



TÁTA NGANGA KIMBANDA KAMUXINZELA
FEITIÇARIA TRADICIONAL BRASILEIRA

REGIMES DE EFICÁCIA

TIPOLOGIA DAS FINALIDADES OPERATIVAS

Revista Nganga No. 15

A eficácia não é propriedade de um elemento do rito, mas forma de sua composição; e a forma que a composição assume é ditada pela finalidade a que serve.¹

A peça anterior desta coluna estabeleceu o que é um *regime de eficácia*: a forma segundo a qual quatro dimensões (operador, meios, sequência e finalidade) se compõem para produzir um efeito reconhecível. Esta percorre a quarta dimensão em extensão. Se a eficácia é forma da composição, e se a finalidade é o que retroage sobre as demais dimensões prescrevendo o corpo, os meios e a sequência adequados, então descrever a Quimbanda operativamente é levantar o mapa de suas finalidades.² E esse mapa não é infinito. Contra a impressão de que haveria um repertório inesgotável de trabalhos, a matriz sustenta que a práxis opera segundo uma tipologia finita e discreta de regimes, que ela combina e modula, mas não multiplica ao infinito. A tarefa desta peça é expor essa tipologia.

A matriz fixa doze *regimes de eficácia* sob a dimensão da finalidade: ataque, defesa, abertura, pacto, proteção, governo, cura, desobstrução, fortalecimento, corte, fechamento e seus correlatos.³ O princípio que os organiza é o mesmo demonstrado na peça anterior: a mesma matéria muda de regime conforme a sintaxe que a compõe. Uma tronqueira firma-se para proteger ou para cortar; um padê ata ou desata; uma vela acende para abrir caminho ou para fechá-lo. Não há, portanto, uma matéria de proteção e outra de ataque como se fossem substâncias distintas: há composições que, articulando as mesmas matérias segundo finalidades diversas, instauram regimes diversos. Para expô-los sem os reduzir a uma lista, agrupo os doze em cinco famílias operativas, não como classificação rígida, mas como pedagogia que torna visível o parentesco funcional entre regimes vizinhos.⁴

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

² Cf. nesta coluna, *O Que É um Regime de Eficácia*, e Fernando Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), *Introdução Programática*, sobre a finalidade como dimensão que, retroagindo, *prescreve o corpo, os meios e a sequência adequados*. O marco fundador de todo o projeto, do qual esta tipologia é desdobramento, é MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (São Paulo: Clube de Autores, 2026), que fixou o programa comparativo: *Ao assumir a magia como categoria de segunda ordem e o μάγος (mágos) como especialista ritual situado, esta obra propõe estender o campo de investigação para além do Mediterrâneo antigo, incorporando o contexto brasileiro como laboratório comparativo* (Liguori, MÁGOS, 2026). É de MÁGOS que provém o protocolo que governa toda esta coluna, *não se trata de estabelecer identidades substanciais entre tradições, mas de reconhecer homologias estruturais entre regimes distintos de operação ritual*, bem como a tese de que a práxis da Quimbanda constitui uma *technē* (τέχνη, arte técnica) comparável, em termos funcionais, às práticas descritas nos *Papyri Graecae Magicae*, comparação cuja âncora *não reside na forma externa, mas na lógica interna*» (idem). A matriz teórica do projeto, em suma, nasce com MÁGOS; MAGEIA a desdobra no plano da operatividade.

³ 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).

⁴ O agrupamento em famílias é dispositivo expositivo, não taxonomia substancial: os regimes não são gêneros naturais, mas tipos operativos que se articulam. Sobre a recusa de reificar o ato em *essências ritualísticas prontas*, cf. Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo).

A primeira família é a da vinculação, e reúne os regimes de pacto, atração e vínculo. Seu ato fundador é a instalação de um laço duradouro entre o operador e uma potência determinada. Nos papiros gregos, esse laço é a σύστασις (*sýstasis*, estar-junto-com, o encontro-união com o deus), selada pela aquisição do πάρεδρος (*páredros*, o servidor assistente ou espírito tutelar), e o modelo que a nomeia é o pacto de φιλία (*phílía*, amizade, aliança recíproca).⁵ A φιλία não descreve aqui igualdade entre as partes, mas uma proximidade regulada pela reciprocidade ritual, e o PGM I.42-195 a formula sem rodeios: o adepto *terá um deus como amigo* (ὥς φίλον, *hōs phílon*), e será honrado por ter tal aliado.⁶ Na Quimbanda, a operação morfológicamente homóloga é a fixação do fundamento no *kimbanda*: sequência em que o Exu ou a Pombagira tutelar é corporificado por obrigação específica, estabelecendo o vínculo permanente que doravante nele responderá. A homologia é formal e não genealógica: nenhuma linha de transmissão histórica se postula entre o assistente greco-egípcio e o Exu tutelar, apenas se reconhece a mesma economia formal do laço.⁷

⁵ Sobre a σύστασις e a aquisição do πάρεδρος (PGM I.1-195) como fixação de *vínculo duradouro, reativável por procedimento próprio*, cf. Liguori, MAGEÍ: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), Seção Corpo, Voz e Presença. O ato fundador desta família, o pacto com o espírito tutelar, é analisado longamente em *idem*, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (São Paulo: Clube de Autores, 2026). Ali o πάρεδρος é reconstruído filologicamente: *O termo πάρεδρος (paredros, do verbo παρεδρεύω, sentar ao lado de, assistir) designa, nos PGM, um espírito de assistência estreitamente vinculado ao operador ritual», uma presença subordinada, próxima e funcional, cuja identidade se define pelo serviço contínuo prestado ao operador* (Liguori, MÁGOS, 2026). E o laço que o institui não é coerção, mas aliança: a φιλία descreve o tipo de laço ideal que o operador ritual aspira estabelecer com o seu espírito tutelar: *não uma relação de pura coerção (ἀνάγκη, anánkē), mas uma aliança de confiança recíproca, comprometimento mútuo e benefícios compartilhados (idem)*. Decisivo para a homologia com a Quimbanda é que, no *Feitiço de Pnouthis* (PGM I.42-195), o assistente aparece *não apenas como auxiliar técnico, mas como fundamento biográfico, soteriológico e pós-morte da carreira do mago (idem)*, a mesma posição que, na Quimbanda, o Exu ou a Pombagira tutelar ocupa como fundamento do *kimbanda*. Do lado êmico, o laço tutelar culmina na deificação do morto, e o livro do Táta Kilumbo já fixa a homologia com os papiros: os Exus e Pombagiras são, *em definição estrita, mortos deificados, e os poderosos mortos da Quimbanda encontram correspondência tipológica precisa nos πανίσχυροι νεκροί (paníschuroi nekroí, mortos todo-poderosos) dos Papyri Graecae Magicae* (PGM IV.296-466, *Feitiço de Pnouthis*), pois o que aí se afirma *não é a evolução expiatória do espírito atrasado, mas a deificação (θέωσις, theōsis)*. Táta Kilumbu, O LIVRO DOS ESPÍRITOS GANGAS DA QUIMBANDA, vol. 1, ed. e comentários de Táta Kamuxinzela, 2026. A convergência é morfológica, não genealógica: dois regimes distintos nomeiam, cada um em seu léxico, a mesma operação, a instalação de um laço tutelar que transforma quem o firma.

⁶ O texto conclui com a declaração de que o adepto *terá um deus como amigo* (ὥς φίλον, *hōs phílon*), e será adorado como um deus por ter tal aliado (Liguori, MÁGOS, 2026). O locus é o *Feitiço de Pnouthis* (PGM I.42-195), o tratamento mais elaborado do corpus sobre a fórmula do espírito tutelar. Nele o operador declara o pacto ao deus: *Ter-te-ei como um assistente amigo, um deus benéfico que me serve sempre que eu o disser* (PGM I.42-195, trad. E. N. O'Neil, em Betz, 1992). O assistente detém uma gama quase ilimitada de capacidades: *ele envia sonhos, traz mulheres [...], mata, destrói, levanta ventos da terra, carrega ouro, prata, bronze, e os entrega a ti sempre que a necessidade surgir (idem)*. E o pacto culmina na equiparação do operador ao divino: *serás adorado como um deus, pois tens um deus como amigo (idem)*. O modelo do laço é filosófico: a φιλία como reciprocidade (ἀντιφιλήσις, *antiphilēsis*) remonta a Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VIII-IX, para quem o vínculo é condição do próprio viver, *ἀνευ γὰρ φίλων οὐδεις ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα (pois sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que tivesse todos os demais bens)* (EN VIII.1, 1155a5), e cuja forma mais alta é a amizade perfeita, a dos bons: *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων (perfeita é a amizade dos bons e dos que se assemelham na virtude)* (EN VIII.3, 1156b7-8). É a esse laço superior, recíproco, estável, fundado na excelência, e não à coerção, que a fórmula do espírito tutelar aspira.

⁷ A reciprocidade do pacto inscreve-se na lógica universal da troca que Marcel Mauss teorizou no *Essai sur le don* (L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE, 2ª série, t. 1, 1923-1924, publ. 1925): a prestação total regida pela tríplice obrigação de dar, receber e retribuir. Para Mauss, a coisa dada não é neutra, retém a pessoa do doador: *a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela é ainda algo dele* (Mauss, 1925). E o laço instituído pela troca é uma aliança, cuja recusa é ruptura: *Recusar dar, negligenciar convidar, tal como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão (idem)*. É essa mesma economia que a matriz reconhece no circuito votivo da Quimbanda: a inadimplência da obrigação, o atraso da oferenda, *não desfaz o vínculo, mas degrada-o, tornando a presença lenta, opaca, menos responsiva* (Liguori, MAGEÍ: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo). Por isso o sacrifício e a oferenda não agradecem a potência: alimentam-na e reafirmam o pacto.

O vínculo, uma vez instalado, precisa de um selo que o materialize e de uma sede que o conserve. Nos papiros, o selo é o nome verdadeiro (ὄνομα ἀληθινόν, *ónoma alēthinón*), que não é convenção mas participa da οὐσία (*ousía*, substância) da entidade nomeada, *chama-o pelo seu nome e ele virá*.⁸ Na Quimbanda, o equivalente funcional é o ponto, cantado raiz e riscado, ao mesmo tempo assinatura que caracteriza a *ousía* do Exu, veículo de invocação e instrumento de vínculo: ao traçar o ponto de seu tutelar, o *kimbanda* faz presente a potência supra-humana e reafirma o pacto que os une.⁹ E a sede que conserva o vínculo é o assentamento firmado, que permanece disponível à reativação. Mas nenhum vínculo subsiste sem manutenção: como o assentamento come em periodicidades estabelecidas, o corpo-assentamento do operador vinculado exige nutrição ritual regular, matéria a que a família da cura e do fortalecimento voltará.¹⁰

A segunda família reúne os regimes de corte, fechamento e defesa: as operações que separam, retêm e interrompem. Aqui é indispensável uma precisão terminológica que os papiros nos legam e que a matriz sublinha. O grupo κάτοχος (*kátōchos*, sujeito, mantido em contenção), nos PGM, designa a sujeição do adversário, os feitiços de contenção e de vínculo hostil, e não a possessão: o sentido

⁸ O nome não é convencional, mas participa da essência (οὐσία, *ousía*) da entidade nomeada, doutrina que atravessa o *Crátilo* de Platão, os tratados herméticos, a Kabbalah judaica e os sistemas de magia dos PGM (Liguori, MÁGOS, 2026). A doutrina tem, em cada tradição, formulação precisa. Em Platão, é a tese naturalista de *Crátilo*, para quem há uma correção natural dos nomes (φύσει, *phýsei*), a mesma para todos, gregos e não-gregos (Platão, *Crátilo* 383a-b), contra a convenção (θέσις, *thésis*) sustentada por Hermógenes. No hermetismo, o *Corpus Hermeticum* adverte contra traduzir os nomes egípcios, pois a própria qualidade do som, o poder dos nomes egípcios, tem em si a realização em ato daquilo que é dito (*Corpus Hermeticum* XVI.2, trad. G.R.S. Mead): o nome não significa a coisa, atualiza-a. Na Cabala, a doutrina culmina no Nome divino (שם, *shem*) como fundamento criador: as letras e os Nomes não descrevem o real, constituem-no, e a própria *Torá* é lida como tecido do grande Nome de Deus (cf. Gershom Scholem, *The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah*, DIOGENES 79-80, 1972). E nos PGM a mesma economia é operativa: o nome verdadeiro (ὄνομα ἀληθινόν, *ónoma alēthinón*) coage a potência porque participa de sua οὐσία, *chama-o pelo seu nome e ele virá* (cf. Hans Dieter Betz [org.], *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION*, 2ª ed., Chicago, 1992). A dupla estrutura gráfico-sonora do ponto riscado-e-cantado *paralela com notável exatidão a dupla estrutura escrita e verbal das fórmulas do PGM* (Liguori, MÁGOS, 2026): a assinatura desenhada (*graphḗ*) e o nome proferido no ponto cantado reproduzem, na Quimbanda, a convergência de escrita e voz que ativa o nome nos papiros.

⁹ Sobre o ponto como selo identificador (análogo ao *sigillum*), veículo de invocação e instrumento de vínculo, cf. Liguori, MÁGOS (2026), que o descreve com precisão: o ponto riscado é uma assinatura gráfica de cada Exu, desenhada com pomba no chão, que o identifica e o corporifica [...] selo identificador (análogo ao *sigillum medieval*), veículo de invocação e instrumento de vínculo: ao traçar o ponto do seu Exu tutelar, o *kimbanda* faz presente a entidade e reafirma o pacto que os une. O correlato greco-egípcio dessa assinatura gráfica são os χαρακτήρες (*kharaktères*, sinais mágicos), signos feitos de linhas, círculos e laços inscritos em lamelas, gemas e defixiones. Tal como as voces magicae, acreditava-se que os *kharaktères* convocavam, ao mesmo tempo que evidenciavam, o contato direto com as potências divinas (GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC, Leiden: Brill, RGRW 189, 2019); cf. Richard Gordon, *Signa nova et inaudita: The Theory and Practice of Invented Signs (kharaktères) in Graeco-Egyptian Magical Texts*, MHNH 11 (2011): pp. 15-44. A homologia é exata na dupla função, convocar e selar o vínculo: como o *kharaktēr*, o ponto riscado não representa a entidade, é o corpo gráfico por que ela se faz presente e se prende ao operador.

¹⁰ A manutenção do vínculo é, antes de tudo, nutrição, princípio que a economia sacrificial antiga já pratica. Seguindo Sarah Iles Johnston, o *Mágos* define a θυσία em sentido amplo, como qualquer oferta dirigida por um mortal a uma entidade não mortal, seja deus, daímōn ou morto (Liguori, MÁGOS, 2026), definição que inscreve o Exu, poderoso morto, no mesmo léxico sacrificial dos PGM. E alimentar não é gesto simbólico, mas operação real sobre a potência: Andrew T. Wilburn, *MATERIA MAGICA* (Ann Arbor, 2012), observa, a propósito da imagem cultural, que ao prover o ídolo com uma refeição sagrada [...] o sacerdote podia engajar-se em atividades reais, e não meramente simbólicas, com o deus. O que se fazia à imagem do deus fazia-se também ao deus. É essa mesma economia que a matriz reconhece na Quimbanda: A nutrição não é opcional: é condição de subsistência operativa do vínculo (Liguori, MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo); a θυσία (*thysía*, sacrifício) é tecnologia de sustentação, não gesto de gratidão: a potência não é agradecida, é alimentada (*idem*). O assentamento que come e as obrigações periódicas do *kimbanda* são, assim, o correlato na tradição da refeição cultural que mantém a presença supra-humana viva e responsiva.

de *ser retido pelo deus* pertence a outra linhagem, a platônica.¹¹ A Quimbanda opera exatamente essa família quando amarra, prende, cala ou afasta: o trabalho de corte dirige-se contra um vínculo determinado para desfazê-lo; o de fechamento sela um corpo, uma casa ou um caminho contra presenças não convocadas ou inimigos e rivais. E o fechamento é, correlativamente à abertura, operação técnica irreduzível: o campo aberto e não fechado *permanece disponível a presenças não convocadas, drena eficácia das operações subsequentes*, razão pela qual os papiros codificam a ἀπόλυσις (*apólysis*, liberação, despedida do deus e do campo) e a Quimbanda, a subida devida e o encerramento da *kizomba* (rito de possessão).¹²

A terceira família reúne os regimes de proteção, desobstrução e abertura: as operações que guardam o campo e franqueiam o acesso. Toda topografia ritual precisa ser aberta por operação específica, *a abertura não descreve o campo: ela o produz* e, uma vez aberta, requer regime de controle do acesso. O limiar não é passagem livre, é ponto guardado, e o guardião é figura técnica presente em ambos os regimes com função idêntica: autorizar ou impedir a entrada, filtrar as presenças supra-humanas, sustentar a integridade do campo. Nos papiros, guardam o limiar os θυρωροί (*thyrōroí*, guardiões de porta) e os πυλωροί (*pylōroí*, porteiros), saudados em sequências obrigatórias antes de qualquer operação profunda; quem tenta ultrapassar sem saudar encontra o canal fechado.¹³ Na Quimbanda, Exu é o guardião

¹¹ Nos PGM, κάτοχος (*kátōchos*, sujeito, mantido em contenção) aparece em séries de feitiços de vínculo hostil, enquanto σύστασις e αὐτοψία nomeiam o contato buscado com o deus (Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo). A operação arquetípica desta família é o feitiço de amarração, cujo nome já declara a técnica: em grego, κατάδεσμος (*katádesmos*), do verbo καταδέω (*katadéō*, atar para baixo); em latim, *defixio*, de *defigere* (fixar, pregar), o alvo é literalmente atado e imobilizado. Fritz Graf, *MAGIC IN THE ANCIENT WORLD* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), mostra que os ritos de amarração (*defixiones*) [...] tornaram-se o próprio emblema da magia negra (pp. 118-119), e a linguagem operativa declara a sujeição sem rodeios, como num papiro do Museu Britânico que Graf cita: *amarro NN [...]: que ele me seja sujeito enquanto este anel estiver enterrado. Amarro sua razão e sua mente, seus pensamentos, suas ações, para que seja impotente ante todos os homens* (apud Graf, 1997, pp. 120). O mesmo léxico ecoa nos PGM, onde o operador entrega o adversário com *grilhões adamantinos inquebráveis, e entrego-te ao caos negro, na perdição* (PGM IV, em Betz, 1992). Adverte-se, porém, contra o falso amigo: κάτοχος designa o feitiço de sujeição do adversário, não a possessão teúrgica (ἐνθουσιασμός, *enthousiasmós*, ter o deus dentro; θεοφορία, *theophoría*, ser levado pelo deus); e κατοχή no sentido de *ser retido pelo deus* pertence à linhagem platônica, não à série da amarração. Na Quimbanda, a mesma família opera quando se amarra, prende, cala ou afasta: o alvo é contido, não possuído.

¹² O campo aberto e não fechado *permanece disponível a presenças não convocadas, drena eficácia das operações subsequentes e expõe o espaço e seus ocupantes a interferências que a economia ritual designa, em ambos os regimes, como hostis* (Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo, Seção *Topografia Ritual*). O fechamento é, por isso, operação técnica irreduzível, correlativa da abertura. Os papiros a codificam na ἀπόλυσις (*apólysis*, liberação, despedida do deus): concluída a operação, o operador ordena *Vai, senhor, deus bendito, para onde vives eternamente, como quiseres, e o deus desaparece* (PGM I.42-195, em Betz, 1992). Sem essa despedida, a presença supra-humana convocada permanece e o canal aberto expõe operador e lugar. A Quimbanda opera a mesma economia no rito de possessão. A *kizomba*, do quimbundo, *dança, folguedo, diversão*: a festa em que os Exus e Pombagiras descem e tomam assento nos *kimbandas*, é aberta com a saudação à tronqueira, a chefia da casa, e o acionamento dos pontos, e precisa ser fechada com igual rigor: a subida das potências supra-humanas é a ἀπόλυσις da Quimbanda. Encerrar mal a *kizomba*, deixar o *kimbanda* sem a subida devida, é o caso exato do *campo aberto e não fechado*: o corpo possuído e o terreiro permanecem disponíveis a presenças não convocadas. A subida não é etiqueta, mas o fechamento que sela o corpo e o campo, razão por que a economia ritual a inscreve, tanto nos PGM quanto na Quimbanda, no mesmo registro técnico da abertura e do controle do limiar. Cf. Táta Kilumbu, *O LIVRO DOS ESPÍRITOS GANGAS DA QUIMBANDA* (2026), sobre o Povo de Quizomba e a economia das possessões.

¹³ As invocações dirigidas às potências de porta, os θυρωροί (*thyrōroí*, guardiões de porta), πυλωροί (*pylōroí*, porteiros), são sequências obrigatórias que precedem operações mais profundas (Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo). Os PGM conservam essas invocações em forma teúrgica: num hino ctônico, o operador convoca as potências de limiar e ordena a abertura: *E Aqueronte e Éaco, porteiro / das barras eternas, abre agora, depressa! / Ó tu, Guardião chaveiro, Anúbis* (PGM IV, em Betz, 1992). O guardião-de-limiar é, na arqueologia e na filologia do mundo antigo, um universal funcional. Christopher A. Faraone, *TALISMANS AND TROJAN HORSES* (Oxford, 1992), observa que *há uma série de imagens animadas que são postas como guardiãs no limiar (por exemplo, estátuas caninas [...] postas às portas; e Andrew T. Wilburn, MATERIA MAGICA* (Ann Arbor, 2012), documenta o

de limiar por excelência: a tronqueira protege o limiar da entrada, e sem saudar corretamente o Exu guardião, micro ou macrocósmico, não se abre nada. À proteção soma-se a desobstrução: o regime que remove o que trava, abre caminhos e restitui o fluxo, homólogo às séries greco-egípcias de purificação e delimitação que produzem o campo apto.¹⁴

A quarta família reúne os regimes de ataque e governo: as operações que projetam força sobre um alvo e as que instauram regência sobre um domínio. O ataque é o polo ofensivo da contenção: onde esta retém, aquele fere, desloca, sujeita, e sua economia é a mesma dos feitiços greco-egípcios de κατάδεσμος (*katádesmos*, amarração) inscritos em lamelas de chumbo e depositados em túmulos e poços, matéria que continua a operar à distância sobre a vítima nomeada.¹⁵ O governo, por sua vez, é o regime da regência: a operação que estabelece autoridade sobre um território, uma casa, um domínio de potência. Ele articula-se, na Quimbanda, com a regência planetário-ctônica dos Reinos e de seus Exus (cada domínio sob a regência de uma potência determinada), distinta do influxo astral do

mesmo dispositivo no culto egípcio: postas à entrada principal, as imagens pareadas de Hórus e Tutu teriam repellido forças humanas, animais e demoníacas. A potência liminar por excelência do mundo greco-romano é Hécate, deusa das encruzilhadas e dos portões. Sarah Iles Johnston, HEKATE SOTEIRA: A STUDY OF HEKATE'S ROLES IN THE CHALDEAN ORACLES AND RELATED LITERATURE (Atlanta: Scholars Press, 1990), define-lhe a função de fronteira: entre suas atribuições está formar a fronteira conectiva entre os mundos divino e humano, e facilitar a comunicação entre homem e deus (Johnston, 1990), a mesma economia do guardião que autoriza ou impede a passagem (Hécate κλειδουχος, *kleidoûchos*, a chaveira). E que a imagem guardiã não represente, mas presentifique a potência, é o princípio da virada material: para David Frankfurter (org.), GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (Leiden: Brill, RGRW 189, 2019), a abordagem material enfatiza a agência das imagens e dos artefatos, a eficácia dos objetos, a presença ativa nas imagens (Frankfurter, 2019, pp. 17). Na Quimbanda, Exu ocupa essa mesma posição funcional: sem saudá-lo, não se ultrapassa o limiar. A homologia entre o θυρωρός e o Exu da tronqueira opera no plano da função ritual [...], jamais no plano de identidade substancial ou derivação histórica: reconhece-se a função guardiã do limiar, não uma identidade entre Anúbis, Hécate e Exu.

¹⁴ Sobre o guardião de limiar como dispositivo apotropaico enterrado no umbral, Christopher A. Faraone, TALISMANS AND TROJAN HORSES: GUARDIAN STATUES IN ANCIENT GREEK MYTH AND RITUAL (Oxford: Oxford University Press, 1992), documenta as figuras guardiãs protetoras às portas, aos portões etc., e sua ascendência na figurinha de fundação: figuras protetoras semidivinas primitivas, na forma de figurinhas de fundação, eram embutidas nas paredes de palácios e templos já em meados do terceiro milênio a.E.C. – claramente as ancestrais das figurinhas enterradas diante das paredes no período posterior. Sobre a arqueologia dos depósitos rituais de fundação, Andrew T. Wilburn, MATERIA MAGICA: THE ARCHAEOLOGY OF MAGIC IN ROMAN EGYPT, CYPRUS, AND SPAIN (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012), estende o dispositivo à prática afro-diaspórica, ao referir fontes que identificaram os restos físicos do conjure em itens que eram enterrados intencionalmente em espaços significativos, bem como em objetos usados sobre o corpo (Wilburn, 2012, referindo Leone e Fry). É exatamente essa a arqueologia da tronqueira: um depósito guardião firmado no limiar, enterrado no espaço significativo por excelência, a porta, cuja função é filtrar as presenças e sustentar a integridade do campo.

¹⁵ Sobre a economia da amarração à distância pela matéria inscrita e depositada, cf. Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), e o ensaio *A Matéria Ritual* deste número (regime formal do depósito-limiar). O paralelo formal mais denso está nas *defixiones* greco-romanas, κατάδεσμοι (*katádesmoi*), no vocabulário grego; *defixiones*, no latino, cuja economia John G. Gager fixa já na etimologia dos termos: *katadesmos*, derivado do verbo *katadein*, que significa atar ou amarrar, ao passo que, em latim, *aparecem formas do verbo defigere* (fixar ou cravar). Gager, CURSE TABLETS AND BINDING SPELLS FROM THE ANCIENT WORLD (Oxford, 1992, pp. 30, n. 1). O gesto operatório é o da transferência jurídica do alvo a uma jurisdição ctônica: a causa do alvo era entregue ou transferida a uma jurisdição divina (entrego X diante de / à presença de Hermes (*ibid.*, pp. 20); e Gager abre seu corpus reconhecendo nessas lamelas um pequeno segredo sombrio da cultura mediterrânea antiga (*ibid.*, pp. 3). Christopher A. Faraone demonstra que o regime dessas peças é o da contenção, não o da destruição: examinando as fórmulas, mostra que elas visavam originalmente a atar, mas não a destruir a vítima, e que seu contexto próprio era agonístico, o da disputa antecipada, pois não eram empregadas como medidas post factum de rancor vingativo, mas como eficazes ataques preemptivos contra um adversário temível, na antecipação de uma derrota futura possível ou até provável (Faraone, *The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells*, em C.A. Faraone e D. Obbink, orgs., *MAGIKA HIERA*, Oxford, 1991, pp. 3-4). A matéria inscrita e depositada não cessa de operar com o ato que a instaura: Andrew T. Wilburn descreve a lógica segundo a qual o operador pode crer que a figura continuava a agir sobre seu alvo, distinguindo-a do amuleto que, uma vez consagrado, protege seu portador passivamente (Wilburn, *MATERIA MAGICA*, Ann Arbor, 2012, pp. 36-37). É esse o traço que David Frankfurter recolhe sob o rótulo da materialidade: a virada que desloca a análise para as próprias substâncias que mediam poderes e agência no mundo (Frankfurter, org., *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC*, Leiden: Brill, 2019, pp. 17). Homologia morfológica, não filiação histórica: a Quimbanda não deriva das *defixiones*, mas partilha com elas o regime formal do depósito que amarra à distância pela matéria nomeada.

orbe superior e irreduzível a ele.¹⁶ Governar, aqui, não é dominar pela vontade: é compor a operação segundo a regência própria do domínio em que ela se inscreve.

A quinta família reúne os regimes de cura e fortalecimento: as operações que restauram e as que robustecem. Sua chave é a economia da nutrição ritual. A tese da agência distribuída implica um corolário técnico: assim como o assentamento material recebe alimentação periódica (libações, oferendas, sacrifícios, fumigações), também o corpo-assentamento do operador e a firmeza do terreiro exigem nutrição regular. A *θυσία* (*thysía*, sacrifício, de *θύω*, queimar em oferenda) é, nesse regime, tecnologia de sustentação: a potência não é agradecida, é alimentada.¹⁷ Curar e fortalecer são, portanto, operações de restituição da firmeza: um fundamento negligenciado torna-se lento e opaco, um terreiro sem firmeza opera mal e os trabalhos nele perdem eficácia; e a degradação *não é metáfora moral: é falha material da topografia*. A cura restitui o vínculo enfraquecido à sua plena responsividade; o fortalecimento acumula *δύναμις* (*dýnamis*, potência disponível) no fundamento apto, para que a operação subsequente atualize seu *ἀποτέλεσμα* (*apótelesma*, resultado consumado).¹⁸

Convém, para não confundir dois mapas, distinguir esta tipologia da que o ensaio *A Matéria Ritual* expôs neste mesmo número. Ali tratou-se dos cinco regimes formais (agência distribuída, suporte performativo, miniatura-escala, depósito-limiar e corpo-presença), que respondem à pergunta pelo como da matéria: o que a matéria é na operação, sua gramática de potências. Aqui tratam-se dos regimes de eficácia, que respondem à pergunta pelo para quê: a finalidade a que a operação serve. Os dois eixos não concorrem, cruzam-se. Um mesmo regime formal, o depósito-limiar, por exemplo, serve a finalidades opostas conforme a família: deposita-se para vincular (depósito conservador) e deposita-se para eliminar

¹⁶ Sobre a regência planetário-ctônica e a distribuição das potências por Reinos, cf. Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (no prelo), Seção *Topografia Ritual*. Cautela terminológica: regência planetário-ctônica, não *influxo astral*, reservado ao orbe superior.

¹⁷ Cf. Fernando Liguori, HIERATIKÉ PAIDEIA (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

¹⁸ Um terreiro sem firmeza (negligenciado, contaminado, com obrigações vencidas) opera mal, e os trabalhos nele executados perdem eficácia. A degradação não é metáfora moral: é falha material da topografia (Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo). O que assim se degrada é precisamente aquilo que o sacrifício sustenta: na Quimbanda o assentamento é corpo que come, e a oferenda não é homenagem, mas condição de subsistência operativa. A tese é enunciada sem rodeios em WANGA: O SEGREDO DO DIABO (São Paulo: Clube de Autores, 2024): *qualquer altar que não come, não é de fato um altar, mas uma decoração simbólica de inclinação devocional e estética* (Liguori, *O Altar na Quimbanda Come*), pois *para que uma divindade atue no reino da geração em função e a propósito dos homens, ela precisa estar corporificada e necessita comer como os homens* (*idem*); o sacrifício é, assim, a tecnologia que mantém viva a presença supra-humana, *o altar que come transcende o simbolismo e se torna um ponto de poder vivo, nutrindo as forças espirituais através do sacrifício e das oferendas* (*idem*). Que essa nutrição opere sobre a matéria, e não sobre o símbolo, é o que KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOLA (São Paulo: Clube de Autores, 2025) firma contra toda leitura alegórica: *o ponto riscado, a pomba, o fundamento, a panela, o assentamento, nada disso é metáfora ou símbolo no sentido ocidental moderno: são corpos espirituais no sentido forte, lugares ou tecnologias pelas quais o sagrado se torna presença* (Liguori, 2025), economia que a mesma obra reconhece *não por filiação histórica, mas pela lógica afro-diamésica de travessia*. É por isso que a inadimplência da obrigação é falha material, não moral: MAGEIA formula o princípio no registro da economia temporal, *como a matéria se gasta e o espaço se degrada, o tempo se consome e exige reposição, e o vencimento é fenômeno material, não moral* (Liguori, Seção *Topografia Ritual*), e recoloca o sacrifício no centro, não na periferia, dos regimes de eficácia: *o sacrifício e a refeição religiosa devem ser tratados como modalidades centrais, e não periféricas, dos rituais de poder, porque neles a eficácia não se limita à palavra ou ao gesto, mas se materializa em oferta, combustão, ingestão, partilha e transformação da relação com a potência invocada* (*idem*). A matriz reconhece nessa economia a mesma que MÁGOS lê nos PGM, onde *a estrutura sacrificial clássica (dádiva que alimenta, fumaça que sobe, partilha que vincula) é preservada*, ainda que miniaturizada e reinscrita numa ecologia doméstica de ofertas densamente codificadas (Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA, São Paulo: Clube de Autores, 2026). Homologia morfológica, não filiação: curar e fortalecer são, nas duas economias, restituir ao corpo-fundamento a firmeza que só a oferta alimenta. Sobre *δύναμις* e *ἀποτέλεσμα*, cf., nesta coluna, *O Que É um Regime de Eficácia*.

(entrega irreversível).¹⁹ A análise completa de um trabalho lê-o simultaneamente nos dois eixos: qual a forma material que o compõe e qual a finalidade que o organiza.

Resta a pergunta: por que doze, e não cinco, ou vinte? A resposta é a mesma que justifica o número dos regimes formais e dos vetores fenomenológicos: não se trata de emblema nem de simetria abstrata, mas de discriminação teórica.²⁰ Os doze regimes são os tipos operativos que se deixam diferenciar com clareza quando se observa a práxis em sua finalidade: cada um correspondendo a uma operação que a tradição nomeia, executa e verifica por critérios próprios. A cláusula *e seus correlatos* não é vaguidade: reconhece que cada regime tem variantes e vizinhanças (o corte que é também defesa, a abertura que é também desobstrução), sem que isso multiplique os tipos ao infinito. A tipologia é finita porque as finalidades da mediação ritual são finitas: atar, soltar, abrir, fechar, guardar, ferir, reger, curar, fortalecer. Fora desse mapa não há um trabalho que a Quimbanda faça e que fique sem regime.²¹

Levantar os regimes de eficácia da Quimbanda não é impor-lhe uma grade estranha, mas dar nome ao que o culto sempre discerniu na prática: que há trabalhos de atar e trabalhos de cortar, de abrir e de fechar, de guardar e de ferir, e que cada um pede sua composição própria. O ganho da tipologia é duplo. Para a análise, ela oferece o mapa das finalidades que o léxico da *energia* jamais forneceu, pois *força* e *vibração* não distinguem atar de cortar, ao passo que os regimes o fazem com precisão. Para a prática, ela devolve, em segunda ordem, a inteligência de uma técnica que já se possuía. As próximas colunas desta edição descem de cada regime à matéria que o realiza (o assentamento, o padê, o ferro, o ponto), e é para o livro MAGEÍÁ que remetem, do qual esta coluna é o pórtico.

¹⁹ No primeiro (depósito-limiar) [...] a lamela enterrada no túmulo continua a operar, disponível à reativação; o assentamento firmado permanece sede de vínculo. No segundo (entrega irreversível), a matéria é destinada a topografia que a consome ou dissolve definitivamente (Liguori, MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo).

²⁰ Cf., por analogia, a justificação do número dos vetores em Liguori, MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA, no prelo): o número sete não é emblema, mas resultado de discriminação teórica. O mesmo protocolo de parcimônia governa a tipologia dos regimes de finalidade.

²¹ A finitude da tipologia é correlata da tese de que a eficácia é forma da composição: se as finalidades são discretas, os regimes que as realizam também o são. O protocolo que impede a tipologia de proliferar é a mesma disciplina de comparação controlada que governa toda esta coluna e que Jonathan Z. Smith fixou em 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 acumular semelhanças, mas recortar diferenças significativas com um fim cognitivo determinado: *Uma comparação é um exagero disciplinado a serviço do conhecimento. Ela extrai e marca fortemente certos traços dentro da diferença como de possível significância intelectual, expressos na retórica de seu ser semelhante segundo um modo estipulado* (Smith, 1990, pp. 52). Por isso as questões da comparação são questões de juízo a respeito da diferença: *que diferenças devem ser mantidas no interesse da investigação comparativa? que diferenças podem ser defensavelmente afrouxadas e relativizadas à luz das tarefas intelectuais em jogo?* (idem, pp. 47). O controle analítico que essa disciplina exige, que Smith subscreve nas palavras do antropólogo F.J.P. Poole, consiste numa *seleção teoricamente focada dos aspectos significativos dos fenômenos e um enquadramento do empreendimento por suposições estratégicas de ceteris paribus* (Poole, apud Smith, 1990, pp. 53). É esse protocolo (recortar aspectos, não totalidades; conservar as diferenças que importam) que mantém a tipologia dos regimes finita e discreta, em vez de multiplicá-la ao sabor da casuística. Para o tratamento pleno da distinção smithiana entre analogia (semelhança morfológica) e homologia no sentido de genealogia, e da opção desta coluna pela comparação morfológica não genealógica, cf., na peça anterior desta mesma coluna, *O Que É um Regime de Eficácia*.

BIBLIOGRAFIA

Fontes antigas

- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. Editado por Ingram Bywater. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon Press, 1894. [Ética a Nicômaco VIII–IX; loci 1155a5, 1156b7–8.]
- Corpus Hermeticum* XVI. Traduzido por G. R. S. Mead em *Thrice-Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, 3 vols. London/Benares: Theosophical Publishing Society, 1906.
- Betz, Hans Dieter, ed. *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992. [PGM I.1–195; I.42–195; IV; IV.296–466.]
- Platão. *Cratylus*. In *Platonis Opera*, vol. 1, editado por John Burnet. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon Press, 1900. [Crátilo 383a–b.]

Estudos

- Faraone, Christopher A. "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells." In *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, editado por Christopher A. Faraone e Dirk Obbink, 3–32. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Faraone, Christopher A. *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Frankfurter, David, ed. *Guide to the Study of Ancient Magic*. Religions in the Graeco-Roman World 189. Leiden/Boston: Brill, 2019.
- Gager, John G., ed. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Gordon, Richard. "Signa nova et inaudita: The Theory and Practice of Invented Signs (charaktêres) in Graeco-Egyptian Magical Texts." *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 11 (2011): 15–44.
- Graf, Fritz. *Magic in the Ancient World*. Traduzido por Franklin Philip. Revealing Antiquity 10. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Johnston, Sarah Iles. *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*. American Classical Studies 21. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Kilumbu do Exu Marabô, Tata Nganga. *O Livro dos Espíritos Gangas da Quimbanda*, vol. 1. Edição e comentários de Táta Kamuxinzela e Táta Zelawapanzu. [S.l.]: Cova de Cipriano Feiticeiro, 2026.
- Liguori, Fernando (Táta Nganga Kamuxinzela). *Kalunga: Teurgia & Cabalá Crioula*. Doxografia Goética 2. Boituva: Cova de Cipriano Feiticeiro, 2025.
- Liguori, Fernando. *Mageia: Regimes de Eficácia*. No prelo. [Inclui o texto-matriz *Regimes de Eficácia* e a seção *As Formas da Matéria Ritual*.]
- Liguori, Fernando. *Mágos: dos Papiros Mágicos Gregos à Quimbanda*. São Paulo: Clube de Autores / Revista Theourgors, 2026.
- Liguori, Fernando (Táta Nganga Kamuxinzela). *Wanga: O Segredo do Diabo*. Boituva: Cova de Cipriano Feiticeiro, 2024.
- Mauss, Marcel. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *L'Année Sociologique*, 2ª série, t. 1 (1923–1924 [1925]): 30–186.
- Scholem, Gershom. "The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah." *Diogenes* 20, nos. 79–80 (1972): 59–80 e 164–194.
- Smith, Jonathan Z. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Jordan Lectures in Comparative Religion 14 / Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Wilburn, Andrew T. *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*. New Texts from Ancient Cultures. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

