



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

O QUE É UM REGIME DE EFICÁCIA QUATRO DIMENSÕES DA COMPOSIÇÃO RITUAL

Revista Nganga No. 15

A eficácia não é propriedade de um elemento do rito, mas forma de sua composição.¹

Descrever um trabalho pela lista de seus ingredientes não explica por que ele funciona. Dois assentamentos podem receber a mesma pomba, o mesmo dendê, a mesma cachaça e o mesmo ponto riscado e, ainda assim, um responde e o outro permanece mudo; dois padês idênticos na matéria podem operar em sentidos opostos, um atando, o outro cortando. A prática da Quimbanda sabe disso há muito, e a fórmula êmica registra-o com exatidão: o que decide não é o que está posto, mas como está composto.² O reposicionamento que esta revista assumiu a partir do presente número dá nome analítico a esse saber operativo: chama-se *regime de eficácia*. A coluna que aqui se inaugura tem por objeto expô-lo, não como teoria importada e sobreposta ao culto, mas como a gramática que o próprio culto já pratica sem, até agora, tê-la enunciado em segunda ordem.

A pergunta que organiza toda a analítica é rigorosamente operativa: como se compõe ritualmente uma operação eficaz?³ A escolha do verbo *compor* não é ornamental. Ela recupera, em chave técnica, o conceito grego de σύνθεσις (*synthesis*, composição, arranjo articulado), que o léxico aristotélico emprega para nomear aquilo cuja forma resulta da ordem entre partes heterogêneas, e não de sua mera soma.⁴ Um rito não é um agregado de coisas mágicas justapostas; é um arranjo regulado de elementos díspares (corpo, voz, matéria, lugar, tempo, finalidade) cuja eficácia emerge precisamente da articulação entre eles. Por isso composição é categoria mais forte que mistura ou acúmulo: a mistura reúne, a composição ordena; e é a ordem, não o inventário, que faz o feitiço funcionar.

A composição eficaz articula quatro dimensões irreduzíveis, e a análise séria de qualquer trabalho as percorre simultaneamente. A primeira é quem opera. O operador ritual não é uma vontade que se aplica de fora sobre uma matéria inerte; é ele próprio matéria operativa, corpo construído para conduzir a presença supra-

¹ Fernando Liguori, *MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA* (no prelo).

² Sobre a passagem da voz operativa à sua enunciação analítica em segunda ordem, cf. o princípio metodológico exposto no Editorial deste número, *O Feitiço Está na Matéria*, e o quadro geral em Fernando Liguori, *MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA* (no prelo), *Introdução Programática*. Para a distinção entre linguagem de primeira ordem (a do praticante) e categoria de segunda ordem (a do analista), cf. Jonathan Z. Smith, *IMAGINING RELIGION: FROM BABYLON TO JONESTOWN* (Chicago, 1982), pp. xi-xiii.

³ *A questão central que organiza analiticamente toda a Parte II pode ser formulada, em termos rigorosamente operativos, como segue: como se compõe ritualmente uma operação eficaz?* Liguori, *MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA* (no prelo), *Introdução Programática*.

⁴ Aristóteles, *Metafísica* Δ.6, 1016b, e *Poética* 6, 1450a, onde a σύνθεσις nomeia a articulação de partes num todo cuja unidade não se reduz à soma. Para a leitura da composição ritual como arranjo de heterogeneidades convergentes, e não como simples adição de elementos, cf. Liguori, *MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA* (no prelo).

humana.⁵ O *kimbanda* não nasce feito: faz-se por obrigação, resguardo, banho, marca e investidura, exatamente como os papiros gregos prescrevem regimes de ἀγνεΐα (*hagneía*, pureza ritual) que fabricam tecnicamente o corpo apto a receber e sustentar a potência supra-humana invocada.⁶ A pureza, nesse regime, não é categoria moral, mas de capacidade: o corpo impuro é corpo incapaz, não porque ofenda, mas porque não conduz.⁷ Antes de ser sujeito da operação, o operador é seu primeiro suporte.

A segunda dimensão é com que meios. Aqui entra o conjunto integrado dos suportes materiais: a voz que convoca e comanda, a escrita que fixa e sela, a cor que qualifica, a oferta que alimenta, o lugar que autoriza.⁸ Nenhum desses meios é adereço da crença: cada um é agente que participa da operação. O ponto riscado não ilustra Exu, é corpo de sua manifestação; a pomba não representa uma cor, deposita uma qualidade; o assentamento não simboliza o fundamento, é o fundamento firmado. É por isso que a análise não pode tratar a matéria como veículo neutro de uma intenção que estaria, verdadeiramente, na cabeça do operador. A intenção sem o meio material adequado não opera, e o meio material, uma vez composto, opera mesmo quando a atenção do operador se distrai, princípio que a teurgia platônica já formulara e ao qual voltaremos.⁹

⁵ Sobre o corpo do operador como *matéria operativa primordial* e condição material primeira de toda operação, cf. Liguori, MAGEÍ: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), Seção *Corpo, Voz e Presença*. A formulação inscreve-se na antropologia das técnicas corporais de Marcel Mauss, para quem o corpo é o instrumento técnico primeiro: *O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem, é o seu corpo*. Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, comunicação de 1934, em JOURNAL DE PSYCHOLOGIE 32, 1936. Decisivo para o argumento é que Mauss define a própria técnica como *um ato tradicional eficaz (e vedes que, nisto, ele não difere do ato mágico, religioso, simbólico)*: a técnica corporal e o ato ritual partilham a mesma estrutura de eficácia. Thomas J. Csordas radicaliza essa herança ao propor o *embodiment* (a corporeidade vivida) como paradigma antropológico: o corpo não é objeto a estudar em relação à cultura, mas seu *fundamento existencial da cultura e do self*. Thomas J. Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, em ETHOS 18, 1990, pp. 5-47; idem, org., EMBODIMENT AND EXPERIENCE: THE EXISTENTIAL GROUND OF CULTURE AND SELF (Cambridge, 1994).

⁶ *Estas prescrições não configuram culpa nem mérito: configuram a fabricação técnica do corpo apto a receber e sustentar o contato com a potência invocada* (Liguori, MAGEÍ: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo). Os regimes de pureza (ἀγνεΐα, *hagneía*) são recorrentes nos manuais operativos greco-egípcios reunidos e traduzidos por Hans Dieter Betz (org.), THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS, 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1992), coletânea que apresenta os PGM como cadernos técnicos de especialistas rituais, e não como literatura devocional. É significativo que a exigência de pureza anteceda precisamente a aquisição do assistente (πάρεδρος, *páredros*): no *Feitiço de Pnouthis* (PGM I.42-195, trad. E.N. O'Neil), lê-se: *O rito tradicional para adquirir um assistente: após a purificação preliminar, abstém-te de alimento animal e de toda impureza e, na noite que quiseres, sobe a um terraço elevado depois de te haveres vestido com um traje puro* (Betz, 1992). Em séries diversas repete-se o mesmo protocolo de abstinência (de carne, de alimento cru, de vinho, de contato sexual), sempre como condição de acesso, e não de mérito: o corpo impuro é o corpo que não conduz.

⁷ Robert Parker, MIASMA: POLLUTION AND PURIFICATION IN EARLY GREEK RELIGION (Oxford: Clarendon Press, 1983), o estudo de referência sobre pureza e poluição na religião grega, sublinha que a pureza ritual (ἀγνεΐα, *hagneía*) é da ordem do acesso ao sagrado, e não da moral: *a hagneía que habilita um mortal a aproximar-se dos deuses não é, em sua origem conceitual, uma questão de limpeza física* (Parker, 1983, pp. 151), sendo antes *uma reivindicação de reverência*. Parker distingue-a com nitidez do domínio propriamente moral, o da ὁσία (*hosía*, o que é sancionado, pio): *o ideal de hosía havia muito tinha uma dimensão moral que a hagneía normalmente não possuía* (Parker, 1983, pp. 323). Daí que os deuses gregos governassem por serem poderosos e imortais, não por serem puros: a pureza responde a exigências práticas de aproximação, não a uma economia da culpa. A homologia com a construção do corpo do *kimbanda* é, uma vez mais, morfológica: em ambos os regimes a pureza qualifica o corpo para o contato com potências supra-humanas, não a alma para o juízo.

⁸ Sobre os cinco planos de suporte (voz, escrita, cor, oferta, lugar) tratados sucessivamente nas seções da Parte II, cf. Liguori, MAGEÍ: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), *Introdução Programática*. O quadro dos suportes materiais como agência distribuída foi sistematizado na Parte I do mesmo livro, em *As Formas da Matéria Ritual*, e retomado no ensaio *A Matéria Ritual* deste número.

⁹ A anterioridade da matéria composta sobre a atenção do operador é a tese antimentalista da eficácia; cf., adiante, a nota sobre Jámblico, *De Mysteriis* II:11. O enquadramento geral é o da virada material (*material turn*) nos estudos de magia antiga, cuja formulação canônica é David Frankfurter, org., GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (Leiden: Brill, RGRW 189, 2019). Na abertura do volume, Frankfurter fixa o deslocamento: *A nova virada*

A terceira dimensão é segundo qual sequência. Uma operação não é gesto instantâneo, mas curso regulado no tempo: tem abertura, desenvolvimento e fechamento, tem ritmo, duração e hora própria.¹⁰ A matriz nomeia essa articulação indissociável entre tempo e lugar de *cronotopia*, do grego χρόνος (*chrónos*, tempo) e τόπος (*tópos*, lugar), e a exige como plano de análise autônomo.¹¹ A sequência importa porque a ordem das fases é operativa, não decorativa: abrir o trabalho sem saudar a tronqueira, ou encerrá-lo sem a subida devida, não é apenas descumprir a etiqueta, é falhar na composição. O campo aberto e não fechado permanece disponível a presenças não convocadas e drena a eficácia das operações seguintes.¹² A hora, o dia e a periodicidade da nutrição ritual pertencem a essa mesma dimensão: há tempo apto e tempo inapto, e a matéria mais bem composta não atualiza sua potência fora da hora que lhe corresponde.

A quarta dimensão é para qual finalidade. É ela que responde à pergunta que a superfície do rito não mostra: para quê? Um mesmo repertório de matérias e gestos serve a fins contrários: atar ou cortar, abrir ou fechar, proteger ou atacar, curar ou governar. A matriz organiza essa dimensão numa tipologia finita e discreta de finalidades, os doze regimes de eficácia: ataque, defesa, abertura, pacto, proteção, governo, cura, desobstrução, fortalecimento, corte, fechamento e seus correlatos.¹³ Não se trata de repertório infinito de trabalhos, mas de um conjunto discreto de regimes que a práxis combina e modula. Cada regime define-se pela finalidade e pela composição material que a realiza; e é a finalidade que, retroagindo sobre as demais dimensões, prescreve o corpo, os meios e a sequência adequados, a ela dedica-se, na íntegra, a próxima peça desta coluna.¹⁴

para a materialidade no estudo da religião, retomando um tema desenvolvido no campo da arqueologia, deve afastar-nos das intenções e ideologias que governaram a discussão da magia e conduzir-nos às próprias substâncias que mediam poderes e agência no mundo (Frankfurter, 2019, pp. 17). O deslocamento é da interioridade para o objeto: a magia torna-se o elemento de agência e presença nos objetos buscados, combinados, confeccionados, investidos de mediação, depositados, portados ou postos publicamente (Frankfurter, 2019, pp. 18), série verbal que antecipa, aliás, os verbos da matéria. É desta virada que os cinco regimes formais de *A Matéria Ritual* e a presente coluna se reclamam como segundo movimento.

¹⁰ Sobre a sequência fásica regulada e o regime temporal da operação, cf. Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), Seção *O Regime Temporal da Operação: Calendário, Periodicidade e a Hora da Eficácia*. A ênfase na sequência retoma, em segunda ordem, a definição canônica de Roy A. Rappaport em *RITUAL AND RELIGION IN THE MAKING OF HUMANITY* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): *tomo o termo «ritual» para designar a performance de sequências mais ou menos invariantes de atos e enunciados formais não inteiramente codificados pelos performers* (Rappaport, 1999, pp. 24). Para Rappaport, a invariância e a forma não são acessórios, mas o próprio da eficácia ritual: *são os traços que mantêm constante aquilo que é aceito* (ibidem, pp. 126). Que a ordem sequencial seja operativa, e não decorativa, encontra apoio ainda em Catherine Bell, *RITUAL THEORY, RITUAL PRACTICE* (Oxford: Oxford University Press, 1992), que define a ritualização como *um modo de agir concebido e orquestrado para distinguir e privilegiar o que se faz em comparação com outras atividades, usualmente mais cotidianas* (Bell, 1992, pp. 74). Abertura, desenvolvimento e fechamento do trabalho compõem, assim, uma sequência que a economia ritual regula, e cuja omissão, o campo aberto e não fechado, degrada a eficácia das operações subsequentes.

¹¹ *Chrónos*, tempo, + *tópos*, lugar: a articulação indissociável entre tempo e lugar na configuração da operação ritual (Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo).

¹² Sobre a ἀπόλυσις (*apólysis*, liberação, despedida do deus e do campo) como operação técnica irreduzível, cujo campo aberto e não fechado *permanece disponível a presenças não convocadas, drena eficácia das operações subsequentes*, cf. Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), Seção *Topografia Ritual*.

¹³ *Quarta dimensão – para qual finalidade: os doze regimes de eficácia (ataque, defesa, abertura, pacto, proteção, governo, cura, desobstrução, fortalecimento, corte, fechamento, e seus correlatos)*. Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), *Introdução Programática*. Que a destinação prescreva a composição vê-se no par depósito conservador vs entrega irreversível: *operações de vínculo duradouro exigem depósito conservador; operações de eliminação exigem entrega irreversível* (idem, Seção *Topografia Ritual*).

¹⁴ Cf. nesta coluna, *Os Regimes de Eficácia da Quimbanda*, que percorre os doze regimes agrupados por famílias operativas (vinculação; contenção e corte; proteção e desobstrução; ataque e governo; cura e fortalecimento).

A vantagem de decompor a operação em quatro dimensões é que ela impede a redução do rito a qualquer de seus momentos isolados. O operador sem suporte não basta; o suporte sem sequência não produz efeito; a sequência sem finalidade permanece formalismo vazio; e a finalidade sem reconhecimento não se estabiliza como eficácia. Cada dimensão é condição necessária e nenhuma é, sozinha, suficiente. É esse encadeamento que desqualifica de uma só vez as duas explicações fáceis da eficácia: a que a deposita toda no operador (a força de sua vontade, a concentração de sua imaginação) e a que a deposita toda no objeto (a virtude intrínseca da erva, da pedra, do metal). A eficácia não mora num elemento; é a forma da composição entre todos eles.¹⁵

A escolha do termo *regime* é deliberada porque evita duas reduções simétricas. De um lado, impede reificar o ato numa substância técnica pronta, como se ataque, corte ou cura fossem essências ritualísticas isoláveis, receitas fixas que se aplicam. De outro, impede dissolver a eficácia em mero efeito social de posição, como se o ritual funcionasse apenas porque a comunidade reconhece a autoridade de quem o faz. *Regime* designa, contra ambas, um modo de articulação entre técnica, sequência, suporte, reconhecimento e finalidade. Não é uma coisa que se tem, nem um lugar que se ocupa: é uma forma segundo a qual elementos heterogêneos se compõem para produzir um efeito determinado e reconhecível. Falar em *regime* é, portanto, falar de composição, e não de energia armazenada, nem de crença compartilhada.

Convém delimitar a categoria em relação a dois quadros clássicos com que ela dialoga sem se confundir. O primeiro é o regime ritual (*régime rituel*) de Marcel Mauss e Henri Hubert, na *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903): o conjunto coerente de prescrições e proibições que organizam uma tradição ritual em sua sistematicidade interna.¹⁶ Ali a unidade de análise é a tradição, a escala é histórica, e a categoria nuclear é a coerência interna do sistema. O *regime de eficácia* opera em outra escala. Não pergunta como uma tradição se organiza ao longo do tempo, mas como uma operação concreta (este padê, este assentamento, este ponto)

¹⁵ A recusa simultânea do mentalismo (eficácia na interioridade) e do fetichismo do objeto isolado é o núcleo da crítica ao *fantasma de Frazer*. James G. Frazer, em *THE GOLDEN BOUGH*, reduziu a magia a um sistema de pensamento associativo assente em dois princípios: *Se analisarmos os princípios de pensamento sobre os quais a magia se funda, provavelmente se reduzirão a dois: primeiro, que o semelhante produz o semelhante [...]; e, segundo, que coisas que uma vez estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras à distância [...]. O primeiro princípio pode chamar-se Lei da Similaridade; o segundo, Lei do Contato ou Contágio* (Frazer, *THE GOLDEN BOUGH*, ed. abreviada, 1922, cap. III). Para Frazer, esses princípios são meros erros cognitivos: *seus dois grandes princípios revelam-se meras aplicações indevidas da associação de ideias; donde a magia ser uma ciência falsa tanto quanto uma arte abortada* (*idem*). É essa redução da eficácia a um estado mental equivocado que a virada material recusa. David Frankfurter, *Ancient Magic in a New Key*, em *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC* (Leiden: Brill, RGRW 189, 2019), pp. 3-20, mostra que extrapolar a intenção do operador a partir da letra do rito *não é, na verdade, tão diferente de como Frazer imaginava que os povos primitivos negociavam a causalidade no mundo* (Frankfurter, 2019, pp. 13), e recorre à alcunha de E. E. Evans-Pritchard para essa projeção, a falácia do *se eu fosse um cavalo: imaginar sentimentos e pensamentos aos quais, na verdade, não se tem acesso* (*idem*). Contra ambos os polos, a interioridade suposta e o objeto tomado isoladamente, o que há a descrever é *uma preocupação fundamental e abrangente com a eficácia* (*idem*): não o que o operador sentia, nem a virtude mágica da coisa em si, mas a composição que faz o rito funcionar.

¹⁶ Marcel Mauss & Henri Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, em *ANNÉE SOCIOLOGIQUE* 7 (1902-1903), pp. 1-146 (retomada em Marcel Mauss, *SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE*, Paris: PUF, 1950). Mauss e Hubert definem o rito mágico não por uma essência, mas por sua posição relativa ao culto organizado: *Chamamos assim todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso e tendendo como limite para o rito proibido* (*Esquisse*, ed. PUF, pp. 18). Decisivo para a distinção aqui proposta é que, para os autores, a unidade de análise é a tradição, não a operação isolada: *Os ritos mágicos e a magia inteira são, em primeiro lugar, fatos de tradição; e, no mesmo lugar, atos que não se repetem não são mágicos* (*idem*, pp. 12). É por isso que o regime ritual maussiano-hubertiano designa um conjunto coerente de prescrições cuja unidade é a tradição e cuja escala é histórica, plano distinto do *regime de eficácia*, que opera na escala da operação concreta. Cf. Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo).

se compõe em ato para produzir efeito. Sua unidade não é a tradição, é o gesto operativo articulado; e sua categoria nuclear não é a coerência, é a composição eficaz.¹⁷

O segundo quadro é o campo religioso (*champ religieux*) de Pierre Bourdieu, na *Genèse et structure du champ religieux* (1971): o espaço social estruturado por relações de força entre agentes posicionados (sacerdotes, profetas, leigos, magos) que disputam capital simbólico específico.¹⁸ Ali a unidade é o campo, a escala é sócio-histórica, e a categoria nuclear é a disputa estruturada. O *regime de eficácia* não nega esse plano, mas não se reduz a ele. A autoridade do *kimbanda* e o reconhecimento da comunidade são reais e importam, mas o ritual funciona ou não por razões que a mera posição social não determina: um operador de grande prestígio pode compor mal, e uma operação tecnicamente bem composta pode funcionar independentemente do lugar de quem a fez. A categoria pretende complementar, não substituir, esses dois quadros: oferece o plano específico da operação em ato, que nem o mapa das tradições nem o mapa das posições sociais captam.¹⁹

Falta a dimensão que estabiliza todas as outras: o reconhecimento. Uma composição só se firma como eficaz quando é reconhecida como tal, e as tradições dispõem de critérios internos rigorosos para esse reconhecimento, longe de qualquer credulidade indiferenciada.²⁰ Aqui a filosofia grega fornece a distinção mais precisa. Entre a δύναμις (*dýnamis*, potência, capacidade ainda não atualizada) e a ἐνέργεια (*enérgeia*, operação em ato) há a diferença exata entre existir e responder: o assentamento firmado, o corpo preparado, a hora apta são portadores de potência; a atualização é o instante em que essa potência opera.²¹ Que a matéria atualize sua potência em resposta a uma potência superior é o que a teurgia platônica pensa sob o nome de συμπάθεια (*sympátheia*, co-afecção): para Proclo, o heliotrópio que se volta para o sol e o lótus que abre e fecha com a luz são o hino

¹⁷ O regime de eficácia, em contraste, opera em escala fenomenológico-operativa: designa a configuração específica pela qual uma operação ritual produz efeitos pragmáticos reconhecíveis na economia simbólica em que se inscreve. Sua unidade de análise é a operação ritual concreta (atacar, defender, abrir, fechar, curar, vincular). Liguori, MAGEÍA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo).

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE 12.3 (1971): pp. 295-334. Bourdieu concebe o campo religioso como espaço estruturado pela concorrência entre especialistas pelo monopólio dos bens de salvação: trata-se de *construir o sistema das crenças e das práticas religiosas como a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas postos em concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas em seus serviços* (Bourdieu, 1971, pp. 298). A própria constituição do campo é correlativa de uma desapropriação: *a constituição de um campo religioso é correlativa da desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se constituem, por isso mesmo, como laicos (ou profanos [...]) despossessos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado)* (idem, pp. 303). É esse plano (o campo, unidade sócio-histórica cuja categoria nuclear é a disputa estruturada por capital simbólico) que o *regime de eficácia* complementa sem a ele se reduzir: a operação concreta pode compor-se bem ou mal independentemente da posição de quem a executa. Cf. Liguori, MAGEÍA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo).

¹⁹ Os doze regimes de eficácia [...] constituem, portanto, tipologia operativa irreduzível tanto ao mapa das tradições rituais (regime ritual maussiano) quanto ao mapa das posições sociais (campo religioso bourdieusiano). A categoria pretende complementar, e não substituir, esses dois quadros analíticos clássicos. Liguori, MAGEÍA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo).

²⁰ As tradições não são sistemas de crença indiferentes ao resultado, mas regimes técnicos com critérios próprios de falseamento, e ignorar essa autonomia epistemológica é falha analítica, não neutralidade (Liguori, MAGEÍA: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo, Seção Regimes de Eficácia: Produção, Verificação e Estatuto Epistemológico da Categoria).

²¹ Aristóteles, *Metafísica* Θ, sobre a δύναμις e a ἐνέργεια, cujo exemplo paradigmático, a estátua latente no bloco, é já de estrutura ritual: *um fundamento pode estar corretamente constituído (plena δύναμις) e ainda assim não produzir ἀποτέλεσμα (apotélesma, resultado consumado)*. Liguori, MAGEÍA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo).

natural da matéria, a potência que responde.²² A Quimbanda articula essa mesma economia em suas categorias êmicas de verificação: o fundamento que responde afere a vitalidade do vínculo, o trabalho que pega afere o resultado, o ponto que ensina afere a autenticidade da presença supra-humana, e a consulta por meios oraculares estabelecidos permite a aferição independente que a tradição neotestamentária nomeou *διάκρισις πνευμάτων* (*diákrisis pneumátōn*, discernimento dos espíritos).²³

Reunidas as dimensões, a tese do título demonstra-se num único exemplo. Tome-se a tronqueira: mesma estrutura material, mesmas matérias de fundamento, mesmo Exu guardião do limiar.²⁴ Numa composição, ela opera em regime de proteção: firma-se para guardar a entrada, filtrar as presenças, sustentar a integridade do campo. Noutra, com a mesma matéria, opera em regime de corte: dirige-se contra um adversário determinado, para desfazer um vínculo. O que separa as duas operações não é nada que a fotografia do assentamento revele: é a finalidade que as organiza, a sequência que as executa e o reconhecimento que as afere. Dois ritos iguais por fora funcionam em sentidos opostos porque a eficácia não está na

²² Proclo, *Sobre a arte hierática segundo os gregos*: o heliotrópio e o lótus como *hino natural da matéria*, a δύναμις que responde à cadeia (σειρά, *seirá*) a que pertence; cf. a fórmula proclina o hierático vê o último no primeiro e o primeiro no último, tudo em tudo (πάντα ἐν πᾶσι). Para tradução completa em português, cf. Liguori, KALUNGA (São Paulo: Clube de Autores, 2025).

²³ Sobre o discernimento como competência técnica do sacerdote preparado, cf. Liguori, MAGEÍA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo). Os critérios (γνωρίσματα, *gnōrismata*, sinais distintivos) que permitem discernir as classes de aparições supra-humanas foram codificados por Jámblico no *De Mysteriis* II:3, que se abre justamente pela pergunta do sinal: *qual é o sinal da presença de um deus, de um anjo, de um arcanjo, de um daímōn, de algum arconte ou de uma alma?* A resposta é uma tipologia dos sinais: *as aparições dos deuses são uniformes; as dos daímones, variadas; as dos anjos, mais simples que as dos daímones, mas inferiores às dos deuses; e ordem e tranquilidade são características dos deuses [...]. Tumulto e desordem, porém, acompanham as visões dos daímones* (Jámblico, *De Mysteriis* II:3, trad. Clarke, Dillon & Hershbell, 2003). A unidade, a ordem e a estabilidade marcam a manifestação superior; a variação e a instabilidade, a inferior, economia de discernimento homóloga à manifestação das potências supra-humanas na Quimbanda, onde há critérios êmicos de autenticidade da presença legítima ou ilegítima dos espíritos.

A presença autêntica distingue-se por sinais objetivos, não por decisão arbitrária. A própria expressão *diákrisis pneumátōn* remonta à tradição neotestamentária, que inscreve o discernimento dos espíritos entre os carismas. Em 1 *Coríntios* 12,10 ele figura na lista dos dons: ἄλλω δὲ διακρίσεις πνευμάτων (*e a outro, discernimentos de espíritos*), ao lado da profecia e das operações de poder (ἐνεργήματα δυνάμεων, *energēmata dynámeōn*). E a tarefa é enunciada como imperativo em 1 *João* 4,1: Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν (*amados, não creiais em todo espírito, mas provai os espíritos para ver se são de Deus*), ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφηταὶ ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον (*porque muitos falsos profetas saíram pelo mundo*). Discernir, aqui, é o oposto de crer indiscriminadamente: é submeter a presença a prova. Sob três léxicos distintos: a *diákrisis pneumátōn* do sacerdote cristão, os γνωρίσματα do teurgo, e a aferição êmica do ponto raiz e das provas de possessão na Quimbanda, opera o mesmo protocolo técnico: nem toda presença é autêntica, e o especialista preparado dispõe de critérios para distingui-la.

²⁴ Sobre Exu como *guardião de limiar por excelência* e a tronqueira que *protege o limiar da entrada*, cf. Liguori, MAGEÍA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), Seção *Topografia Ritual*. Cautela doutrinária: a homologia opera *no plano da função ritual [...], jamais no plano de identidade substancial ou derivação histórica*. O guardião de limiar não simboliza a proteção; ele a realiza materialmente, princípio da teoria material da religião, para a qual *materializar o estudo da religião significa perguntar como a religião acontece materialmente, o que não se confunde com [...] como a religião se exprime em forma material* (Birgit Meyer, David Morgan et al., *The Origin and Mission of Material Religion*, RELIGION 40, 2010). Christopher A. Faraone, TALISMANS AND TROJAN HORSES (Oxford, 1992): *Os antigos tinham vários modos de afastar o perigo nos limiares de suas casas [...] Ervas ou animais especiais [...] eram frequentemente enterrados no limiar ou pendurados sobre a porta*. Andrew T. Wilburn, MATERIA MAGICA (Ann Arbor, 2012), explicita a lógica do limiar como espaço liminar operante: *o espaço liminar em que a casa encontra o mundo exterior teria sido suficiente. Por estar posicionado no entremeio, o objeto podia afetar tanto o interior quanto o exterior; e imagens guardiãs postas à entrada teriam repellido forças humanas, animais e demoníacas*. A tronqueira é a instância na Quimbanda dessa mesma solução formal: o limiar guardado, cujo enquadramento geral remonta à virada material sistematizada por David Frankfurter (org.), GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (Leiden: Brill, RGRW 189, 2019).

coisa posta, mas na forma de sua composição.²⁵ É exatamente o que os papiros já sabiam ao distinguir, com a mesma matéria, o depósito que conserva um vínculo e a entrega que o elimina: *o que é firmado permanece e opera; o que é entregue à água, ao mar ou ao fogo é despachado definitivamente e não retorna.*²⁶

Nomear o regime de eficácia não acrescenta nenhuma técnica ao culto: a Quimbanda sempre compôs seus trabalhos assim. O que a categoria acrescenta é a inteligibilidade: o modo de dizer, em segunda ordem e com precisão, por que o feitiço está na matéria e na forma de compô-la, e não na *energia* que a vontade projetaria sobre ela. Com isso, o léxico oitocentista da *força* e do *fluido* torna-se não apenas dispensável, mas impreciso: onde se dizia *energia manipulada*, há composição regulada; onde se dizia *vibração*, há articulação de dimensões. A próxima peça desta coluna percorre a quarta dimensão em extensão: os doze regimes de eficácia da Quimbanda, agrupados por famílias operativas.²⁷

²⁵ Sobre a firmeza como critério e a composição como forma da eficácia, cf. *supra*. A não-identidade entre semelhança formal e parentesco cultural é o núcleo do protocolo comparativo de Jonathan Z. Smith, DRUDGERY DIVINE: ON THE COMPARISON OF EARLY CHRISTIANITIES AND THE RELIGIONS OF LATE ANTIQUITY (Chicago: University of Chicago Press, 1990). Para Smith, comparar não é igualar: *É axiomático que a comparação nunca é questão de identidade. A comparação requer a aceitação da diferença como fundamento de seu próprio interesse, e uma manipulação metódica dessa diferença para alcançar um fim cognitivo determinado* (Smith, 1990, pp. 47; a formulação é retomada de *idem*, TO TAKE PLACE, 1987, pp. 14). Smith ancora a distinção na biologia de Richard Owen: *uma homologia é uma similaridade de forma ou estrutura entre duas espécies compartilhada a partir de seu ancestral comum; uma analogia é uma similaridade de forma ou estrutura entre duas espécies que não compartilham um ancestral comum [...]. A tarefa da taxonomia, desde Darwin, [...] tem sido eliminar as analogias (que funcionam [...]) como «falsos amigos»* (*idem*). A homologia morfológica controlada que esta coluna pratica retém homologia no sentido amplo de correspondência de forma e função, mas sob a exigência smithiana estrita: a semelhança formal jamais é convertida em derivação nem em *prestigious origins* (pedigree/linhagem). É por isso que toda comparação mobilizada aqui é morfológica e não genealógica: *páredros* ≠ *Exu*, *ἑρῳρός* ≠ *Exu*, a função semelhante nunca provando parentesco histórico.

²⁶ *Operações de vínculo duradouro exigem depósito conservador; operações de eliminação exigem entrega irreversível [...]; o que é firmado permanece e opera; o que é entregue à água, ao mar ou ao fogo é despachado definitivamente e não retorna* (Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo). A distinção tem respaldo denso na arqueologia da magia antiga. No polo conservador, a matéria é enterrada para seguir operando: Andrew T. Wilburn, MATERIA MAGICA: THE ARCHAEOLOGY OF MAGIC IN ROMAN EGYPT, CYPRUS, AND SPAIN (Ann Arbor, 2012), observa que *o praticante o cria e em seguida o enterra para ter um efeito sobre o mundo [...]. Um artefato podia ser deixado no lugar [porque] o praticante desejava que o objeto continuasse seu trabalho*. Os depósitos privilegiavam lugares ctônicos: *Poços e corpos d'água eram depositários frequentes de tábuas de maldição, pois esses lugares eram vistos como ligados ao submundo e aos mortos* (*idem*). Decisivo é que o depósito conservador é reativável: numa receita dos papiros, prescreve-se *deposita-o numa encruzilhada depois de marcares o local, de modo que, se quiseres recuperá-lo, possas encontrá-lo* (PGM IV.2943-66, *apud* Wilburn, 2012). No polo oposto está a entrega irreversível: *um ritual podia exigir que um objeto fosse queimado, quebrado, enterrado ou de outro modo descartado* (*idem*); o que é queimado ou lançado à água corrente não retorna. Para o corpus das *defixiones* e suas topografias de deposição, cf. John G. Gager (org.), CURSE TABLETS AND BINDING SPELLS FROM THE ANCIENT WORLD (Oxford, 1992), e Christopher A. Faraone & Dirk Obbink (orgs.), MAGIKA HIERA: ANCIENT GREEK MAGIC AND RELIGION (Oxford, 1991); sobre o valor ctônico da encruzilhada, Sarah Iles Johnston, *Crossroads*, em ZEITSCHRIFT FÜR PAPYROLOGIE UND EPIGRAPHIK 88 (1991): pp. 223; sobre o talismã oculto *bem no fundo dos recessos de uma casa ou de uma cidadela*, Faraone, TALISMANS AND TROJAN HORSES (Oxford, 1992). Na Quimbanda, a mesma distinção formal governa a destinação do despacho: o que é firmado permanece sede de vínculo e reativável; o que desce à *kalunga* abissal (água, mar, fogo) não volta.

²⁷ Sobre a retroversão do léxico ódico como consequência interna da tese (e não imposição estilística externa), cf. o ensaio *Contra a Energia*, nesta edição, e Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo). Desdobramento do argumento no livro, do qual esta coluna é pórtico.

