neste número, pelas cinco famílias operativas da Quimbanda e pela gramática que as ordena.

Táta Nganga Kamuxinzela,
Editor

²⁴ As homologias são desenvolvidas no ensaio *A Matéria Ritual*, deste número. Sobre a effigie e a miniatura, Christopher A. Faraone, *ANCIENT GREEK LOVE MAGIC* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), e *Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of «Voodoo Dolls» in Ancient Greece*, em *CLASSICAL ANTIQUITY* 10.2 (1991): pp. 165-205, e Andrew T. Wilburn, *Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices*, em *GUIDE* (Brill, 2019): pp. 456-505; sobre o depósito de fundação e a agência do limiar, idem, *Building Ritual Agency: Foundations, Floors, Doors, and Walls*, em *GUIDE* (Brill, 2019): pp. 562-566, e Christopher A. Faraone, *TALISMANS AND TROJAN HORSES: GUARDIAN STATUES IN ANCIENT GREEK MYTH AND RITUAL* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1992).

²⁵ Franz Anton Mesmer, *MÉMOIRE SUR LA DÉCOUVERTE DU MAGNÉTISME ANIMAL* (Genève-Paris: Didot, 1779); Éliphas Lévi (pseud. de Alphonse-Louis Constant), *DOGME ET RITUEL DE LA HAUTE MAGIE*, 2 vols. (Paris: Germer Baillière, 1854-1856), origem da noção de *lumière astrale*; Carl von Reichenbach, *PHYSIKALISCH-PHYSIOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE DYNAMIDE DES MAGNETISMUS* (Braunschweig: Vieweg, 1849), origem do *Od* (força ódica). Tais categorias pertencem à história do ocultismo moderno, não ao vocabulário analítico do rito.

²⁶ *Posseção* (e *posseção divina*) traduz o campo grego de κατοχή (*katoché*) e θεωφορία (*theophoría*); *incorporação* é categoria mediúnico-kardecista, distinta. A τελεστική (*telestiké*, arte de consagrar e animar o receptáculo) nomeia a corporificação da presença supra-humana, do ἄγαλμα (*ágalma*, imagem de culto) teúrgico ao assentamento. Cf. Fernando Liguori, *Kalunga: Teurgia & Cabalá Crioula* (São Paulo: Clube de Autores, 2025); idem, *MAGEÍIA: REGIMES DE EFICÁCIA* (no prelo).

