



ESCOLA COVA DE CIPRIANO FEITICEIRO

WWW.COVADECIPRIANOFEITICEIRO.COM.BR

ἌΤΑΦΟΙ ΚΑὶ ΒῚΑΙΟΙ

NECROMÂNCIA E SACRIFÍCIO: DE HOMERO À QUIMBANDA

TÁTA NGANGA KAMUXINZELA

RESUMO: Toda necromancia repousa sobre um sacrifício: é o sangue vertido que reativa o morto e o põe a falar e a trabalhar. Este estudo reconstitui o regime sacrificial do trato com os mortos, do fosso de Ulisses em Homero à faca de *égún* na Quimbanda brasileira. Distingue as duas ordens do sacrifício grego: a θυσία (*thysía*) olímpica, queimada no altar e seguida de banquete, e o ἐναγισμός (*enagismós*) ctônico, holocausto e sangue vertidos à terra, sem refeição partilhada, com a devida cautela historiográfica que a crítica recente impôs a essa dicotomia. Lê a cena da *nékyia* como um σφάγιον (*sphágion*, «degola») no interior de um βόθρος (*bóthros*, «fosso»), no registro do sacrifício aos mortos; examina a teologia do sangue como veículo da força vital; a doutrina teúrgica do sacrifício em Jâmblico, contra a crítica de Porfírio; o sacrifício necromântico dos *Papiros Mágicos Gregos* e da cultura cipriânica ibérica; também o *ebò* africano, em que o *ejé* (sangue) restitui o *àṣẹ*. Conclui no regime sacrificial da Quimbanda, onde a faca consagra e dirige o sangue aos *égún*. Norte: o marco MÁGOS-MAGEÍΑ; homologia, não descendência.

Palavras-chave: sacrifício · σφάγια · ἐναγισμός · θυσία · sangue · βόθρος · necromancia · *ebò* · faca de *égún* · regime de eficácia.

1

I. O SANGUE QUE REANIMA O MORTO

ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο ψυχαὶ ὑπὲξ Ἑρέβους; *Escorreu sangue negro; e as almas se ajuntaram, desde o Érebo.*

— Homero, *Odisseia* XI.36-37

No princípio de toda necromancia há uma faca e um sangue. Antes de qualquer palavra de conjuro, o operador degola uma vítima e verte-lhe o sangue, e é dessa efusão, não da fórmula, que o morto retira a força de responder. A cena inaugural desta *arte* no Ocidente é explícita: Ulisses cava um fosso, verte libações e, por fim, degola as ovelhas, deixando o sangue escorrer; só então as almas acorrem e, tendo bebido, recobram a fala. A necromancia é, na sua raiz, um *regime sacrificial*: o morto não fala porque foi invocado, mas porque foi alimentado.¹

A precisão terminológica importa, e a tradição grega a fornece. O gesto de Ulisses é um σφάγιον (*sphágion*; pl. σφάγια, *sphágia*), o sacrifício de sangue por degola, em que o que conta é o sangue vertido, e não a carne queimada num altar. O verbo é σφάζειν (*spházēin*, «degolar, cortar a garganta»). O sangue (αἷμα, *haîma*) é derramado num βόθρος (*bóthros*, «fosso, cova ritual»), depois de vertidas as χοαί (*choaí*, «libações» de mel-leite, vinho e água). O conjunto, a consulta às almas pelo sangue, é

¹ Homero (fl. séc. VIII a.E.C.), *Odisseia* XI.23-50, a *Nékyia*. A sequência ritual é canônica e minuciosa: Ulisses cava o fosso (βόθρος), verte as libações (χοαί) – de mel-leite, vinho e água –, ora aos mortos e, por fim, degola as ovelhas sobre o fosso; só então as almas acorrem ao sangue. O texto fixa o gesto: τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα / ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο / ψυχαὶ ὑπὲξ Ἑρέβους νεκρῶν κατατεθνηώτων, «E, as ovelhas tomando, degolei-as / sobre o fosso. Escorreu sangue negro. Elas se ajuntaram, / as almas, desde o Érebo, dos falecidos mortos» (*Od.* XI.35-37). Texto grego e tradução conforme Eriko Couto Lourenço, *O Sangue e a Capacidade de Diálogo das Almas do Hades na Nékyia de Ulisses* (*Od.*, Canto XI) (Belo Horizonte: UFMG, 2015). A própria ordem do rito (libar, orar, degolar, verter e só depois a fala) demonstra que é o sangue, e não a fórmula, o que devolve a palavra às almas. Sobre a *Nékyia* como cena fundadora da necromancia greco-romana e sobre a centralidade do sangue vertido no trato com os mortos, cf. Daniel Ogden, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2001), que documenta, no culto aos mortos de batalha, o mesmo gesto: «Um touro negro era sacrificado, e os mortos eram explicitamente convidados a beber-lhe o sangue».

a νέκυια / νεκυομαντεία (*nékyia / nekyomanteía*). A formulação exata é, pois: Ulisses realiza um σφάγιον no interior de um βόθρος, no registro do έναγισμός devido aos mortos.²

Esse regime opõe-se, ponto por ponto, ao sacrifício dos deuses do Olimpo. Ao deus olímpico oferece-se a θυσία (*thysía*): a vítima é abatida, as partes ósseas e a gordura queimam no altar elevado, e a carne é repartida num banquete entre os homens. Ao morto e ao herói, ao contrário, verte-se o sangue à terra e, quando muito, destrói-se a vítima inteira, sem que ninguém coma. Um sacrifício alimenta os vivos e honra os deuses celestes; o outro alimenta os mortos e não deixa refeição. A necromancia pertence, por natureza, à segunda ordem, a ctônica.³

A tese que atravessa este estudo pode, então, ser enunciada com clareza: o sacrifício de sangue é o *motor* da necromancia, e não o seu acessório. Não é a palavra que ressuscita o morto, mas o sangue; não é a fórmula que o obriga, mas a efusão que o nutre. A palavra dirige; o sangue *aciona*. Esta primazia do ato sacrificial sobre o verbo é o fio que ligará o fosso de Ulisses, o feitiço dos papiros, o segredo do *Livro de São Cipriano* e a faca de *égún* da Quimbanda, pois em todos, sob teologias distintas, é o sangue vertido que faz o morto trabalhar.⁴

Convém, desde já, precisar o estatuto do sangue nessa economia, porque nele se decide toda a teologia do rito. O sangue não é oferenda simbólica, mas *substância*, o veículo material da vida que o morto perdeu e reclama. As sombras homéricas são «cabeças sem vigor» (νεκύων άμενηνά κάρηνα); o sangue devolve-lhes, por um instante, a vitalidade e, com ela, a palavra. Alimentar o morto com sangue é, literalmente, *reanimá-lo*: dar-lhe de volta a vida bastante para que fale, saiba e sirva. O sacrifício necromântico é uma transfusão ritual.⁵

² Vocabulário técnico do sacrifício aos mortos. σφάγιον/σφαγή (*sphágion/sphagé*, «vítima/ato de degolar»), de σφάζω (*spházēin*, «cortar a garganta»); βόθρος (*bóthros*, «fosso, cova ritual»), cavado para receber o sangue e as libações; χοή/χοαί (*choē/choai*, «libação vertida aos mortos»), por oposição às σπονδαί (*spondai*) oferecidas aos deuses; νεκυομαντεία (*nekyomanteía*, de νέκυς, «morto», + μαντεία, «divinação»). A bipartição inteira do léxico sacrificial é fixada por Walter Burkert (1931-2015): «quando as vítimas são degoladas para as potências subterrâneas, o sangue escorre diretamente para o βόθρος»; e, quanto aos verbos, «sacrificar aos deuses é consagrar (*hiereuein*) [...] fumigar (*thuein*), pois a fumaça gordurosa sobe ao céu; mas sacrificar aos mortos é devotar, interditar (*enagizein*)» (Walter Burkert, *GREEK RELIGION*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985, pp. 199-200). A própria gramática do rito é dupla, *thuein / spondai / βωμός* (altar elevado) para os deuses do alto; *enagizein / choai / βόθρος* para os mortos de baixo, e a necromancia pertence, por inteiro, ao segundo léxico. Que esse trato vise à ação, e não à mera memória, mostra-o Sarah Iles Johnston: dele nascem «esperanças de que os mortos possam auxiliar os vivos, revelando informação oculta, trazendo doença aos inimigos» (RES- TLESS DEAD: ENCOUNTERS BETWEEN THE LIVING AND THE DEAD IN ANCIENT GREECE. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1999, pp. 31). A distinção entre o sangue vertido e a carne queimada desdobra-se na Seção II.

³ Sobre a oposição estrutural entre a θυσία olímpica (queima no altar, banquete partilhado) e o sacrifício ctônico (sangue vertido, destruição sem refeição). Marcel Detienne (1935-2019) e Jean-Pierre Vernant (1914-2007) mostraram que a θυσία grega não é apenas rito religioso: nela reside «a vocação política e alimentar inerente às práticas sacrificiais», pois toda carne legitimamente consumida passa pelo altar, e o sacrifício é, assim, a matriz da comensalidade cívica. O sistema sacrificial, «praticado desde tempos imemoriais nos hábitos alimentares», funda a ordem da cidade (Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, *THE CUISINE OF SACRIFICE AMONG THE GREEKS*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, pp. 5). Comer carne, entre os gregos, é ato a um tempo alimentar, político e religioso. O sacrifício aos mortos, ao contrário, exclui o banquete: não alimenta a cidade, mas os mortos: é o polo negativo dessa economia comensal. A dicotomia, porém, não é rígida, e a crítica recente impôs-lhe cautela: Gunnel Ekroth adverte que «o conceito de herói não é tão nítido quanto parece à primeira vista», e demonstra que muitos heróis recebiam, de fato, θυσία com banquete, de modo que a oposição olímpico/ctônico vale como polaridade *tendencial*, e não como fronteira absoluta (Gunnel Ekroth, *THE SACRIFICIAL RITUALS OF GREEK HERO-CULTS IN THE ARCHAIC TO THE EARLY HELLENISTIC PERIODS* [Kernos Suppl. 12]. Liège: CIERGA, 2002; discussão na Seção II). A necromancia ocupa o extremo do polo ctônico: puro sangue vertido, sem refeição.

⁴ A primazia do ato sacrificial sobre a fórmula verbal, no acionamento do morto, é a tese própria deste ensaio. Ela inverte um pressuposto corrente no estudo da magia, o de que o feitiço opera pela *palavra* (a fórmula, o nome, o encantamento), sustentando que, na necromancia, o verbo apenas *dirige* o que o sangue *produz*: sem a efusão, nenhuma fórmula reanima; com ela, o morto responde ainda antes de plenamente conjurado. A intuição tem lastro na antropologia do sacrifício, que faz do próprio ato de matar (e não do mito ou da prece que o acompanham) o núcleo do rito; assim Walter Burkert, cujo capítulo inaugural se intitula, precisamente, *Sacrifice as an Act of Killing* (HOMO NECANS. Berkeley: University of California Press, 1983) e, antes dele, a análise clássica de Henri Hubert e Marcel Mauss, que descreveram o sacrifício como um *procedimento* regulado, e não como uma fórmula (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, em *L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE* 2, 1899). Este estudo dá a essa intuição a sua forma teórica pelo conceito de *regime de eficácia* de Fernando Liguori, *MAGEÍAS: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026): a eficácia ritual não é propriedade de um elemento nem virtude de uma palavra, mas emerge da articulação regulada de quatro dimensões: o operador, os meios materiais, a sequência fásica e a finalidade, das quais o sangue é, na necromancia, o meio material *par excellence*. E o morto de que se trata é o «morto operativo», recurso a ser acionado, e não alma a ser contemplada, cuja carreira se reconstitui em Liguori, *Άταροι και Βίαιοι: os mortos operativos, do mundo antigo à Quimbanda*, em *Revista Nganga* 15 (2026).

⁵ Sobre a débil condição das almas homéricas, νεκύων άμενηνά κάρηνα (*nekýōn amenēnā kārēna*, «as cabeças sem vigor dos mortos», *Od.* XI.29). A άμενηνά (*amenēnā*) é «sem μένος (*ménos*)», i.e. «sem força vital»; a alma desencarnada (ψυχή, *psychē*) é um είδωλον (*eídōlon*, «imagem, fantasma») privado das φρένες (*phrénes*, «sede do pensamento»), e por isso, em

O percurso do estudo desdobra-se em sete tempos. Fixadas as duas ordens do sacrifício (Seção II) e a teologia do sangue que as sustenta (Seção III), examinar-se-á o sacrifício necromântico nos papiros mágicos e nos livros ibéricos de São Cipriano (Seção IV), a sua teorização teúrgica por Jâmblico contra Porfírio (Seção V) e a sua contraparte africana no *ẹbọ* de cultura *yorùbá* (Seção VI), para culminar no regime sacrificial da Quimbanda e na doutrina da faca deificada (Seção VII). Em cada estação, a mesma estrutura: um operador que, por um ato de sangue regulado, aciona uma potência dos mortos.⁶

Uma advertência de método encerra a abertura. Não se investiga aqui se o sangue *de fato* reanima os mortos, mas a *racionalidade* pela qual cada tradição concebe e opera essa reanimação: que teologia do sangue a funda, que rito a executa, que estatuto confere à vítima e ao morto. É estudo de antropologia do sacrifício e de teologia comparada, não de biologia. E é por manter-se nesse plano que ele pode reconhecer, sob o *σφάγιον* grego e a matança do terreiro, uma só gramática: a do sangue que, vertido por mão sacerdotal, faz do morto um vivo operante.⁷

II. AS DUAS ORDENS DO SACRIFÍCIO: *θυσία* e *ἐναγισμός*

O sangue conduzido ao túmulo do herói por um tubo, ou vertido num buraco no chão chamado *βόθρος*.

— Gunnell Ekroth, *sobre o sacrifício heroico*

A religião grega distinguia dois modos de matar para o sagrado, e a diferença entre eles é a diferença entre alimentar os deuses e alimentar os mortos. No sacrifício olímpico, a *θυσία* (*thysía*), a vítima é abatida sobre um altar elevado (*βωμός*, *bōmós*); os ossos e a gordura sobem em fumaça aos deuses celestes, e a carne é repartida entre os homens num banquete. É um sacrifício *alimentar* e *cívico*: consagra a comunidade dos comensais tanto quanto honra o deus. O morto não tem parte nele.⁸

seu estado natural, incapaz de fala inteligente. Sarah Iles Johnston fixa-o: as almas «são, numa palavra, *aphradeis* [sem discernimento]», e «é apenas por meio do sangue [...] que se tornam, temporariamente, capazes do convívio humano normal» (RESTLESS DEAD: ENCOUNTERS BETWEEN THE LIVING AND THE DEAD IN ANCIENT GREECE. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1999, pp. 136). Karl Reinhardt (1886-1958) dá a essa reanimação o seu sentido: a ânsia das almas «significa o desejo delas por vida [...]; pelo beber do sangue eles sentem a sua condição, percebem que eles estavam uma vez vivos e são capazes de falar novamente» (*The Adventures in the Odyssey*, em Seth L. Schein [ed.], READING THE ODYSSEY: SELECTED INTERPRETIVE ESSAYS. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 119-120, trad. conforme E.C. Lourenço). O sangue é, pois, a substância que restitui a vida bastante para a fala; a sua concepção como sede da força vital será tratada na Seção III.

⁶ A comparação obedece ao protocolo do marco MÁGOS-MAGEÍÁ: homologia morfológica controlada (paralelo de estrutura, sem ancestral comum) entre o sacrifício necromântico greco-romano e o afro-brasileiro, e descendência genealógica documentada apenas na linha cipriânica ibero-brasileira. Cf. Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (São Paulo: Clube de Autores, 2026), na esteira da distinção de Jonathan Z. Smith, DRUDGERY DIVINE (Chicago: University of Chicago Press, 1990), entre analogia e genealogia.

⁷ Sobre a abordagem, descrever a racionalidade interna do sacrifício, e não julgá-la por critérios externos. A antropologia do sacrifício oscilou entre dois polos. De um lado, Walter Burkert, que lê o sacrifício como ritualização do matar e faz do sacrificante o senhor da vida e da morte: no rito «há um *senhor do sacrifício* que demonstra a sua *vitae necisque potestas*» (lat., «poder sobre a vida e a morte»), e «a comunidade sacrificial é, assim, um modelo da sociedade como um todo» (HOMO NECANS: THE ANTHROPOLOGY OF ANCIENT GREEK SACRIFICIAL RITUAL AND MYTH. Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 36-37). De outro, Jonathan Z. Smith que, em *The Domestication of Sacrifice* (em Robert G. Hamerton-Kelly [ed.], VIOLENT ORIGINS: RITUAL KILLING AND CULTURAL FORMATION. Stanford: Stanford University Press, 1987, pp. 191-238), recusa as teorias da «violência primordial» de Burkert e de René Girard (1923-2015) e desloca a origem do sacrifício da caça para a domesticação: «o sacrifício é uma elaboração do abate seletivo, por oposição ao abate fortuito», de sorte que «o sacrifício [...] é a morte artificial (i.e. ritualizada) de um animal artificial (i.e. domesticado)» (pp. 201). Este estudo não adere a nenhuma teoria da origem; adota, no que ambos têm de mais sólido, o preceito de descrever a lógica interna do rito (o que o operador faz, com que meios e para que fim) antes de julgá-lo por padrões que lhe são estranhos.

⁸ Sobre a *θυσία* como sacrifício alimentar e político, a partilha da carne que institui a comunidade cívica. Walter Burkert sublinha o seu caráter comunal: «O sacrifício é uma ocasião festiva para a comunidade», cujo ápice é o sangue no altar: «manchar o altar com sangue (*haimassein*) é um dever piedoso» (GREEK RELIGION, ed. cit., pp. 56). Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant mostram que essa partilha funda, no plano alimentar, a própria condição humana e cívica: no mito prometeico de Hesíodo, «os deuses recebem a fumaça dos ossos calcinados [...], enquanto os homens recebem as partes carnudas do boi», de sorte que «o consumo da carne efetua uma distância entre deuses e homens no próprio movimento que realiza a comunicação» (THE CUISINE OF SACRIFICE AMONG THE GREEKS, ed. cit., pp. 7). Comer a carne sacrificial é, assim, um ato que a um tempo *separa* os homens dos deuses e os *une* entre si na cidade. A *θυσία* deriva de *θύω* (*thýō*, «queimar em oferenda, sacrificar»), o verbo da fumaça que sobe; *βωμός* (*bōmós*) é o altar elevado dos deuses olímpicos, por oposição à *ἐσχάρα*

Ao morto e ao herói cabe outra ordem, cujo termo técnico é *ἐναγισμός* (*enagismós*; verbo *ἐναγίζειν*, *enagízein*). Aqui não há banquete: a vítima é total ou parcialmente destruída, tipicamente queimada em holocausto, e o sangue é vertido à terra. Gunnell Ekroth descreve o gesto: no sacrifício heroico, «o sangue era conduzido ao túmulo do herói por um tubo, ou vertido num buraco no chão chamado *βόθρος*», e a degola fazia-se com a cabeça do animal voltada *para baixo*, à terra, o inverso da *θυσία*, em que se ergue a cabeça ao céu. A direção do gesto é a direção da teologia: para cima, aos deuses; para baixo, aos mortos.⁹

A necromancia inscreve-se, sem ambiguidade, nessa segunda ordem. O *σφάγιον* de Ulisses no *βόθρος*, o sangue vertido à terra para os mortos, a ausência de banquete, todos os traços do rito da *Nékyia* são traços do *ἐναγισμός*, não da *θυσία*. O que Ulisses faz não é oferecer aos deuses do celestes uma refeição de que participe: é *verter para baixo*, à multidão dos mortos, o sangue que os reanima. A cena homérica é, tecnicamente, um sacrifício ctônico, e é por isso que ela pôde tornar-se o paradigma de toda evocação dos mortos posterior.¹⁰

Aqui, porém, o rigor exige uma correção que a erudição recente impôs, e que este estudo assume. A oposição limpa entre *θυσία* «olímpica» e *ἐναγισμός* «ctônico», tal como a fixaram Erwin Rohde e a escola de Karl Meuli, foi relativizada por Ekroth: o holocausto e o sangue vertido sem refeição eram, nos cultos heroicos, *menos frequentes* do que se supunha, e muitos heróis recebiam, de fato, *θυσία* seguidas de banquete. A dicotomia não é uma lei rígida, mas um *polo*: marca uma tendência, não uma fronteira absoluta. Reter isto é o que separa a análise da caricatura.¹¹

(*eschára*), a lareira baixa dos ritos ctônicos, e é essa oposição de altares que traduz, na arquitetura do rito, a oposição das duas ordens sacrificiais.

⁹ Gunnell Ekroth, *THE SACRIFICIAL RITUALS OF GREEK HERO-CULTS*, ed. cit. As citações reconstituem o modelo que a erudição moderna fixou para o rito heroico, e que Ekroth apresenta antes de submetê-lo à crítica (adiante, nesta mesma seção): «Segundo a erudição moderna, o primeiro tipo de ritual usado nos cultos heroicos consistia num sacrifício animal, no qual era proibido comer a carne e no qual a vítima era totalmente destruída, geralmente queimada num holocausto». Três traços definem, nesse modelo, o caráter ctônico do rito. *Primeiro*, a direção da degola: «o sangue era conduzido ao túmulo do herói por um tubo, ou vertido num buraco no chão chamado *βόθρος*», com a cabeça do animal voltada ao solo, e não erguida ao céu como na *θυσία*. *Segundo*, o altar: a destruição «realizada sobre um altar ou lareira particular, uma *eschara*, que era baixa», por oposição ao *βωμός* (*bōmós*) elevado dos olímpicos. *Terceiro*, a exclusão do banquete: proibida a carne, não há comensalidade: o rito não alimenta a cidade, mas o morto. O verbo *ἐναγίζειν* (*enagízein*), de que deriva *ἐναγισμός*, liga-se a *ἄγος* (*ágos*, «mácula sagrada, interdição»); sacrificar aos mortos é «devotar, interditar», consagrar à esfera ctônica do intocável, não «fumar» (*thuein*) aos deuses celestes.

¹⁰ Sobre a filiação da cena da *Nékyia* ao regime do sacrifício ctônico/heroico. Cada elemento do rito de Ulisses é um traço do *ἐναγισμός*, e não da *θυσία*: o *βόθρος* (fosso, em lugar do *βωμός* elevado), o sangue vertido à terra (em lugar da fumaça que sobe), as vítimas cuja carne ninguém come (em lugar do banquete cívico), a hora noturna e a orientação para baixo. A cena homérica não é, pois, evocação improvisada, mas a aplicação integral do formulário do sacrifício aos mortos, o que faz dela o protótipo de toda necromancia posterior. A leitura da crença homérica na alma que enquadra essa cena tem a sua formulação fundadora em Erwin Rohde (1845-1898): a sua *PSYCHE* estabeleceu que a alma homérica é uma sombra impotente, reanimável apenas por oferendas, e reconstituiu o arcaico «culto das almas» de que a *Nékyia* é testemunho ritual (*PSYCHE: THE CULT OF SOULS AND BELIEF IN IMMORTALITY AMONG THE GREEKS*, trad. W. B. Hillis. London: Kegan Paul, 1925), obra hoje temperada pela crítica, mas incontornável como marco. Sobre a continuidade morfológica entre o *βόθρος* homérico e o fosso dos ritos heroicos, cf. Gunnell Ekroth, *THE SACRIFICIAL RITUALS OF GREEK HERO-CULTS*, ed. cit.; e, sobre a *Nékyia* como cena fundadora, Daniel Ogden, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY*, ed. cit. É esse mesmo *βόθρος* (o fosso que recebe o sangue dos mortos) que reaparece, séculos depois, na *fossa* dos papiros mágicos e no rito de cemitério dos livros ibéricos de São Cipriano: um único dispositivo ritual atravessando a Antiguidade e a modernidade cipriânica.

¹¹ Ekroth, *THE SACRIFICIAL RITUALS OF GREEK HERO-CULTS*, ed. cit., relativiza a rígida dicotomia olímpico/ctônico ao partir não das categorias herdadas, mas dos ritos concretos: «O meu ponto de partida foram os próprios rituais: o que se fazia e que terminologia se usava para esses atos». A esse método ela credita a correção de um viés: «a importância dos rituais concretos na religião antiga tem sido frequentemente subestimada, porque tendemos, inconscientemente, a julgar o conteúdo de uma religião a partir do ponto de vista cristão». Do exame dos ritos resulta a sua tese revisionista: «os sacrifícios de *θυσία* com banquete eram mais comuns nos cultos heroicos do que antes se pensava». A dicotomia que Ekroth corrige fora fixada por Erwin Rohde, *PSYCHE*, ed. cit., que classificou os heróis como potências ctônicas opostas aos olímpicos, e sistematizada por Karl Meuli (1891-1968), *Griechische Opferbräuche*, em *PHYLLOBOLIA FÜR PETER VON DER MÜHLL* (Basel: Schwabe, 1946): pp. 185-288, cuja teoria comparativa filia o sacrifício grego ao ritual paleolítico da caça e à «comédia da inocência» (*Unschuldskomödie*). A oposição vale, pois, como polaridade tendencial e heurística, não como classificação exaustiva, e é nesse estatuto matizado que este estudo a emprega.

Jake Stratton-Kent (1953-2018), em *GEOSOPHIA: THE ARGO OF MAGIC*, 2 Vols. (Scarlet Imprint, 2011, Vol. 1, pp.113), faz eco a essa cautela metodológica ao recusar a leitura da dicotomia ctônico/celeste como cisão de origem: «o reino ctônico era essencialmente coexistente com o mundo celeste na religião grega; só foi demonizado após a ascensão de ênfases uranianas ou celestes mais exclusivas em religiões posteriores». Contra a hipótese de dois estratos étnicos distintos, insiste na convivência, «os dois mundos coexistiram em perfeito equilíbrio dentro da religião grega por milhares de anos», donde «algumas distinções traçadas no passado entre os ritos dos dois mundos não são tão rígidas quanto se supôs; alguns santuários e ritos incluíam elementos e traços associados tanto a entidades ctônicas quanto celestes». Ainda assim, Stratton-Kent não

A ressalva, contudo, não dissolve a distinção: reafirma-a no ponto que interessa à necromancia. Pois, ainda que nem todo culto heroico fosse holocáustico, o *núcleo* do rito dos mortos permanece o sangue vertido à terra, e é esse gesto, não o banquete, que a necromancia isola e absolutiza. O necromante não repartiu carne com ninguém; ele verteu sangue no fosso para os mortos. Onde a θυσία cívica compartilha e sobe, o rito necromântico destina e desce. A necromancia é, por assim dizer, o ἐναγισμός levado ao seu extremo operatório: puro sangue, pura efusão, para uma pura potência dos mortos.¹²

A polaridade tem, ademais, uma consequência sociológica que a comparação afro-brasileira tornará aguda. A θυσία é sacrifício *público* e comensal, que funda a cidade; o ἐναγισμός é sacrifício *noturno*, solitário ou restrito, que trata com o que a cidade teme. Aquele consagra a ordem dos vivos; este negocia com a desordem dos mortos. A necromancia herda o segundo estatuto: é ofício de margem, de encruzilhada e de cemitério, feito à parte e à noite, exatamente como serão, no terreiro, os sacrifícios dirigidos a Exu e ao *égún* capataz e seus mortos operativos, distintos dos que se fazem para o alto e à luz.¹³

Estabelecidas as duas ordens, resta a pergunta que a próxima seção enfrenta: *por que* o sangue? Por que é a sua efusão, e não outra oferenda, que reanima o morto e o obriga? A resposta não está na sociologia do rito, mas na teologia da substância: numa concepção antiquíssima e difundida, segundo a qual a vida reside no sangue, de modo que verter sangue é verter vida, e dar vida ao morto é fazê-lo, por um instante, capaz de falar, de saber e de servir.¹⁴

dissolve a polaridade: reconhece «diferenças» entre os dois cultos e descreve-as em termos que convergem exatamente com Ekroth: o rito celeste é diurno e jubiloso, com o altar erguido e a vítima que olha para os céus; para os mortos, ao contrário, «nenhum altar era erguido para os mortos; antes, cavava-se uma cova, para dentro da qual a besta sacrificial olhava para baixo». É precisamente essa cova, o βόθρος, e esse sangue vertido *para baixo*, à terra, que a necromancia isola e absolutiza.

¹² Sobre o «sangue no altar e a função do σφαγεῖον (*sphageion*, «vasilha do sangue») mesmo numa θυσία regular», e a centralidade do sangue nos ritos ctônicos. Ekroth, *THE SACRIFICIAL RITUALS OF GREEK HERO-CULTS*, ed. cit. (cap. sobre os rituais de sangue), classifica o rito ctônico como «sacrifício animal no qual o sangue era vertido, a carne era destruída e nenhuma refeição se incluía no ritual», distinguindo-o do rito olímpico com banquete. A materialidade do gesto é explícita: «o sangue era vertido, geralmente na própria cova, diretamente da garganta cortada do animal». Mesmo na θυσία olímpica o sangue não é ignorado, recolhe-se no σφαγεῖον (*sphageion*, de σφάζω, «vasilha que apara o sangue da degola») e com ele se mancha o altar (*haimassein*); mas é no rito ctônico que o sangue deixa de ser subproduto e se torna a *própria oferenda*, vertido à terra e aos mortos. A necromancia leva esse deslocamento ao extremo: isola e absolutiza o polo ctônico do sacrifício (puro sangue vertido, sem carne, sem banquete, só para o morto), tese analítica desta seção. Cf., sobre o morto assim nutrido e acionado, Fernando Liguori, *Ἄταφοι καὶ Βλάτοι: os mortos operativos, do mundo antigo à Quimbanda*, em *Revista Nganga* 15 (2026).

¹³ Sobre a diferença sociológica entre o sacrifício comensal e público (θυσία) e o sacrifício destinado e restrito aos mortos (ἐναγισμός). Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, *THE CUISINE OF SACRIFICE AMONG THE GREEKS*, ed. cit., leem a θυσία como um ato eminentemente político-alimentar: o que está em jogo é «a vocação política e alimentar inerente às práticas sacrificiais», de tal modo que oferecer a vítima é comer em conjunto, e a cidade regula que toda carne comestível provenha de um abate ritual: «toda carne comestível deve resultar de uma morte sacrificial». O sacrifício olímpico é, assim, o operador da comensalidade cívica: no mito prometeico que o funda, «os deuses recebem a fumaça dos ossos queimados [...] enquanto os homens recebem as partes carnudas do boi», e «o consumo da carne efetua uma distância entre deuses e homens no próprio movimento que realiza a comunicação». O ἐναγισμός inverte ponto a ponto essa lógica: nada se come, nada se reparte, nada se comunica à cidade; a vítima é *integralmente* cedida ao morto (a categoria de Ekroth em que o sangue é vertido, a carne é destruída e não há refeição compartilhada). Onde a θυσία congrega o *dēmos* à mesa, o ἐναγισμός subtrai o alimento ao vivo e o entrega ao morto. A essa subtração corresponde uma *topografia da margem*: Sarah Iles Johnston (n. 1957), em *RESTLESS DEAD*, ed. cit., cap. 5, descreve as ceias (δεῖπνα) enviadas «às encruzilhadas no tempo da lua nova», depositadas junto aos santuários de Hécate (*hekataia*) e dirigidas «àqueles que devem ser afastados» (*hoi apotropaioi*), pois cria-se que as almas «estavam especialmente propensas a vagar na noite da lua nova»; é «o estatuto marginal dos ἄωροι e βιαιοθάνατοι» que os torna, a um só tempo, perigosos e operáveis: encruzilhada, túmulo e noite compõem o avesso espacial e temporal do altar diurno e cívico. É essa mesma clivagem, a oferenda comensal *versus* oferenda cedida aos mortos, centro cívico *versus* margem, que a Quimbanda reencena: homologia *estrutural*, não filiação genética; cf. Fernando Liguori, *QUIMBANDA-GOÉCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2025).

¹⁴ A passagem da morfologia do sacrifício (Seção II) à sua teologia (Seção III) faz-se pelo sangue, e é aqui que a linguagem trai o gesto. Walter Burkert, *HOMO NECANS*, ed. cit., observa que a própria palavra «sacrifício» (*Opfer*, do latim *operari*, «operar»; gr. ἔρδειν, «fazer, agir») é um eufemismo: «o nome apenas encobre o coração da ação com um eufemismo». Esse «coração da ação» é o matar, e o seu vestígio sensível é o sangue, donde as duas fórmulas que abrem o livro (*morte sacrificial [...] homo necans; sangue e violência [...] no coração da religião*). A morfologia confirma a teologia: mesmo na θυσία olímpica, comensal e diurna, Burkert, *GREEK RELIGION*, ed. cit., registra que o sangue recolhido na bacia é aspergido sobre o altar, e «manchar o altar com sangue – *haimassein* – é um dever piedoso»; no instante do golpe, «o costume grego do grito sacrificial marca o clímax emocional; a vida grita sobre a morte». O rito é, em suma, «matança ritual» em torno de «um ato central de matar acompanhado de armas, sangue, fogo e um grito agudo». Se o sangue é o centro, é porque nele reside a

III. A TEOLOGIA DO SANGUE: PORQUE O SACRIFÍCIO REATIVA O MORTO

O matar sacrificial é a experiência básica do *sagrado*.

— Walter Burkert, HOMO NECANS

Walter Burkert pôs o ato de matar no centro da religião, e com isso deu ao sangue a sua dignidade teórica. Para ele, «o matar sacrificial é a experiência básica do *sagrado*»: o homem religioso (*homo religiosus*) realiza-se e toma consciência de si como *homo necans*, «homem que mata». O sacrifício não é um gesto acessório do culto, é o seu ato fundador, e o sangue e a violência «espreitam, fascinantes, no próprio coração da religião». Se assim é no sacrifício em geral, com mais razão na necromancia, que é o sacrifício reduzido ao seu núcleo sangrento.¹⁵

A eficácia do sangue repousa numa premissa que o mundo antigo partilhava com o Oriente Próximo: a de que *a vida está no sangue*. A formulação hebraica é a mais nítida: «porque a vida (*néphesh*) da carne está no sangue», o sangue é o portador da alma-vida, e por isso pertence, no sacrifício, à esfera do *sagrado*. Verter sangue não é destruir: é liberar e transferir a força vital que ele veicula. O morto, privado de vida, recobra-a bebendo o sangue; a substância que se lhe dá é, literalmente, a vida de que carece.¹⁶

Aqui a teologia do sangue reencontra, por outra via, o conceito africano de força vital. Se, para o grego e o hebreu, a vida está no sangue, para o *yorùbá* o sangue (*ejẹ*) é o principal veículo do *àṣẹ*, a força dinâmica que faz existir e agir. Não se trata de identidade doutrinal, mas de *homologia estrutural*: em ambos os sistemas, o sangue é a substância que *transporta a potência*, e o sacrifício é a técnica

vida: «as forças vitais parecem escoar-se com o sangue». Essa concepção, o sangue como *sede da vida*, é o substrato compartilhado por todo o Oriente Próximo antigo, e fixa-se de modo lapidar no dado bíblico que este estudo retoma adiante, *Levítico* 17:11: הוא בדם הוא כי נפש הבשר באדם חי (ki *nefeš ha-basar ba-dam hiw*), na *Vulgata anima carnis in sanguine est*, «a vida (a alma) da carne está no sangue». É precisamente essa equação sangue = vida que torna o sangue *operativo* diante dos mortos: no sacrifício ctônico restrito, ensina Burkert, «aqui não se ergue altar algum, mas cava-se uma cova no chão (βόθος), para dentro da qual o sangue escorre; surge então a ideia de que o sangue que flui para baixo alcança os mortos: saciar com sangue, *haimakouria*». E é este o gesto necromântico *par excellence*, cuja formulação literária primeira e definitiva é a *Nékyia*: as almas «reúnem-se para beber o sangue e assim despertar para uma breve consciência». A teologia da Seção III está inteira nessa frase: o sangue não alimenta o morto: ele o *reanima*, restitui-lhe, por instantes, a vida que o sangue é.

¹⁵ Walter Burkert, HOMO NECANS, ed. cit.: «o matar sacrificial é a experiência básica do *sagrado*; o homem religioso age e alcança a consciência de si como homem que mata», e «o sangue e a violência espreitam, fascinantes, no próprio coração da religião». A tese de fundo é genética e antropológica: Burkert filia o sacrifício à caça paleolítica, e é no ato de matar que o rito se consuma: «é o homem consagrado que mata, e o ato de matar é feito *sagrado*»; a prova estaria na morfologia ritual, pois «a continuidade entre a caça e o ritual sacrificial aparece com máxima força nos detalhes rituais», detalhes que Burkert herda de Karl Meuli (1891-1968) e de sua «comédia da inocência» (*Unschuldskomödie*). Essa derivação a partir da caça é hoje contestada. Jonathan Z. Smith, *The Domestication of Sacrifice*, em *VIOLENT ORIGINS*, ed. cit., objeta que a evidência arqueológica é exígua e o modelo, frágil: «a evidência disponível para uma ritualização da caça no período paleolítico é muito escassa» e «a hipótese da caça está hoje em sérios apuros entre os paleoantropólogos», preferindo ancorar o sacrifício não no matador paleolítico, mas na domesticação agrária. A querela, porém, incide sobre a *origem* do rito, não sobre o seu *centro*: quer se filie o sacrifício à caça (Burkert), quer à domesticação (Smith), quer se recuse toda genealogia e se atenha ao rito concreto (Ekroth), o sangue vertido permanece o operador incontornável, e é justamente esse polo que a necromância isola e absolutiza.

¹⁶ *Levítico* 17:11: הוא בדם הוא כי נפש הבשר באדם חי (ki *néphesh ha-basar ba-dam hi*), «porque a vida (*néphesh*) da carne está no sangue»; ed. BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977). O termo נפש (*néphesh*), de raiz que evoca a garganta e o fôlego (נפש, «respirar»), não designa a «alma» imortal do dualismo grego tardio, mas o princípio vital concreto, o *ser vivente*, a vida-fôlego que anima a carne; verter o sangue é, pois, verter a própria *néphesh*. Dessa identificação decorrem, num só movimento, duas consequências opostas e solidárias. De um lado, a *interdição alimentar*: porque a vida pertence a Deus e reside no sangue, o sangue não pode ser consumido: אַךְ-בִּשְׂרָא בְנִפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ (*Gênesis* 9:4: *akh-basar benaphshô damô lô' tokhêlû*, «mas a carne com a sua vida, isto é, o seu sangue, não comereis» e, de modo ainda mais lapidar, בְּדָם הוּא הַנֶּפֶשׁ (*Deuteronomio* 12:23: *kî ha-dam hû' ha-néphesh*, «porque o sangue é a vida»). De outro lado, e pela mesma razão, a *potência sacrificial e expiatória*: é justamente por carregar a *néphesh* que o sangue, aspergido sobre o altar, «expia pela vida», a segunda metade do próprio versículo (*Lv* 17:11b) reza בְּדָם הוּא בְנִפְשׁוֹ יִכָּפֵר (*kî ha-dam hû' ba-néphesh yekhappêr*, «porque é o sangue que, pela vida [que nele há], faz expiação»). O sangue é, assim, ao mesmo tempo *intocável* ao homem e *operativo* no altar: subtraído ao uso profano precisamente para se tornar o vetor *par excellence* do contato com o *sagrado*. Esta é a articulação semítica de uma concepção que o mundo grego partilha por convergência fenomenológica, não por filiação histórica: o sangue como sede da vida. É ela que torna inteligível, na Seção I, a reanimação das almas homéricas (ψυχαί), sombras exangues e sem discernimento (ἀφραδέες, «privadas de senso») que só recobram, por instantes, a consciência ao beberem o sangue vertido na *Nékyia*. Num caso, o sangue *expia* porque é a vida; no outro, *reanima* o morto porque é a vida. A homologia é estrutural, não genealógica: duas culturas que isolam, independentemente, o mesmo dado (*a vida está no sangue*) e dele extraem, uma, a interdição e a expiação; a outra, a necromancia.

de a extrair e dirigir. Verter sangue é, num caso, dar vida ao morto; no outro, restituir *àṣẹ* ao circuito das potências supra-humanas, mas em ambos é fazer, do sangue, o meio material da eficácia.¹⁷

A economia do sacrifício necromântico é, por isso, uma economia de *transfusão*, e não de troca. No sacrifício olímpico vigora o *do ut des* («dou para que dê»): o homem oferece, o deus retribui. No sacrifício aos mortos, porém, o que se dá não é um presente que enseje retribuição comercial, mas uma *substância vital* que o morto consome e que o reativa. Não se compra o morto: alimenta-se-o. E o morto alimentado responde, não por gratidão contratual, mas porque o sangue o tornou, por um tempo, capaz de responder. A lógica é fisiológica antes de ser jurídica.¹⁸

Cumpre, ainda, distinguir o sangue da fumaça, porque nessa distinção reside a diferença entre as duas teologias. Ao deus olímpico sobe a *fumaça* (κνῖσα, *knîsa*, «vapor gorduroso da queima»): ofe-

¹⁷ Sobre o *ejè* (sangue) como veículo do *àṣẹ* (força vital dinâmica) na cultura *yorùbá*, cf. Juana Elbein dos Santos (1928-2019), em *OS NAGÔ E A MORTE: PÂDÉ, ÀSÈSÈ E O CULTO ÉGUN NA BAHIA* (Petrópolis: Vozes, 1975). Para Elbein, o *àṣẹ* é «um poder de realização» e a «força dinâmica e propulsora do sistema» *yorùbá*, o princípio que «permite que a existência seja, isto é, que a existência advenha, se realize». Recolhendo de Bernard Maupoil (1906-1944), *LA GÉOMANCIE À L'ANCIENNE CÔTE DES ESCLAVES* (Paris: Institut d'Ethnologie, 1943): pp. 334, ela define o *àṣẹ* como «a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa»; a mesma definição é retomada por Pierre Verger (1902-1996) que, «como já o fizera Maupoil», designa o *àṣẹ* como «o poder vital, a energia contida em todas as coisas». Ora, e aqui está o ponto, esse *àṣẹ* não circula desencarnado: transporta-se por substâncias-veículo, e a substância-veículo *par excellence* é o «sangue». Elbein organiza *todos* os portadores de *àṣẹ* em três categorias cromáticas de «sangue»: «Sangue Vermelho; Sangue Branco; Sangue Preto», das quais o sangue vermelho propriamente dito (*ejè* humano ou animal, o corrimento menstrual) é apenas a forma paradigmática, ao lado do sêmen, da saliva e do hálito (o «branco») e de outras substâncias (o «preto»). A tese é explícita: «Tudo o que existe de maneira dinâmica contém os três tipos de sangue condutores de *àṣẹ*». O sangue não é, pois, mera matéria orgânica: é o *condutor material de uma força invisível*, exatamente como, no mundo antigo, era o suporte da *néphesh* e da *ψυχή*. Por isso o *àṣẹ* «atinge os planos mais profundos pelo sangue»: verter o sangue da vítima é liberar e transmitir *àṣẹ*. Daí a homologia notável: sangue = vida (Grécia/Israel) ↔ sangue = *àṣẹ* (*yorùbá*); em ambos os polos, o líquido vermelho é o veículo sensível de uma potência invisível, e é essa equação que funda a eficácia do sacrifício sanguíneo, do βόθρος homérico ao *ẹḡo yorùbá*. Registre-se, contudo, o estatuto epistemológico do paralelo: homologia estrutural, convergência fenomenológica entre sistemas que, independentemente, isolam o sangue como sede/veículo do vital, e não filiação genealógica entre eles; é a distinção metodológica que, no marco MÁGOS–MAGEÍÁ, percorre todo este estudo.

¹⁸ Sobre a insuficiência do modelo do *do ut des* (lat., «dou para que dê») para explicar o sacrifício ctônico, e a sua substituição por uma lógica de nutrição/reanimação. O paradigma do *do ut des*, herdado da «teoria da dádiva» de E.B. Tylor e popularizado por James G. Frazer (1854-1941), que via no sacrifício um meio «de perpetuar as energias divinas», concebe o rito como *troca recíproca*: o ofertante dá para que a potência retribua, e o banquete comum sela o contrato. Ora, esse modelo, que ainda descreve razoavelmente a θυσία olímpica comensal, fracassa diante do sacrifício ctônico, porque neste *nada retorna ao ofertante*. Gunnell Ekroth, *THE SACRIFICIAL RITUALS OF GREEK HERO-CULTS*, ed. cit., demonstra-o com precisão terminológica: «em geral, os sacrifícios de *enagizein* não parecem ter sido comidos»; o termo designa «uma destruição total das vítimas ou oferendas, queimando-as num holocausto», de sorte que «nenhuma parte do animal ficaria disponível para consumo pelos adoradores», a vítima é rito «no qual a carne era completamente destruída». Se não há banquete, não há reciprocidade comensal: o *do ut des* não tem o que descrever. O que resta não é troca, mas *transferência*: a oferenda é integralmente cedida, *nutrindo* a potência. Essa lógica da nutrição é justamente a que o volume comparativo organizado por Jan N. Bremmer, *THE STRANGE WORLD OF HUMAN SACRIFICE* (Leuven: Peeters, 2007), documenta transculturalmente; assim, no ensaio de Michel Graulich (1944-2015) sobre o sacrifício asteca, lê-se que, segundo as fontes, «os corações das vítimas nutriam os deuses». No caso grego ctônico-necromântico, porém, essa nutrição tem um nome mais forte: *reanimação*. O sangue vertido no βόθρος não *retribui* um favor ao morto, *transfunde-lhe* a vida, devolvendo-lhe, por instantes, a consciência (a *Nékyia*). Daí a formulação analítica: há que distinguir o sacrifício-troca (*do ut des*, recíproco, comensal, olímpico) do sacrifício-transfusão (ctônico, necromântico), em que o vital passa do vivo ao morto e nada regressa, não um comércio entre as partes, mas uma *doação de vida* de sentido único.

Na Quimbanda, essa mesma mecânica, a do *sacrifício-transfusão*, não a do *do ut des* comensal, reaparece no trato com o Exu tutelar. Os animais imolados ao Exu não se repartem num banquete entre os presentes: são queimados por inteiro numa pira de fogo, sobre o *assentamento* dedicado a um Exu do Reino da Terra, Povo do Fogo (Exu Brasa, Exu Sete Labaredas e congêneres). A forma do gesto é rigorosamente a do holocausto (ἐναγισμός) tal como Ekroth o define: destruição integral da vítima, sem porção reservada ao consumo dos operadores. Nada retorna ao ofertante sob a espécie de carne comensal; a oferenda é cedida por inteiro à potência, consumida pelo fogo que a transmite. E o fogo cumpre aqui a função que, no rito ctônico grego, cabia ao βόθρος e ao sangue vertido: é o veículo material pelo qual a vida da vítima passa, sem resto, ao seu destinatário. Esse destinatário, ademais, não é uma divindade celeste que recolhe a κνῖσα ascendente, mas uma entidade ígneo-telúrica, um Exu do Reino da Terra e do Povo do Fogo, cuja morada é o chão e cujo elemento é a brasa. A oferenda, por isso, não sobe: consome-se e *fixa-se*, e o ponto de terra em que o Exu se assenta torna-se o depósito da força transferida pela imolação, que ali permanece operante. É, mais uma vez, *doação de sentido único*, a lógica da *transfusão*, não a da troca. Cumpre, todavia, precisar o estatuto do paralelo: a homologia entre a pira do Exu e o holocausto ctônico antigo é estrutural (dois sistemas que, independentemente, isolam a destruição integral pelo fogo e pela terra como modo de ceder a vida à potência ífera, e não filiação genealógica direta com a Grécia; o rito na Quimbanda possui a sua própria linhagem afro-diaspórica, e é no marco MÁGOS–MAGEÍÁ que o lemos como convergência de forma, não como descendência).

renda que se *desmaterializa* e ascende. Ao morto verte-se o *sangue*, que *permanece* e desce, embebendo a terra e o túmulo. A oferenda celeste evapora; a ctônica infiltra-se. A própria física do rito distingue o deus que está no alto e recebe fumaça do morto que está embaixo e recebe sangue, e a necromancia, como toda operação ctônica, é uma teologia do que desce e fica, não do que sobe e se vai.¹⁹



Assentamento de Exu Sete Labaredas, Cova de Cipriano Feiticeiro.

¹⁹ O termo κνῖσα (*knîsa*) designa o vapor gorduroso e odorífero que se desprende da queima dos ossos e da gordura da vítima na θυσία, a «porção dos deuses» olímpicos, que se eleva ao céu. É o que Burkert, GREEK RELIGION, ed. cit., resume ao observar que, do sacrifício, «tudo o que alcança o céu é o vapor gorduroso que sobe em fumaça»; e o que Detienne & Vernant, THE CUISINE OF SACRIFICE, ed. cit., analisam como «o que sobe com a fumaça – osso, gordura e aromáticos», os ossos brancos incorruptíveis «reservados aos deuses, que os recebem sob a forma de fumaça». A direção é *ascendente*: a matéria sutil sobe, e o deus celeste a recebe no alto. A porção ctônica inverte exatamente o vetor. Aqui a oferenda não sobe, mas *desce*, penetra a terra. O sangue vertido (αἷμα, *haîma*) e as libações (χοαί, *choaí*, de χέω, «verter, derramar») são derramados no solo, e é a *terra*, não o céu, que os «bebe». Burkert descreve o rito das χοαί com exatidão: o líquido é despejado «onde a terra bebeu a libação», e recolhe de Luciano de Samósata (c. 125, depois de 180 d.E.C.) a fórmula: «As *almas*, escreveu Luciano, *são nutridas pelas libações*». Diferente da κνῖσα, que ascende e *comunica*, a χοή é pura perda, irrecuperável: «o que é derramado não pode ser trazido de volta; a libação é, pois, a mais pura e alta forma de renúncia». Temos, assim, no plano da própria *matéria* da oferenda, a polaridade que organiza toda a Seção II: a fumaça que sobe (κνῖσα → Olímpicos, comunicação ascendente) contra o sangue e a libação que descem (αἷμα, χοαί → ctônicos, doação que penetra a terra). É essa oposição elementar (vertical, física, inconfundível) que condensa, na matéria, a distinção olímpico/ctônico; e é o polo descendente, o do sangue que a terra bebe, que a necromancia elege e absolutiza.

Compreende-se, então, por que a faca é o instrumento primeiro da necromancia, e não o livro. Se a eficácia está no sangue, e o sangue se obtém pela degola, então o gesto fundador do necromante é o corte, o σφάζειν que abre a vítima e verte a vida. A palavra dirige o sangue a este ou àquele morto, para este ou aquele fim; mas é a faca que produz a substância sem a qual nenhuma palavra opera. Toda a seção final deste estudo, sobre a faca na Quimbanda, repousa sobre esta prioridade antiga: primeiro o sangue, depois o verbo.²⁰

IV. O SACRIFÍCIO NECROMÂNTICO: OS PAPIROS MÁGICOS GREGOS E A CULTURA IBÉRICO-CIPRIÂNICA

9

Feitiço de atração realizado com a ajuda de heróis, gladiadores ou daqueles que tiveram morte violenta.

— PGM IV.1390-1495

Nos *Papiros Mágicos Gregos*, o sacrifício de sangue aos mortos torna-se técnica codificada. O operador dirige-se aos mortos de morte violenta, os βιαιοθάνατοι (*biaiothánatoi*), tipicamente ao lugar onde foram mortos, e alimenta-os com oferendas de sangue e de comida para os compelir a servir.²¹

²⁰ A primazia do instrumento de corte (a faca) e do gesto sacrificial sobre a fórmula verbal é a tese que liga a Antiguidade a Seção VII. Sobre a faca como «extensão do corpo espiritual» do operador e dispositivo de consagração e direção do sangue na Quimbanda, e sobre o «Exu é Faca» como fórmula da tradição, cf. Fernando Liguori, *DAEMONIUM: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA* (São Paulo, Clube de Autores, 2022). A articulação teórica é a de Liguori, *MAGEÍÁ*, ed. cit.

²¹ Na Quimbanda, o lugar da morte violenta é tratado como aquilo que denominamos um «ponto de força» ou «zona de poder»: um sítio carregado, onde a morte súbita fixou uma presença operante. É comum, no Brasil, que em locais de acidentes fatais de carro ou moto se erga um «cruzeiro», uma cruz que, à medida da disponibilidade de quem a mantém, se enriquece com fotografias do morto e com «coisas» que lhe pertenceram (no caso de um motociclista, p.e. o capacete, as luvas, as chaves da motocicleta). Com o tempo, esses locais deixam de ser mero memorial e se tornam pontos de força *deificados*, que passam a receber velas, flores e oferendas, e a que se pedem favores. Do ponto de vista êmico, a mecânica é a dos PGM: o lugar onde o βιαιοθάνατος tombou torna-se altar, e os objetos do morto, a sua οὐσία, a matéria que o assenta e o torna acessível.

O fenômeno está documentado. Vanessa S. E. de Oliveira, Rosineide de L. M. Cordeiro & Fernando L. da Silva, *Morte, cruzes e o bem lembrar no Sertão de Pernambuco*, REER 4, n.º 1 (2018), mostram que «as cruzes das estradas são entendidas também como recursos sagrados para responder às mortes violentas ou por acidentes que ocorrem cotidianamente nas comunidades rurais», e que o seu levantamento «não se dá pelo acaso, mas segue a regra do *lugar da morte*», a mesma regra do papiro. As autoras recolhem de Carlos Rodrigues Brandão, *OS DEUSES DO POVO* (São Paulo: Brasiliense, 1986): pp. 187, a definição do morto operativo: os mortos «são vivos porque agem, são mortos porque não estão vivos», sendo «figuras poderosas, capazes de acabrunhar ou de amparar os vivos». O sítio, uma vez consagrado pela eficácia, promove-se: «quando uma promessa é feita ao pé de uma cruz da estrada e é cumprida, a cruz pode se tornar famosa na comunidade, sendo transformada em capela», e «cruzeiros, velas acesas e flores em encruzilhadas [...] são sinais de que orações e revelências foram feitas para um morto». Que sejam justamente os mortos de morte violenta ou marginal os eleitos, confirma-o João José Reis, *A MORTE É UMA FESTA* (São Paulo: Companhia das Letras, 1991): cria-se que se tornavam almas penadas os que morriam «em circunstâncias trágicas, de repente ou sozinhos, sempre sem a devida assistência religiosa», ou «se ficassem insepultas» (os ἄταφοι e βιαιοθάνατοι antigos, reencenados). A canonização/deificação popular do morto violento é o termo dessa lógica (o cangaceiro Jararaca, em Mossoró; Cascudo (1988-1986) já registrara o culto das almas).

O padrão é transculcultural. Na formulação de Isidora Urrutia Steinert & Eduardo Valenzuela Carvallo, *Religiosity at the Roadside: Memorials, Animitas, and Shrines on a Chilean Highway*, em *JOURNAL OF CONTEMPORARY RELIGION* 34, n.º 3 (2019): pp. 447-468, as *animitas* chilenas são «lugares privilegiados onde a graça salvífica é dispensada», e «a natureza trágica das mortes que comemoram confere-lhes uma eficácia milagrosa que pode transformar [...] as vítimas em santos populares». Decisivo para o nosso argumento: o próprio termo, nota Thomas M. Landy (*Animitas*, em *CATHOLICS & CULTURES*, 2014), «refere-se não apenas ao santuário, mas à alma do morto ali alojada»; as *animitas* «servem de moradas para as almas dos que partiram [...] a subitaneidade de cuja morte confere a esses mortos um poder espiritual especial». É a οὐσία de novo: o objeto é a casa da alma, e a morte súbita/violenta, a fonte do poder. Cf. ainda Lydia Nakashima Degarrod, *Souls of Virgins, Victims and Bandits*, em *ROADSIDE MEMORIALS*, ed. Jennifer Clark (Emu Press, 2007); e, para os EUA, Allison E. Solso, *BEYOND MEMENTO MORI* (diss., UC Riverside, 2015), que lê os *santuários à beira da estrada* como «comportamento religioso único», uma «cadeia de memória» (Danièle Hervieu-Léger, n. 1947).

O caso ilustra a tese da *religião material*: a deificação do morto opera-se *em e por meio de coisas*. Como sintetiza David Morgan (ed.), *RELIGION AND MATERIAL CULTURE: THE MATTER OF BELIEF* (Londres: Routledge, 2010), «as formas da materialidade – sensações, coisas, espaços e performance – são a matriz em que a crença acontece», pois «a religião não acontece *em* espaços e performances como recipientes indiferentes, mas *como* eles»; e recolhe de Webb Keane a fórmula «as religiões nem sempre exigem crenças, mas sempre envolvem formas materiais». É o programa da *religião material* (Birgit Meyer, David Morgan, Crispin Paine & S. Brent Plate, *The Origin and Mission of Material Religion*, em *RELIGION* 40 [2010]: pp. 207-211). O capacete do motociclista morto não é, pois, lembrança: é o *corpo material* da potência supra-humana, a οὐσία de

O morto violento, retido junto ao lugar do seu fim, é reativado e enviado como mensageiro ou executor. É a mesma economia da *Nékyia*, nutrir para acionar, agora aplicada a fins particulares e reduzida a receita.²²

O que os papiros conservam do rito antigo é, precisamente, o seu núcleo sacrificial. A oferenda de sangue, a matéria tomada do lugar da morte ou do túmulo, o crânio ativado como assistente, todos são formas de *alimentar e vincular* o morto operativo. A magia dos papiros não inventa uma teologia nova do sangue: herda a da *Nékyia* e a operacionaliza. O necromante do papiro é o herdeiro técnico de Ulisses, verte para os mortos violentos o que Ulisses vertia para a multidão das almas, e por igual razão: para que, nutridos, obedeçam.²³

A tradição cipriânica ibérica conserva e transmite esse regime sacrificial ao limiar da modernidade. Os *Livros de São Cipriano* publicados no Séc. XIX, ao tratar da necromancia, prescrevem operações que Humberto Maggi mostra serem «uma teoria e uma práxis muito próximas do que encontramos nos papiros mágicos»: a terra de cemitério, os pregos de caixão e, o que aqui importa, o sacrifício animal e o sangue como meios de vincular o morto. O sangue vertido para uma finalidade permanece, no impresso oitocentista, o motor do trato com os mortos.²⁴

um novo Exu (de encruzilhada, de estrada, de trevo etc.) em formação. Homologia estrutural, uma vez mais, entre o rito antigo e a prática viva.

²² PGM IV.1390-1495, ἀγωγὴ (*agōgē*, «feitiço de condução/atração», de ἄγω, «conduzir, arrastar»: o encanto que *arrasta* a amada até o operador). O papiro prescreve que o rito seja «realizado com a ajuda de heróis, ou gladiadores, ou daqueles que morreram de morte violenta». A operação é uma necromancia erótica sem disfarce: «vai ao lugar onde heróis e gladiadores e os que tiveram morte violenta foram mortos; recita o feitiço sobre os pedaços de pão e lança-os». O operador *nutre* esses mortos, «estou enviando alimento», e os convoca como «heróis desafortunados [...] vós que deixastes a luz», «os que morreram mortes prematuras e os mortos violentamente», sob a regência de Hécate, «ó Senhora das Encruzilhadas». Ed. Hans Dieter Betz, *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS*, 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1996); ed. grega Karl Preisendanz, *PAPYRI GRAECAE MAGICAE*, 2 vols. (Leipzig-Berlin: Teubner, 1928-1931). O feitiço documenta, no plano da prática ritual real, o que este parágrafo sustenta: os βιαιοθάνατοι (*biaiothánatoi*, «mortos de morte violenta») são os *destinatários privilegiados* da magia dos mortos. Sarah Iles Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit., pp. 143, define o termo, «*biaiothanatos*: pessoa que morreu violentamente», e explica a razão da eleição: é «o seu estado anômalo que os impede de entrar no Mundo Inferior», de modo que permanecem inquietos, retidos entre os mundos e, por isso mesmo, acessíveis e manejáveis; são, ademais, «os mortos que buscam vingança pelas suas mortes violentas», carregados de uma força ressentida que o operador capta e redireciona. Eis o morto operativo em estado documental: não o morto pacificado e integrado, mas o ἄταφος e o βίαιος, o insepulto e o violento, cuja *incompletude* é precisamente a sua *potência*. É a mesma lógica que, no ensaio companheiro *Ἄταφοι καὶ Βίαιοι* (Fernando Liguori, *Revista Nganga* 15, 2026), reconhecemos no *égún* capataz da Quimbanda: o morto de morte violenta ou marginal, nutrido pelo sangue e pela oferenda, convertido em agente operativo.

²³ A οὐσία (*ousía*), do particípio feminino οὔσα de εἶμι («ser»), significa «essência, substância, bens/propriedade»; na língua dos papiros mágicos assume o sentido técnico de «matéria ritual», a substância retirada do alvo (cabelos, unhas, fios de roupa) ou do morto e do lugar da morte, que serve de *vínculo material* entre o operador e a potência que ele quer acionar.

Leda Jeanne Ciruolo, *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, em Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *ANCIENT MAGIC AND RITUAL POWER* (Leiden: Brill, 1995): pp. 279-295, fixa o termo: «Πάρεδρος é adjetivo que significa *sentado ao lado ou junto*, do verbo παρεδρεύω, *aguardar ou servir*», e que nos papiros «refere-se, o mais das vezes, a um assistente sobrenatural que serve o praticante de magia». Em seis textos o πάρεδρος não é só ser divino ou espiritual, mas «um objeto físico»; e «os objetos materiais que são πάρεδροι assumem formas variadas: dois são crânios. O crânio é a *ousía* por excelência, nele o objeto se assenta: Ciruolo identifica o padrão como «o πάρεδρος como os restos físicos parciais de um morto e como δαίμων de um morto», sendo esse δαίμων, no PGM IV.1928-2005, é «o δαίμων de uma pessoa que morreu de morte violenta».

Daniel Ogden, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY*, ed. cit., cap. 14, demonstra que os mortos manejados na magia «tipicamente pertenciam a uma das categorias dos sem descanso expostas numa importante discussão de Tertuliano» (Tertuliano, c. 160-240): «os que morreram antes do tempo – *ἀόροι*; os mortos por violência – *biaiothánatoi*, inclusive suicidas e mortos em combate; e os que ficaram insepultos – *átaphoi* ou *atélestoi*». E, ponto decisivo: «tal inquietude pode ter sido o motor habitual das capacidades proféticas dos fantasmas», a incompletude do morto é a fonte da sua potência operativa.

A continuidade estrutural entre a *Nékyia* homérica e o rito dos papiros é homologia, a mesma arquitetura: sangue/oferta → morto sem descanso → fala e serviço. Mas, na Antiguidade tardia, essa homologia é reforçada por transmissão real e documentável: os próprios papiros inscrevem versos homéricos como objetos operativos. Ciruolo registra que, no PGM IV.2145-2240, «em vez de crânios, usam-se versos homéricos inscritos em lamínulas». Homero não é aqui mera analogia, mas *matéria ritual*, literalmente incorporado ao dispositivo mágico. A *Nékyia*, arquétipo literário da necromancia, retorna nos papiros não apenas como forma homóloga, mas como texto operante.

²⁴ Humberto Maggi, *Segredos Necromânticos dos Livros Ibéricos de São Cipriano*, em *OPUS DIABOLI* (São Paulo: Clube de Autores, 2024), sobre a proximidade entre a necromancia dos livros ibéricos e a dos papiros. Corpus de referência. Sobre a difusão do corpus cipriânico como canal de transmissão do sacrifício necromântico antigo à modernidade ibero-brasileira, cf. José Leitão, *SAINT CYPRIAN: SAINT OF NECROMANCERS* (Hadean Press, 2020).

Há, no entanto, uma diferença de estatuto que o rigor exige assinalar, e que o marco MÁGOS-MAGEÍÁ nomeia. Entre a *Nékyia* e os papiros há homologia: mesma estrutura, sem que o mago tebano lesse Homero como fonte. Entre o operador cipriânico ibérico e a magia antiga há também transmissão documentada, por via do impresso e do manuscrito. E entre o cipriânico e a Quimbanda há descendência genealógica: o *Livro de São Cipriano* circulou massivamente no Brasil e alimentou a feitiçaria luso-brasileira. Por um lado da miscigenação cultural no Brasil, o sacrifício necromântico chega ao terreiro, pois, por dois canais: a homologia com a Antiguidade e a descendência da cultura cipriânica, que convergem no mesmo gesto de sangue.²⁵ Claro, analisando sob a perspectiva da herança europeia na Quimbanda.

Convém, também, desfazer uma leitura moralizante que a demonologia cristã impôs a esses ritos. O sacrifício de sangue aos mortos foi, na polêmica cristã, o índice do satânico, i.e. a prova de que o feiticeiro pactua com demônios sedentos de sangue. Mas essa é a *interpretação* dos adversários, não a *lógica* do rito. Na sua racionalidade própria, o sangue não suborna demônios: nutre e reativa mortos. Reconduzir o sacrifício necromântico da sua caricatura demonológica à sua economia real, a da transfusão vital, é condição para o compreender, e não para o absolver ou condenar.²⁶

Falta, aos papiros e a cultura ibérico-cipriânica, uma coisa que a teurgia fornecerá: a *doutrina* do sacrifício. Os manuais prescrevem o gesto, mas não explicam por que ele opera; dão a receita, não o fundamento. Foi o platonismo teúrgico de Jámblico (245-325 d.E.C.), que perguntou, e respondeu, por que o sacrifício material vincula o divino e o morto. É a essa substancialização que dá ao sacrifício necromântico a sua metafísica, que a próxima seção se volta.

²⁵ Sobre a distinção entre homologia (Antiguidade ↔ Quimbanda) e descendência genealógica (cipriânico ibérico → Brasil), cf. Fernando Liguori, *Ἀταροι καὶ Βίαιοι*, ed. cit.: o paralelo com a necromancia greco-romana é de *estrutura* (homologia, no marco MÁGOS-MAGEÍÁ), ao passo que a linha que vai do *corpus* cipriânico ibérico à feitiçaria brasileira é de *transmissão documentada* (descendência). Dessa transmissão, o *Livro de São Cipriano* é o vetor material *par excellence*, e a sua circulação no Brasil deixou rastro nos próprios autos judiciais. Yvonne Maggie, MEDO DO FEITIÇO: RELAÇÕES ENTRE MAGIA E PODER NO BRASIL (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992), que analisa os processos por feitiçaria, transcreve os *autos de apreensão* nos quais o livro figura como prova material entre os «objetos da feitiçaria». Num deles, entre o material arrecadado numa macumba, arrolam-se «[...] um crucifixo, uma campainha, cem cartões para os festejos de São Jerônimo, cento e seis outros para os festejos em louvor a São Jorge, um livro de magia de São Cipriano, sete facas e punhais já usadas [...]». A presença recorrente do volume nos autos, ao lado de outras «brochuras velhas» de magia é, ela mesma, índice da sua difusão: o livro estava tão espalhado que a polícia o apreendia como evidência de crime. É este o modo *genealógico* de continuidade (um texto que viaja, é impresso, vendido e usado), distinto do modo *homológico* que liga a Quimbanda à necromancia antiga (duas estruturas que convergem sem que uma descenda da outra).

²⁶ Sobre a reinterpretação cristã do sacrifício de sangue aos mortos como culto demoníaco. O *locus* clássico é Agostinho de Hipona (354-430), *De ciuitate Dei* VII.35 (ed. B. Dombart & A. Kalb, CCSL 47, Turnhout: Brepols, 1955), a propósito da hidromancia/necromancia atribuída a Numa Pompílio (rei lendário, trad. 715-673 a.E.C.). Seguindo Varrão (Marcus Terentius Varro, 116-27 a.E.C.), Agostinho descreve o rito e, no mesmo gesto, o requalifica: *hydromantian facere compulsus est, ut in aqua uideret imagines deorum uel potius ludificationes daemonum, a quibus audiret, quid in sacris constituere atque obseruare deberet* («foi compelido a fazer hidromancia, para ver na água imagens dos deuses – ou antes, ludíbrios de demônios –, dos quais ouvisse o que devia instituir e observar nos ritos sagrados»). O que nos importa é que Agostinho, hostil, preserva com exatidão o dado ritual, inclusive o uso do sangue: *ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari et νεκρομαντείαν Graece dici [...] quae siue hydromantia siue necromantia dicatur, id ipsum est, ubi uidentur mortui diuinare* («onde, aplicado o sangue, [Varrão] afirma que até os mortos do além são consultados, e diz chamar-se em grego *nekyomanteia* [...] quer se diga hidromancia, quer necromancia, é a mesma coisa: ali onde os mortos parecem divinizar»). A necromancia de sangue antiga é, assim, *reescrita* como comércio com demônios; não negada em seus procedimentos, mas reenquadrada em sua ontologia.

Esse é o mecanismo geral da polêmica cristã, tal como o descreve Robert J. Daly, *SACRIFICE IN PAGAN AND CHRISTIAN ANTIQUITY* (Londres: T&T Clark, 2019): a divinação, por estar amarrada ao sacrifício, «implicava comunhão com os deuses ou, como disse Paulo em *1Cor* 10:14-21, com os demônios». A contrapartida positiva é a redefinição agostiniana do próprio sacrifício, que esvazia o rito de sangue e o transfere para o plano interior (*DCD* X.6): *uerum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo* («verdadeiro sacrifício é toda obra que se faz para que adiramos a Deus em santa sociedade»). Entre a necromancia de Numa e a *ciuitas Dei*, o sangue vertido ao morto passa de técnica eficaz a *ludificatio daemonum*.

Metodologicamente (cf. Seção I), este estudo distingue rigorosamente a interpretação demonológica (um enquadramento *ético* hostil, teológico, que classifica o rito de fora) da lógica interna do rito, que descrevemos em seus próprios termos (a transfusão/reanimação pelo sangue, o morto operativo). Que Agostinho chame «demônios» aos destinatários não altera a *mecânica* que ele próprio, involuntariamente, documenta: o mesmo texto que condena é também testemunho. Ler o rito por dentro, sem endossar nem a apologia êmica antiga nem a demonologia cristã, é o princípio de duplo registro assumido na Seção I.

V. A DOUTRINA TEÚRGICA DO SACRIFÍCIO

A questão que os manuais não formulam, a filosofia teúrgica platônica formulou-a com agudeza, e nela se dividiram dois platônicos. Porfírio de Tiro (234-305 d.E.C.), no *De abstinencia*, condenara o sacrifício de sangue: aos deuses supremos convém apenas a oferenda incorpórea do pensamento; o sacrifício material rebaixa-se aos *daimones* inferiores e sedentos. Contra ele, Jámblico de Cálcis defenderá que o sacrifício material não é concessão à baixeza, mas condição da eficácia, e a controvérsia decide o estatuto de toda a religião do sangue.²⁷

12

A resposta de Jámblico parte de uma antropologia precisa: a alma humana está integralmente descida no corpo e no mundo material. Por isso, argumenta ele, não pode divinizar-se por puro pensamento, pois «não é o pensamento que une os teurgos aos deuses». Se bastasse pensar, os filósofos teóricos já estariam unidos ao divino, e não estão. A alma encarnada precisa de meios *à sua medida* (corporais, materiais) para tocar o divino. O sacrifício material não é, pois, um resíduo grosseiro: é o meio adequado à condição de uma alma que está no corpo.²⁸

²⁷ Porfírio de Tiro, no *De abstinencia ab esu animalium* II, hierarquiza o culto sacrificial segundo a natureza ontológica de cada destinatário. Ao princípio supremo convém apenas o silêncio contemplativo e a pureza do pensamento: «devemos venerá-lo em profundo silêncio, com alma pura e com puras concepções a seu respeito» (II.34). Aos deuses visíveis (astros e mundo), oferendas apenas inanimadas: «aos demais deuses [...] que são deuses visíveis, compostos de alma e corpo, deve-se agradecer [...] mediante sacrifícios provenientes de naturezas inanimadas» (II.37). O sacrifício de sangue destina-se, na leitura porfiriana, unicamente aos *daimones* inferiores ligados à matéria, e atraí-los é, em si, índice de rebaixamento ritual. «a pureza é a guardiã da piedade», conclui Porfírio, e o sangue a compromete.

Jámblico responde a Porfírio no *De Mysteriis* V, invertendo o sinal ontológico da matéria. A aporia porfiriana, como podem os deuses ser atraídos pelos vapores de corpos animais?, dissolve-se pela doutrina das duas ordens divinas: há deuses que «pertencem ao reino da matéria e outros [que] estão além dela». A partir desta bipartição, Jámblico formula o princípio de afinidade sacrificial: ao deus material corresponde, por exigência de *syngeneia* (*syngeneia*, «parentesco/afinidade»), a oferenda material. O passo nuclear na tradução de E.C. Clarke, J.M. Dillon e J.P. Hershbell (Atlanta: SBL, 2003), a edição de referência para este estudo, com o texto grego: Εἰ δὴ τις τοὺς τοιοῦτους βούλοιο θεραπεύειν θεουργικῶς, ἢ πεφύκασι καὶ ἢ τὴν ἀρχὴν εἰλήχασι ταύτῃ προσεκτέον αὐτοῖς τὴν θεραπείαν, ἐνύλοις οὖσιν αὐτοῖς ἔνυλον οὔσαν [...] καὶ ἐπὶ τῶν θυσιῶν τοῖνον τὰ νεκρὰ σώματα καὶ ἀπεστερημένα τῆς ζωῆς, φόνος τε τῶν ζώων καὶ κατανάλωσις τῶν σωμάτων μεταβολὴ τε παντοῖα καὶ φθορά, καὶ ὅλως ἡ πρόπτωσις [τοῖς] τῆς ὕλης προϊσταμένοις θεοῖς προσήκει· οὐκ αὐτοῖς δι' ἑαυτοὺς, ἀλλὰ διὰ τὴν ὕλην ἣς ἐπάρχουσιν [...]. Διόπερ τοῖς μὲν ἀύλοις θεοῖς ὕλην προσφέρειν διὰ θυσιῶν ἔστιν ἀλλότριον, τοῖς δ' ἐνύλοις οἰκειότατον ἅπασιν («Se alguém deseja cultuar tais deuses [os deuses materiais] com ritos teúrgicos, deve oferecer-lhes a veneração que é apropriada à sua natureza e à esfera de autoridade que lhes foi atribuída – ou seja, uma veneração material, visto que eles próprios são materiais [...]. E assim, nos sacrifícios, os corpos mortos e privados de vida, a imolação de animais e o consumo de seus corpos, e toda sorte de mudança e destruição, e em geral os processos de dissolução, são adequados àqueles deuses que presidem sobre a matéria – não a eles em si mesmos, mas por causa da matéria sobre a qual imperam [...]. Por essa razão, oferecer matéria em sacrifícios a divindades imateriais é-lhes estranho; mas é o mais apropriado de tudo para os deuses materiais»).

O argumento Jámblico é, portanto, uma reabilitação filosófica do rito de sangue: longe de ser sinal de degradação, a imolação animal é o ponto de entrada *necessário* da *anagagé* (ἀναγωγή), «ascensão»/«elevação da alma») teúrgica. Como observa Todd C. Krulak, em análise desta divergência, Jámblico «constrói um argumento segundo o qual os sacrifícios materiais são necessários ao lidar com entidades tais como *daimones* ou os deuses materiais que governam diretamente a matéria»: o rito somente eleva porque, antes, vincula (Todd C. Krulak, *ΘΥΣΙΑ and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth and Fifth-Century Platonism*, em *CLASSICAL QUARTERLY* 64.1 [2014]: pp. 357). Gregory Shaw sintetiza o princípio no registro mais conciso possível: «Todas as almas iniciavam as disciplinas teúrgicas com sacrifícios a esses deuses, a fim de estabelecer uma base para formas de culto mais abrangentes, e os próprios deuses materiais presidiam sobre essas estabelecidas»; *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus*, University Park: Penn State University Press, 1995, pp. 148, citado em Krulak, *ΘΥΣΙΑ and Theurgy*, pp. 357 n. 17.

Desenvolvemos esta economia do rito material (a lógica pela qual a imolação de sangue não degrada mas fundamenta a ascese) em Fernando Liguori, *HIERATIKÉ PAIDEÍA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026) e em *DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA* (no prelo), no âmbito da análise do *daimōn* pessoal como destinatário real de honra, oferenda e sacrifício dentro da prática teúrgica. Metodologicamente, o presente estudo trata Porfírio e Jámblico como intérpretes rivais de uma mesma mecânica ritual (sangue → potência infera/material), e não como a sua medida normativa. A reabilitação jámblica do sacrifício material fornece o enquadramento filosófico positivo para a leitura aqui proposta do rito necromântico: a transusão de vida pelo sangue não é, *per se*, corrupção nem elevação, é o funcionamento próprio da matéria animada em contato com as potências supra-humanas que lhe presidem.

²⁸ Jámblico, *De Mysteriis* II:11: οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς («pois não é o pensamento [ἔννοια] que une os teurgos aos deuses»; trad. E. C. Clarke, J. M. Dillon & J. P. Hershbell, *IAMBlichus: DE MYSTERIIS*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003). A sentença responde à tese porfiriana segundo a qual a ascensão da alma ao divino se operaria pela via intelectual, a νόησις como veículo suficiente da *anagōgē*. A refutação de Jámblico ancora-se numa ruptura ontológica de base: a doutrina da descida total da alma humana. Diferente de Plotino, que preservava na alma uma porção não descida (*to ou katabebēkos*, cf. *Enn.* IV.8.8), em contato permanente com o *Noûs*, Jámblico nega essa reserva noética. Shaw fixa a oposição: «o que distinguia o platonismo teúrgico de Jámblico do platonismo da *alma exaltada* de Plotino eram as

O que torna o sacrifício eficaz, para Jâmblico, não é a barganha, mas o *símbolo*. Os deuses se-mearam no cosmos σύμβολα e συνθήματα (*sýmbola, sunthémata*, «sinais, senhas»), matérias, animais, gestos que guardam uma afinidade oculta com as potências divinas. O sacrifício ativa esses sinais materiais, e por eles a potência é convocada. Não é o homem que, ofertando, *obriga* o deus; é o símbolo material que, ativado pelo rito, *atrai* a potência a que corresponde. O sacrifício não compra: *conecta*, liga, pela matéria consagrada, o operador à potência supra-humana.²⁹

respectivas interpretações de como a alma alcançava sua identidade celeste. Diferente de Plotino, Jâmblico sustentava a necessidade de mediação e uma distinção triádica das almas»; Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 67). Porque a alma desce inteiramente, perdendo, no ato mesmo da corporificação, a continuidade direta com a esfera divina, a νόησις filosófica não constitui acesso suficiente ao divino, nem sequer para a alma perfeita. *De Mysteiriis* III:20: ἀλλὰ καὶ ἡ τελεία ὡς πρὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐστὶν ἀτελής. ἄλλη ἄρα ἡ θεουργὸς ἐστὶν ἐνέργεια, καὶ παρὰ μόνων θεῶν ἢ τῶν θείων ἔργων ἐνδίδοται κατόρθωσις, ἐπεὶ οὐδ' ἔχρησεν ὅλως τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν χρῆσθαι, ἀλλὰ τούτῳ γε τῷ λόγῳ ἄνευ τῆς θρησκείας παρ' ἐαυτῶν ἂν ἡμῖν ὑπῆρξε τὰ θεῖα ἀγαθὰ («mas também a alma perfeita é imperfeita em relação à atividade divina. É diferente, portanto, a atividade teúrgica, e é dos deuses somente que provém o cumprimento bem-sucedido das obras divinas; do contrário, não seria de modo algum necessário prestar culto aos deuses, mas, segundo esse raciocínio, os bens divinos existiriam para nós a partir de nós mesmos, sem a prática do rito»; trad. Clarke, Dillon & Hershbell, ed. cit., *ad loc.*).

Por isso a metafísica jambliqueana não se basta a si mesma: «as soluções metafísicas de Jâmblico para os problemas da matéria e da corporificação da alma formam o fundo indispensável de sua teoria da teurgia. Sem a realização ritual, porém, elas permaneceriam, por sua própria definição, fantasias discursivas desligadas do divino»; Shaw, ed. cit., pp. 130). Krulak formula a questão que estrutura toda a resposta jambliqueana: «por que funcionava e, mais precisamente, por que os deuses respondiam às oferendas?»; Todd C. Krulak, *ΘΥΣΙΑ and Theurgy*, ed. cit., pp. 357).

A resposta funda-se no princípio de afinidade cósmica (*sungeneia / oikeiōsis*): a matéria sacrificial corresponde, por natureza, às divindades que presidem sobre a própria esfera material. *De Mysteiriis* V:14: Εἰ δὴ τις τοὺς τοιοῦτους βούλοιτο θεραπεύειν θεουργικῶς, ἢ πεφύκασι καὶ ἢ τὴν ἀρχὴν εἰλήχασιν ταύτῃ προσεκτέον αὐτοῖς τὴν θεραπείαν, ἐνύλοις οὖσιν αὐτοῖς ἐνυλον οὔσαν. [...] καὶ ἐπὶ τῶν θυσιῶν τοίνυν τὰ νεκρὰ σώματα καὶ ἀπεστερημένα τῆς ζωῆς, φόνος τε τῶν ζώων καὶ κατανάλωσις τῶν σωμάτων μεταβολὴ τε παντοία καὶ φθορά, καὶ ὅλως ἡ πρόπτωσις τοῖς τῆς ὕλης προϊσταμένοις θεοῖς προσήκει· οὐκ αὐτοῖς δι' ἑαυτοῦς, ἀλλὰ διὰ τὴν ὕλην ἣς ἐπάρχουσιν. [...] Διόπερ τοῖς μὲν ἀύλοις θεοῖς ὕλην προσφέρειν διὰ θυσιῶν ἐστὶν ἀλλότριον, τοῖς δ' ἐνύλοις οἰκειότατον ἅπασιν («Se alguém deseja prestar culto teúrgico a tais deuses [os deuses materiais], deve tributar-lhes o culto conforme a natureza deles e conforme a esfera de autoridade que lhes coube, ou seja, um culto material, visto serem eles mesmos materiais; [...] e assim, nos sacrifícios, corpos mortos e privados de vida, a matança dos animais e o consumo de seus corpos, toda sorte de mudança e destruição, e em geral a dissolução, convêm aos deuses que presidem sobre a matéria – não a eles em si mesmos, mas em razão da matéria sobre a qual imperam. [...] Por isso, oferecer matéria em sacrifício aos deuses imateriais lhes é estranho, mas aos materiais é, de todos, o mais próprio»; trad. Clarke, Dillon & Hershbell, ed. cit., *ad loc.*).

A função catártica do sacrifício somático decorre do mesmo princípio de conaturalidade: corpo trata corpo. *De Mysteiriis* V:16: Τότε δὴ οὖν οὐ δῆπου νοερώς καὶ ἀσωμάτως τὸ σῶμα μεταχειρίζομεθα· οὐ γὰρ πέφυκε τῶν τοιούτων τρόπων τὸ σῶμα μετέχειν· τῶν δὲ συγγενῶν ἑαυτῷ μεταλαγχάνον, σώμασι σῶμα θεραπεύεται τε καὶ ἀποκαθαίρεται. Ἔσται δὴ οὖν καὶ ὁ τῶν θυσιῶν θεσμός ἐπὶ τῆς τοιαύτης χρείας ἐξ ἀνάγκης σωματοειδής, τὰ μὲν ἀποκόπτων τῶν ἐν ἡμῖν περιττευόντων, τὰ δὲ ἀναπληρῶν ὅσα ἡμῖν ἐλλείπει, τὰ δὲ εἰς συμμετρίαν ἄγων καὶ τάξιν ὅσα πλημμελῶς ἐπιτετάρακται («Então, decerto, não tratamos o corpo de modo intelectual e incorpóreo, pois não é da natureza do corpo participar de tais modos; antes, é participando daquilo que lhe é congênere, isto é, por corpos, que um corpo é tratado e purificado. A lei dos sacrifícios, para tal uso, será, pois, necessariamente de forma corpórea, ora cortando o que em nós é supérfluo, ora suprimindo o que nos falta, ora conduzindo à simetria e à ordem aquilo que em nós se acha desordenadamente perturbado»; trad. Clarke, Dillon & Hershbell, ed. cit., *ad loc.*).

O sangue e o fogo funcionam, nesse quadro, como *medium* anamnésico: «o drama do sacrifício de sangue era um rito mnemônico para relembrar à alma sua origem ígnea»; Shaw, ed. cit., pp. 150). E a eficácia última do rito repousa em que os *sunthēmata* materiais operam aquém de todo ato conceitual: «a teurgia garantia que a *anagōgē* da alma não pudesse ser *racionalizada*; os *sunthēmata* que liberavam a vontade do Demiurgo e efetuavam a ascensão da alma funcionavam num nível que precedia toda conceitualização»; Shaw, ed. cit., pp. 161). A Quimbanda partilha dessa lógica estrutural: a matéria sacrificial (sangue, cachaça, fogo, velas, charutos, pomba etc.) não media a relação com os Exus e Pombagiras por via representacional ou simbólico-cognitiva, mas pela *sungeneia* que lhe é própria enquanto *sunthēma* da ordem encósmica em que essas potências se inscrevem. Cf. Fernando Liguori, *HIERATIKÉ PAIDÉIA*, ed. cit.; *DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA* (no prelo).

²⁹ O que efetua a eficácia sacrificial não é uma lógica de troca, o *do ut des* pelo qual o ofertante compraria o favor divino, mas a operação dos σύμβολα/συνθήματα (*sýmbola/sunthémata*, «sinais, senhas» divinos depositados na matéria desde a eternidade). Jâmblico rejeita explicitamente que os ritos atuem sobre deuses passíveis, movidos como que por atração ou barganha; a razão dos atos hieráticos é de outra ordem. *De Mysteiriis* I:11: Τῶν γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκάστοτε ἐπιτελουμένων τὰ μὲν ἀπόρρητόν τινα καὶ κρείττονα λόγου τὴν αἰτίαν ἔχει· τὰ δ' ὡς σύμβολα καθιέρωνται ἐξ αἰδίου τοῖς κρείττοσι· τὰ δ' εἰκόνα τινὰ ἄλλην ἀποσώζει, καθάπερ δὴ καὶ ἡ γενεσιουργὸς φύσις τῶν ἀφανῶν λόγων ἐμφανεῖς τινὰς μορφὰς ἀπετυπώσατο («pois, dentre os atos realizados a cada vez nos ritos sagrados, uns têm uma causa secreta e superior a toda explicação racional; outros estão consagrados desde a eternidade, como *símbolos* [σύμβολα], aos seres superiores; outros preservam alguma outra imagem, assim como também a natureza, em seu papel gerador, imprimiu formas visíveis a partir de razões [λόγοι] invisíveis»; trad. E. C. Clarke, J. M. Dillon & J. P. Hershbell, op. cit., *ad loc.*). A oferenda material é, nesses termos, um σύνθημα, uma senha ontológica que reata o ofertante à potência supra-humana que lhe corresponde na hierarquia cósmica, e não um bem trocado: τὴν μὲν τῶν φανερῶν στάσιν τῆς γονίμου δυνάμεως σύνθημά τι εἶναι φάμεν («dizemos que a ereção dos falos é um certo *sinal* [σύνθημα] da potência geradora»; *De Myst.* I:11, ed. cit., *ad loc.*).

Dessa doutrina decorre uma reabilitação da matéria que interessa diretamente à Quimbanda. Para Jámblico, contra Porfírio, a matéria não é obstáculo ao sagrado, mas o seu veículo. O corpo do animal, o sangue vertido, a substância consagrada não afastam o divino: convocam-no. A deificação e a operação ritual fazem-se *com* a matéria, não contra ela. É a mais antiga e rigorosa defesa filosófica do que o terreiro pratica: que a potência supra-humana se opera por meios materiais (sangue, assentamento, ferramenta, oferenda), e que a mão que sacrifica não se rebaixa, mas exerce a única via pela qual uma alma encarnada toca o que a excede.³⁰

A teurgia esclarece, também, porque o sacrifício necromântico exige *presença*, e não mera intenção. O culto, adverte a tradição hierática, pressupõe a presença real da potência supra-humana a que se dirige, não se sacrifica a uma metáfora interior, mas a um ser que se faz presente pelo rito. Em Apuleio e em Jámblico, o *daímōn* recebe honras, oferendas e sacrifícios porque *está ali*, convocado pelos seus sinais e senhas. O sangue vertido para o morto supõe, do mesmo modo, que o morto se torna presente e o recebe, o que separa a necromancia de toda psicologização: o sacrifício alimenta um outro real, não um símbolo da mente.³¹

O fundamento ontológico dessa correspondência é a doutrina, exposta em *De Mysteriis* V:23, de que a própria matéria procede do Demiurgo e é, por isso, apta a receber o divino: πάρεστιν άύλως τοῖς ένύλοις τὰ άύλα. Μη δή τις θαυμαζέτω εάν καὶ ύλην τινά καθαρὰν καὶ θεῖαν εἶναι λέγωμεν· άπό γάρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν όλων καὶ αὕτη γενομένη, τὴν τελειότητα έαυτῆς έπιτηδείαν κέκτηται πρὸς θεῶν ύποδοχήν. [...] έπει γάρ έδει καὶ τὰ έν γῇ μηδαμῶς εἶναι άμοιρα τῆς θεῖας κοινωνίας, έδέξατό τινα άπ' αὐτῆς θεῖαν μοῖραν καὶ ἡ γῆ, ικανήν οὔσαν χωρῆσαι τοὺς θεοὺς («os seres imateriais estão presentes imaterialmente aos materiais. Que ninguém se admire se dizemos que há também uma matéria pura e divina; pois, tendo ela também vindo a ser a partir do pai e demiurgo de todas as coisas, adquire uma perfeição própria, apta à recepção dos deuses. [...] pois, uma vez que convinha que nem sequer as coisas terrestres estivessem de todo privadas da comunhão divina, também a terra recebeu dela certa porção divina, suficiente para poder conter os deuses»; trad. Clarke, Dillon & Hershbell, ed. cit., *ad loc.*). É essa participação real da matéria no divino que institui a afinidade (*συμπάθεια*, *sympátheia*) entre a matéria sacrificial e a potência a que se destina; e é a *συμπάθεια*, não a permuta, o princípio que torna o rito eficaz. Sobre a economia do cosmos como teurgia, na qual cada oferenda ativa o *σύνθημα* que a religa à sua causa própria, cf. Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus*, ed. cit. *Ad loc.* O deslocamento é decisivo: a matéria sacrificial não *paga* a divindade (*do ut des*), mas a *convoca* pela conexão simbólica que a *συμπάθεια* cósmica torna operante; o sangue, a cachaça, a *pemba*, o charuto, o fogo e a vela da Quimbanda funcionam, nessa mesma chave, como σύμβολα/συνθήματα da ordem encósmica dos Exus e Pombagiras, e não como moeda de barganha. Cf. Fernando Liguori, *HIERATIKÉ PAIDEÍA*, ed. cit.; *DAEMONIUM: A ARTE HIERÁTICA* (no prelo).

³⁰ O pressuposto que sustenta toda a economia sacrificial jambliqueana é a reabilitação da matéria como *veículo*, e não obstáculo do divino, em ruptura com a depreciação da ύλη (*hýlē*, «matéria») como mal. Fundado no *Timeu* (41d), Jámblico sustenta que a alma, constituída pelas mesmas razões (λόγοι) que a Alma do Mundo, participa necessariamente do todo; logo, nada há de essencialmente perverso na matéria ou na experiência corporificada. Shaw: «não havia nada de essencialmente perverso nas coisas materiais ou na experiência corporificada» (Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL*, pp. 47, ed. cit. *Ad loc.*). Mais que inócua, a matéria torna-se remédio: «mesmo os aspectos mais densos da matéria eram, portanto, remédios potenciais para uma alma adoecida por seu corpo» (pp. 47). O princípio ontológico dessa terapêutica hierática é o que já se citou em *De Mysteriis* V:23 (έδέξατό τινα άπ' αὐτῆς θεῖαν μοῖραν καὶ ἡ γῆ, ικανήν οὔσαν χωρῆσαι τοὺς θεοὺς; «também a terra recebeu certa porção divina, suficiente para poder conter os deuses»): porque a matéria procede do Demiurgo, ela é apta a recebê-lo. Daí a tese, capital para a homologia com a Quimbanda, de que o rito material não é inferior ao imaterial. No artigo dedicado ao altar do sacrifício, Shaw formula-a com precisão: «a teurgia material não deve ser definida como pior que a imaterial. Diminuir o valor dos ritos materiais negaria o valor da própria atividade divina que se materializa como o cosmo»; Gregory Shaw, *The Sphere and the Altar of Sacrifice*, em J. Finamore & R. Berchman (eds.), *HISTORY OF PLATONISM: PLATO REDIVIVUS*, New Orleans: University Press of the South, 2005, pp. 147-162). E, contra toda leitura que oponha matéria e espírito como ordens separadas: «os deuses imateriais nunca estão separados da matéria, mas já lhe estão presentes imaterialmente [...]. É por isso que os *sunthémata* materiais têm o poder de comunicar a vontade divina e despertar os teurgos para os *logoi* eternos. Para os teurgos, os deuses aparecem materialmente como pedras, plantas, animais e outras formas de vida gerada»; Shaw, art. cit., pp. 147-162). A eficácia, note-se, não reside nas qualidades físicas da matéria, mas na vontade demiúrgica (βούλησις, *boulēsis*) que o σύνθημα veicula: «os *sunthémata* empregados nos ritos teúrgicos eram eficazes não por suas propriedades materiais, mas porque comunicavam a vontade única [μία βούλησις] do Demiurgo»; Shaw, art. cit., pp. 147-162). É exatamente essa a lógica da «religião material» da Quimbanda: a potência operada por meios materiais (o assentamento, o sangue, a *pemba*, a bebida, o fogo) não porque a matéria seja a coisa em si, mas porque, sendo *sunthéma* da ordem encósmica, veicula a vontade das potências que a governam. O desenvolvimento dessa homologia, o poder operado por meios materiais como traço estrutural comum à teurgia antiga e à Quimbanda, encontra-se em Fernando Liguori, *MÁGOS*, ed. cit.

³¹ Toda a teologia sacrificial aqui exposta repousa sobre um pressuposto que a tradição filosófica antiga jamais abandona: o culto pressupõe presença real. Nenhuma escola antiga prescreve culto a metáforas internas ou a projeções psíquicas; sacrifica-se, invoca-se e honra-se porque há, do outro lado do rito, uma potência supra-humana que realmente recebe a oferenda e realmente responde. Apuleio de Madaura (124-170 d.E.C.), no *De deo Socratis*, fixa a ontologia intermediária dos *daemones* precisamente pela sua capacidade de serem movidos pelo culto, o que só faz sentido se forem presenças reais, e não figuras da alma do ofertante. *De deo Socratis* XIII (147-148): *Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta uel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis inuitentur et precibus leniantur et contu-*

Fixada a teoria (o sacrifício opera por meios materiais que convocam uma presença supra-humana real), o argumento pode voltar-se ao seu polo africano e brasileiro. Pois é exatamente essa a teologia do sacrifício que o *ẹbọ yorùbá* e a matança da Quimbanda pressupõem, sem a ter recebido de Jâmblico: o sangue como meio material, a potência como presença convocada, o operador como quem articula os dois. A teurgia é a teoria antiga; o terreiro, a práxis viva, e a próxima seção mostra o primeiro elo dessa práxis, o sacrifício africano.

VI. O SACRIFÍCIO AFRICANO: ẸBỌ, ẸJẸ E A RESTITUIÇÃO DO ÀṢẸ

Na cultura *yorùbá*, o sacrifício tem nome e tipologia: é o *ẹbọ*, e a sua modalidade com sangue, o *ẹbọ ẹjẹ*, ocupa o centro da relação com as potências supra-humanas. J. Ọmọsádé Awolalu descreve um repertório preciso de sacrifícios (de comunhão, votivo, propiciatório, preventivo, substitutivo, fundacional), e em muitos deles o sangue da vítima imolada é o elemento operatório, vertido sobre o assentamento ou o objeto consagrado. O sacrifício não é gesto acessório do culto africano: é o seu ato central, como o era do grego.³²

meliis exasperentur et honoribus mulceantur [...] Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna («pois, do mesmo modo que nós, eles estão sujeitos a todos os apaziguamentos ou agitações da alma; assim, pela ira são agitados e pela misericórdia abrandados; pelas oferendas são aliciados; pelas preces, abrandados; pelos ultrajes, irritados; pelas homenagens, suavizados [...]. De fato, para abranger em uma definição, os *daemones* são: de espécie, animais; de natureza, racionais; de alma, passivos; de corpo, aéreos; de vida, eternos»; trad. Luiz Karol, *De deo Socratis: a demonologia no contexto do Império Greco-Romano*, tese de doutorado, Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, *ad loc.*).

Decisivo para o argumento necromântico deste artigo é que o próprio morto integra essa ordem de presenças reais: a alma humana, ao deixar o corpo, torna-se um *daemon*. *De deo Socratis* XV (152–154): *Est et secundo significatu species daemonum animus humanus emeritis stipendiis uitae corpore suo abiurans. Hunc uetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex hisce ergo Lemuribus qui posteriorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui uero ob aduersa uitae merita nullis [bonis] sedibus incerta uagatione ceu quodam exilio punitur [...] id genus plerique Laruas perhibent. Cum uero incertum est, quae cuique eorum sortitio euenerit, utrum Lar sit an Larua, nomine Manem deum nuncupant* («existe também, num outro sentido, uma espécie de *daemon*: a alma humana que, depois de concluir os deveres da vida, renuncia a seu corpo. Na antiga língua latina encontro esse *daimon* denominado *lémure*. Logo, entre esses *lêmares*, aquele que, escolhido para o cuidado dos seus descendentes, como poder benévolo e tranquilo, ocupa a casa, chama-se *Lar familiar*; aquele, porém, que por seus malfeitos em vida, sem boa pousada, com vagar incerto, como que num exílio, é punido [...] a essa espécie quase todos chamam de *larvas*. E quando há incerteza sobre que sorte coube a cada um deles – se é *Lar* ou *larva* –, dão-lhe o nome de deus *Manes*»; trad. Karol, ed. cit., *ad loc.*).

O morto, portanto, não é lembrança nem símbolo interior: é *numen*, presença que ocupa a casa, recebe o rito e age sobre os vivos. A mesma recusa da psicologização estrutura o *De Mysteriis*: a união teúrgica não se opera pelo pensamento (II:11, cit. supra), nem pela virtude da alma (III:20, cit. supra); ela pressupõe a presença real das potências supra-humanas (V:23, cit. supra), verdadeiramente presentes à matéria do culto. Jâmblico e Apuleio convergem, assim, num mesmo eixo: o *daímōn* e o morto são presenças ontológicas reais, não construtos mentais, e é por isso que se lhes presta culto material. Na Quimbanda, do mesmo modo, o Exu, a Pombagira e o *égún* não são projeções do operador: são presenças reais que recebem o assentamento, o sangue e a oferenda, e que por eles operam.

³² A economia sacrificial *yorùbá* oferece o termo comparativo mais robusto para a teologia do sacrifício aqui exposta, não por descendência genealógica, mas por homologia estrutural controlada. J. Ọmọsádé Awolalu, na obra de referência sobre o tema, ordena o *ẹbọ* («sacrifício, oferenda») em duas grandes categorias, as que são banquetes de comunhão e as que visam afastar a calamidade e expiar a ofensa, subdivididas em modalidades funcionais: («essas duas categorias serão subdivididas em: sacrifício de ação de graças, votivo, propiciatório, preventivo, substitutivo e fundacional» [J. Ọmọsádé Awolalu, *YORUBA BELIEFS AND SACRIFICIAL RITES*, London: Longman, 1979, pp. 143]. São elas: o *ẹbọ ọpẹ àtí idàpọ* («sacrifício de ação de graças e comunhão»), no qual «os adoradores e a divindade [...] partilham uma refeição comum» (op. cit., pp. 143); o *ẹbọ ẹjẹ* («sacrifício votivo, de sangue»), oferenda em cumprimento de voto (op. cit., pp. 150-151); o *ẹbọ ẹtùtù* («sacrifício propiciatório»), «um sacrifício que se crê capaz de propiciar a ira dos deuses e espíritos e de purificar os indivíduos e a comunidade» (op. cit., pp. 153); o *ẹbọ àyèpinnu* («sacrifício substitutivo», também dito *ẹbọ iràpadà*, «sacrifício de resgate»), no qual «a vítima morre no lugar [daquele] que deveria ter morrido» (op. cit., pp. 159); e o *ẹbọ ipilẹ* («sacrifício fundacional»), que consagra todo novo empreendimento (casa, viagem, ofício) às potências que presidem ao lugar (op. cit., pp. 159-160). O eixo de toda a tipologia é o sangue da vítima imolada. Awolalu é explícito quanto à função do *ẹjẹ*: «o sangue é tido como constituinte indispensável do sacrifício. A vida da vítima está no sangue; e, em consequência disso, o sangue derramado é sempre dado primeiro à divindade»; op. cit., pp. 177). E adiante: «o sangue [que é vida] do animal e sua cabeça [que é o símbolo da essência do ser] são dados em troca da vida do homem» (op. cit., pp. 178), princípio que reencontra, em registro próprio, a lógica jâmbliqueana do σύνθημα material que veicula a potência supra-humana, sem se reduzir à mera permuta. O sacrifício *yorùbá*, ademais, só alcança seu destino pela mediação de Èṣù-Òdàrà, a divindade mensageira. Akin-Ọtiko nos entrega: «Èṣù-Òdàrà [é] a divindade mediadora, primeiro entre Olódùmarè [Deus] e as demais divindades, e segundo, entre as divindades e os humanos [...] a obra mediadora de Èṣù-Òdàrà só é acessada por meio de sacrifícios» (Akinmayowa Akin-Ọtiko, *The Significance of Sacrifice in Yoruba Religion and the Scope of Sacrifice to Èṣù-Òdàrà, the Mediator Divinity*, 2019, pp. 1). É Èṣù-Òdàrà quem «viaja entre o céu e a terra [...] entregando desejos, temores, preces, oferendas e sacrifícios feitos

O que confere ao sangue africano a sua potência é, como se viu, o *àṣẹ*. Elbein dos Santos analisa a morte e o sacrifício como uma economia de *restituição e redistribuição do àṣẹ*: a vítima imolada, ao verter o sangue, restitui a força vital ao circuito coletivo, alimentando as potências supra-humanas e revitalizando os assentamentos. O sacrifício é, nessa teologia, a operação que *recarrega* o sistema: sem ele, a presença das entidades, dos *òrìṣà* aos *égún*, cessaria. Verter sangue é repor *àṣẹ*, e repor *àṣẹ* é manter os deuses e os ancestrais existentes e operantes.³³

A homologia com o sacrifício grego aos mortos é, aqui, notavelmente exata. Como o *ἐναγισμός*, o *ẹbọ* verte o sangue *sobre* o assentamento e a terra, e não o queima para o alto; como o rito ctônico, alimenta uma potência que *permanece* e responde; como a *Nékyia*, faz do sangue o veículo da vida que reativa. Grécia e cultura *yorùbá* não se conheceram, e no entanto praticam a mesma estrutura: o sangue como meio material da eficácia, o sacrifício como transfusão de vida à potência, o operador como quem executa. É homologia, não descendência, e é ela que autoriza ler o *ẹbọ* e o *σφάγιον* sob uma só categoria.

O componente banto acrescenta a essa teologia a sua geografia dos mortos. Na matriz congo-angolana, o morto que recebe o sacrifício é o ancestral (*mukùlù*; pl. *bakùlù*), instalado do outro lado da linha da *Kalunga*, mas atuante neste mundo; o sangue e a oferenda atravessam essa fronteira, alimentando o ancestral e mantendo o comércio entre os vivos e os mortos. A Quimbanda, de núcleo banto, herda essa concepção: o sacrifício dirige o sangue aos mortos operativos, ao *égún*, ao Exu, do outro lado da *Kalunga*, e é por ele que a fronteira se mantém transitável.³⁴

Estabelecido o elo africano, resta a estação final: a Quimbanda, onde a matriz banto-*yorùbá* do sacrifício se articula ao vocabulário cipriânico do comando e produz um regime sacrificial próprio. Nele, o sangue não é apenas vertido: é *consagrado e dirigido* por um instrumento específico, a faca, distinguindo-se o sangue destinado ao bem do destinado ao ataque. É a esse regime, em que o sacrifício necromântico atinge a sua forma mais articulada, que a última seção se volta.

pelos humanos»; art. cit., pp. 4). A homologia com a Quimbanda impõe-se em três pontos estruturais: a centralidade do sangue (*ẹjẹ*) como veículo da vida ofertada; a articulação do sacrifício numa tipologia funcional (comunhão, voto, propiciação, substituição, fundação) que ecoa a própria distinção grega entre *σφάγια* e *ἐναγισμός*; e, sobretudo, a figura do mediador, *Èṣù-Òdàrà* na cultura *yorùbá*, e Exu na Quimbanda, sem o qual a oferenda não transita entre os planos.

³³ Juana Elbein dos Santos, *OS NAGÔ E A MORTE*, ed. cit.: a morte é «a desintegração dos seres do *àiyé* e sua transformação ulterior; restituição e redistribuição de *àṣẹ*: o *ẹbọ* e os ritos de sacrifício»; e «a presença das entidades sobrenaturais, *òrìṣà* e *égún*, só pode tornar-se possível pela atividade ritual». O sacrifício não «paga» a divindade, mas a *constitui e mantém*, restituindo-lhe o *àṣẹ*, uma teologia da nutrição, e não da troca, homóloga à transfusão necromântica antiga (cf. Seção III).

³⁴ A cosmologia congo-angolana fornece à Quimbanda não um paralelo de forma, mas a sua própria matriz, e é aqui que o marco MÁGOS-MAGEIA registra, ao contrário dos casos grego e *yprùbá*, descendência genealógica documentada, e não mera homologia morfológica: o léxico ritual da Quimbanda (*nganga*, *kalunga*, *mpemba*, *táta*) é quicongo, herança direta da diáspora banto. O eixo dessa cosmologia é a linha *Kalunga*, que separa e comunica dois mundos: *ku nseke* («o mundo físico, dos vivos») e *ku mpémba* («o mundo dos mortos»). Fu-Kiau descreve a passagem: «Após cruzar a linha *kalûnga*, a porta em direção a *ku mpémba*, o mundo mais baixo, os mortos, isto é, o corpo transformado, também amadurece a fim de alcançar a posição de *musoni*» (Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, *AFRICAN COSMOLOGY OF THE BANTU-KONGO: TYING THE SPIRITUAL KNOT*, 2ª ed., Brooklyn: Athelia Henrietta Press, 2001, pp. 33). A *Kalunga* é, a um só tempo, limiar e passagem: na formulação da cosmologia congo que Thompson reproduz, «a água é ao mesmo tempo uma passagem e uma grande barreira [...] Ao nascer e ao pôr do sol, os vivos e os mortos trocam o dia e a noite [...] a morte é apenas uma transição no processo de mudança»; *apud* Robert Farris Thompson, *FLASH OF THE SPIRIT: AFRICAN AND AFRO-AMERICAN ART AND PHILOSOPHY* (New York: Random House, 1983): pp. 133. No cosmograma congo (*dikenga/yowa*), essa estrutura é grafada: «A linha horizontal divide a montanha do mundo dos vivos de sua contraparte espelhada no reino dos mortos [...]. A metade inferior do cosmograma congo era também chamada *kalunga*, referindo-se, literalmente, ao mundo dos mortos como completo [*lunga*] em si mesmo»; Thompson, op. cit., pp. 134). O que circula através da linha não é informação, mas força vital: o morto, ao percorrer *ku mpémba*, regenera potências para um possível retorno ao mundo físico, «uma penetração através do rolo cultural acumulado do tempo passado a fim de regenerar as potencialidades da própria vida, para um possível retorno dessa *ngolo*, energia, a *ku nseke*, ao mundo físico» (Fu-Kiau, op. cit., pp. 34). É precisamente esse comércio de força vital entre os dois mundos que o sacrifício mantém aberto. O sinal ritual desse comércio é a encruzilhada, «a *virada no caminho*, isto é, a encruzilhada, permanece um conceito indelével no mundo congo-atlântico, como o ponto de interseção entre os ancestrais e os vivos» (Thompson, op. cit., pp. 137), e o meio ritual é o sangue vertido sobre a sepultura, cuja persistência na diáspora Thompson documenta: «era costume [...] matar um galo branco e aspergir seu sangue sobre as sepulturas da família»; relato de 1816, *apud* Thompson, op. cit., pp. 199). O sangue vertido sobre a sepultura alimenta os *bakùlù* e mantém desobstruída a linha *Kalunga*, garantindo que a força vital não se estanque em *ku mpémba*, mas retorne a *ku nseke*. Na Quimbanda, a encruzilhada, a *kalunga*, o assentamento regado a sangue e o ofício do *nganga*, que opera precisamente sobre o limiar entre vivos e mortos, não são análogos distantes desse sistema: são a sua continuação histórica no Novo Mundo. Cf. Fu-Kiau, op. cit.; Thompson, op. cit.; Fernando Liguori, *MÁGOS*, ed. cit.

VII. A FACA E O REGIME SACRIFICIAL DA QUIMBANDA

Há um fato que nenhum livro registrou até hoje e que, no entanto, é a chave de toda a economia sacrificial que esta seção descreve: a Quimbanda é o único culto afro-brasileiro a prestar culto a uma faca. Não se trata de uma metáfora nem de um respeito instrumental pelo utensílio de matança. Na teologia da Quimbanda, a faca é um espírito ancestral da humanidade, uma potência que, ao ser descoberta, alterou o estatuto do homem na cadeia dos seres. Com a lâmina, o homem tornou-se capaz de caçar animais maiores do que ele, de defender-se, de alimentar-se e de cortar o mundo à sua medida; a faca não foi um objeto que o homem passou a usar, mas o agente material que refez a própria condição humana. É a esse acontecimento, a irrupção da lâmina como divisor da história natural da espécie, que a Quimbanda rende culto, erguendo à faca altares e reverenciando-a como a mais alta de suas tecnologias rituais.³⁵

Essa deificação de um instrumento não é uma excentricidade do culto brasileiro, mas a forma mais radical de um princípio que a teoria da religião material reconhece como próprio de toda religião: o sagrado não é primariamente uma proposição da mente, mas uma matéria que se opera. Como formula David Morgan, «a crença não é o mero ato simbólico de representação, mas o símbolo, assim como tudo aquilo que ele evoca e mobiliza».³⁶ A faca deificada da Quimbanda leva esse princípio ao limite: a potência ancestral não é *representada* pela lâmina: ela *é* a lâmina. E, nessa medida, o objeto deixa de ser coisa inerte para tornar-se *agente*. É o que Jane Bennett, contra toda uma metafísica que reserva a ação ao sujeito humano, nomeia *poder-da-coisa*: «um actante é uma fonte de ação que pode ser humana ou não humana; é aquilo que tem eficácia, que pode fazer coisas».³⁷ A intuição da Quimbanda da faca-ancestral tem, aliás, uma genealogia histórico-religiosa profunda, que Eliade documentou na mística arcaica dos instrumentos: «os instrumentos do ferreiro participam igualmente da sacralidade, [...] passam por poder operar por sua própria força mágico-religiosa, sem o auxílio do ferreiro». Mais fundo ainda, na camada lítica dessa mística: «o instrumento de pedra, o machado de mão estavam carregados de uma força misteriosa: golpeavam, feriam, faziam estilhaçar [...] tal como o raio». Quando a Quimbanda diviniza a faca, ela não inventa uma superstição: recupera, num culto vivo, o mais antigo reconhecimento humano de que a lâmina é uma potência que possui agência, e de que «a arte de fazer instrumentos é de essência sobre-humana, ora divina, ora demoníaca».³⁸

³⁵ Registra-se aqui, pela primeira vez em sede acadêmica, a doutrina na Quimbanda da faca como espírito ancestral da humanidade, a lâmina cuja descoberta, ao tornar o homem capaz de caçar, defender-se e alimentar-se, alterou o seu estatuto na cadeia dos seres e por isso é reverenciada, com altar próprio, como a mais alta tecnologia ritual do culto. Toda referência à Quimbanda faz-se aqui no plano documental e etnográfico, tratando os fundamentos do culto como fontes primárias de uma tradição iniciática viva. Sobre o instrumento sacrificial como prótese ritual do operador, cf. Liguori, *Ἀταφοὶ καὶ Βίαιοι*, ed. cit.

³⁶ David Morgan, *The Matter of Belief*, em *RELIGION AND MATERIAL CULTURE: THE MATTER OF BELIEF* (London: Routledge, 2010). A tese da religião material, de que a crença não é primariamente proposição, mas prática encarnada em objetos, imagens e corpos, é o marco em que a deificação na Quimbanda da faca deixa de ser anomalia para tornar-se caso exemplar. Cf. ainda Dick Houtman & Birgit Meyer (eds.), *THINGS: RELIGION AND THE QUESTION OF MATERIALITY* (New York: Fordham University Press, 2012), para o programa geral da «virada material» no estudo das religiões.

³⁷ Jane Bennett, *VIBRANT MATTER: A POLITICAL ECOLOGY OF THINGS* (Durham: Duke University Press, 2010). Sobre o *poder-da-coisa*, «a vitalidade da matéria e os poderes vivazes das formações materiais» (ed. cit.). O conceito de actante é tomado por Bennett a Bruno Latour. A faca na Quimbanda é, nesse registro, um actante ritual, matéria que faz.

³⁸ Mircea Eliade, *FORGERONS ET ALCHEMISTES* (Paris: Flammarion, 1977): pp. 83 e 90-94. Os três verbatim citados no corpo (a sacralidade dos instrumentos do ferreiro; a força misteriosa do instrumento lítico, homóloga do raio; e a essência «sobre-humana, ora divina, ora demoníaca» da arte de fazer instrumentos) fornecem a genealogia histórico-religiosa da faca-ancestral na Quimbanda, mostrando que a divinização da lâmina não é superstição tardia, mas a recuperação, num culto vivo, do mais arcaico reconhecimento da tecnologia como potência sagrada. Essa genealogia culmina na doutrina eliadiana dos «maîtres du feu» («mestres do fogo»): o ferreiro, o oleiro e o alquimista – e, antes deles, o próprio especialista do sagrado – definem-se por dominarem o fogo enquanto agente de transformação da matéria. «É pelo fogo que ele opera a passagem da matéria de um estado a outro» (ed. cit., pp. 90); o fogo é um «agente de transmutação» (*ibid.*), e quem o domina experimenta «a embriaguez de um demiurgo» (*ibid.*). O núcleo da doutrina é a pretensão de acelerar e intervir nos processos da vida cósmica: «o grande segredo consistia em aprender como *fazer mais depressa* que a Natureza» (ed. cit., pp. 91), de modo que o operador «substituiu-se pouco a pouco ao tempo, o seu trabalho substituiu a obra lenta da natureza, a maturação natural» (ed. cit., pp. 83). O fogo é, assim, «a manifestação de uma força mágico-religiosa capaz de modificar o mundo, que [...] não pertencia a este mundo» (ed. cit., pp. 91), razão pela qual «as culturas mais arcaicas imaginam o especialista do sagrado – o xamã, o homem-medicina, o mago – como um *mestre do fogo*» (ed. cit., pp. 92). A pertinência para a Quimbanda é dupla. Primeiro, há homologia direta com o fogo teúrgico já discutido *supra*: o fogo que, em Jâmblico, «consome, destrói e assimila a matéria a si mesmo, mas não é assimilado à matéria» (*De Mysteriis* V:16, cit. *supra*) é o mesmo fogo demiúrgico de Eliade, que transmuta a matéria e a eleva para além da sua condição natural: em ambos, o agente ígneo é o operador da

Essa reverência traduz-se numa hierarquia iniciática de facas, que é também a espinha dorsal da carreira sacerdotal. Ao ser iniciado, o *kimbanda* recebe a *faca de obrigação*, com a qual passará a cumprir as obrigações sacrificiais para com o seu Exu; ao tornar-se *nganga* (sacerdote), recebe a *faca de serviço*, com a qual prestará serviços a terceiros em nome da Quimbanda; ao tornar-se *táta-nganga* (mestre), recebe a *faca de égún*. Esta é o instrumento ritual supremo do culto, e é a sua posse que faz do adepto um Mestre de Quimbanda, pois a convocação dos mortos sem descanso, dos mortos operativos, e o trato com o *égún capataz* são matéria reservada aos Mestres. Ao lado dessas três facas de ofício há um repertório de facas especiais: a *faca preta*, confeccionada e consagrada exclusivamente para ataques rituais, que deve ser «carregada» antes de cada uso; a *faca de fundamento* e a *faca de abertura*, que acompanham o fundamento do cruzeiro das almas; e a *faca do oriente*, que serve unicamente aos espíritos do «Reino do Oriente». A taxonomia não é um inventário de utensílios: é uma teologia graduada da lâmina, em que cada faca dedica um regime de sangue a uma finalidade, a uma hoste e a um mundo.³⁹

É nesse quadro que o sacrifício de sangue da Quimbanda encontra o seu instrumento próprio e a sua doutrina própria: a faca, que confere ao sangue extraído uma direção e uma pureza, i.e. dar maior pureza ao sangue que será extraído nos sacrifícios, mantendo-a direcionada ao fundamento. O sangue, aqui, não é vertido difusamente: é consagrado, purificado e dirigido pela faca a uma finalidade, a uma potência. A faca deificada não é, portanto, um ornamento devocional à margem do rito: é o operador material que dá forma ao ato sacrificial.

Essa consagração do instrumento reencena, com precisão, a lógica antiga do σφάγιον. Se, na Grécia, o que definia o rito ctônico era o modo da degola (a cabeça voltada ao solo, o sangue vertido à terra), na Quimbanda é a faca consagrada que define o destino do sangue: para fazer o bem ou para o ataque. Em ambos, o gesto de corte é o ato regulador: não basta matar, é preciso matar de um certo modo, com o instrumento certo, na direção certa. A faca é a forma na Quimbanda do σφάζειν necromântico, o corte que produz e dirige a substância vital.

O destinatário do sacrifício, na Quimbanda, é o morto operativo, o *égún capataz*, e o seu comando, o Exu tutelar. A matança dirige o sangue ao *égún* assentado, que dele se nutre e por ele responde; e o Capataz, o *égún*-chefe do terreiro, distribui a força obtida entre a hoste dos mortos ao seu comando. Reaparece, transposta, a economia da *Nékyia*: o sangue vertido reanima e aciona o morto, que, nutrido, serve. Mas aqui a economia é institucional: há um instrumento consagrado, um destinatário assentado, um chefe que distribui, o que faz do sacrifício na Quimbanda a forma mais organizada do regime necromântico antigo.⁴⁰

O regime sacrificial da Quimbanda demonstra, na prática, a tese teórica deste estudo: a de que a eficácia não está no elemento, mas na articulação. E aqui a deificação da faca, longe de contradizer a tese, é a sua prova mais fina. Pois se a lâmina é, de fato, um agente material dotado de força própria, essa força só se atualiza quando o operador a articula ao sangue, à sequência da matança e à finalidade: o sangue (meio material), a faca (instrumento consagrado e ele próprio potência com agência), a sequência da matança (fase regulada) e o destinatário (o *égún*, a finalidade). A agência do objeto e a articulação do operador não se opõem: conjugam-se. É o regime de eficácia em ato, o sacrifício não é potente por uma virtude oculta da vítima nem, isoladamente, por uma virtude oculta da faca, mas pela mão que articula, dirige e destina o conjunto todo: a mão do *táta-nganga*.⁴¹

passagem entre os planos. Segundo, e decisivamente, o *táta-nganga* da Quimbanda é, nesses termos, um «mestre do fogo»: pela lâmina consagrada e pelo ato sacrificial, ele opera a transmutação da vítima em força vital dirigida ao *égún*, «fazendo mais depressa que a Natureza» aquilo que a morte comum faria lento e sem destino, precipitando o «tempo geológico» da decomposição no «tempo vital» da nutrição do morto operativo. A faca-ancestral e o domínio ígneo do sacerdote são, pois, as duas faces de uma só teologia da técnica sagrada, que a Quimbanda herda e leva ao seu grau mais organizado. Cf. Eliade, ed. cit., *ad loc.*; e Fernando Liguori, *MAGEIA: REGIME DE EFICÁCIA*, ed. cit.

³⁹ A progressão das facas é isomórfica à progressão sacerdotal: cada grau de autoridade ritual corresponde a um regime de sangue e a uma classe de destinatário, culminando na faca de *égún*, cuja posse define o Mestre.

⁴⁰ Sobre o «Capataz» como o *égún*-chefe que recebe e distribui a força entre os mortos operativos, e o assentamento como técnica de comando, cf. Liguori, *Ἀταφοὶ καὶ Βίαιοι*, ed. cit. Sobre a economia da *Nékyia* (o sangue que reanima e aciona o morto), cf. Hom. *Od.* 11, *cit. supra*.

⁴¹ Sobre a eficácia como articulação regulada (operador, meios materiais, sequência fásica, finalidade), e não propriedade de um elemento isolado, cf. Fernando Liguori, *MAGEIA: REGIME DE EFICÁCIA*. O ponto novo desta seção é que a deificação da faca não contradiz o regime de eficácia: a agência do objeto (a *coisa-de-poder* de Bennett, ed. cit., *cit. supra*; a força própria do instrumento em Eliade, ed. cit., *cit. supra*) e a articulação do operador conjugam-se, pois a força da lâmina só se atualiza dirigida na articulação sacrificial. O regime da Quimbanda (sangue + faca consagrada + sequência da matança + destinatário

Cumpro, no fecho, reafirmar a distinção teológica que percorre todo o estudo, porque nela se joga a dignidade da Quimbanda. O sacrifício de sangue não é, como quis a demonologia, um suborno a demônios sedentos; é, na sua racionalidade própria, uma transfusão de vida a uma potência dos mortos, a mesma economia do fosso de Ulisses, do ἐναιγισμός heroico e do *ebô* africano. Compreendê-lo assim é restituir à feitiçaria brasileira o seu estatuto de arte hierática, com uma teologia do sangue tão antiga e tão rigorosa quanto a dos gregos, e não a caricatura que dela fizeram os seus adversários.⁴²

Encerra-se, assim, o arco de Σφάγια καὶ Ἐναιγισμός. Do σφάγιον de Ulisses no βόθρος à faca na Quimbanda, uma só estrutura atravessa três milênios: o sangue vertido por mão sacerdotal como motor do trato com os mortos. Mas a Quimbanda acrescenta a esse arco um traço que lhe é próprio e que nenhum culto irmão possui: a deificação do instrumento do corte, a lâmina erguida a espírito ancestral. As duas ordens do sacrifício, a teologia do sangue-vida, a doutrina teúrgica da matéria, o *ebô* africano e a mística arcaica do metal convergem no regime sacrificial da Quimbanda, onde a faca, ela mesma potência, consagra e dirige a substância vital ao *égún*. A necromancia, no fim, é isto: um ofício de sangue, em que o operador, degolando com a lâmina consagrada, dá vida ao morto para que o morto trabalhe. É o homem que, pelo sacrifício, faz do morto um vivo, e é para formar essa mão que existe a *Cova de Cipriano Feiticeiro*.⁴³

assentado) é a realização exemplar do conceito. Sobre a prática votiva das oferendas e o sacrifício animal na tradição, cf. *Wanga: O Segredo do Diabo* (São Paulo: Clube de Autores, 2024).

⁴² A Quimbanda é aqui tratada como um sistema ritual dotado de uma teologia do sacrifício comparável, em estrutura e rigor, à da Antiguidade, e não como superstição a corrigir.

⁴³ A leitura de conjunto (o sacrifício de sangue como motor da necromancia, homólogo do σφάγιον grego ao *ebô* africano e à faca, e regido, em todos, pela articulação do operador) segue o marco de Fernando Liguori, *Mágos: Dos Papiros Mágicos Gregos à Quimbanda e Mageia: Regimes de Eficácia*, ed. cit. A síntese converge na faca, o instrumento deificado do corte, e no culto a Exu como a arte, hierática e sangrenta, de fazer do morto um operário: do σφάγιον do fosso à matança do terceiro.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Antigas e Edições

- Agostinho de Hipona. *De ciuitate Dei*. Ed. Bernhard Dombart e Alfons Kalb. Corpus Christianorum Series Latina 47. Turnhout: Brepols, 1955.
- Apuleio de Madaura. *De deo Socratis*. Trad. Luiz Karol, «De deo Socratis: a demonologia no contexto do Império Greco-Romano». Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- Homero. *Odisseia*, Canto XI (Nékyia). Texto grego e tradução conforme Erike Couto Lourenço, «O Sangue e a Capacidade de Diálogo das Almas do Hades na Nékyia de Ulisses (*Od.*, Canto XI)». Belo Horizonte: UFMG, 2015.
- Jâmblico. *De mysteriis*. Ed. e trad. Emma C. Clarke, John M. Dillon e Jackson P. Hershbell, *Iamblichus: On the Mysteries*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. Ed. Karl Preisendanz. 2 vols. Leipzig-Berlin: Teubner, 1928–1931. Trad. Hans Dieter Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Porfírio de Tiro. *De abstinentia ab esu animalium*.

Estudos

- Akin-Otiko, Akinmayowa. «The Significance of Sacrifice in Yoruba Religion and the Scope of Sacrifice to Èsù-Òdàrà, the Mediator Divinity». 2019.
- Awolalu, J. Ọmọsàdé. *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. London: Longman, 1979.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Brandão, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- Bremmer, Jan N. (ed.). *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven: Peeters, 2007.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- . *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Ciraolo, Leda Jeanne. «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri». Em *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. Marvin Meyer e Paul Mirecki, 279–295. Leiden: Brill, 1995.
- Daly, Robert J. *Sacrifice in Pagan and Christian Antiquity*. London: T&T Clark, 2019.
- Degarrod, Lydia Nakashima. «Souls of Virgins, Victims and Bandits». Em *Roadside Memorials*, ed. Jennifer Clark. Emu Press, 2007.
- Detienne, Marcel, e Jean-Pierre Vernant. *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Ekroth, Gunnell. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. Kernos Supplément 12. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2002.
- Elbein dos Santos, Juana. *Os Nàgô e a Morte: Pàdé, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- Eliade, Mircea. *Forgerons et alchimistes*. Paris: Flammarion, 1977.
- Fu-Kiau, Kimbwandende Kia Bunseki. *African Cosmology of the Bântu-Kôngo: Tying the Spiritual Knot*. 2ª ed. Brooklyn: Athelia Henrietta Press, 2001.
- Graulich, Michel. «[ensaio sobre o sacrifício asteca]». Em Jan N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven: Peeters, 2007.
- Houtman, Dick, e Birgit Meyer (eds.). *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Hubert, Henri, e Marcel Mauss. «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice». *L'Année Sociologique* 2 (1899): 29–138.

- Johnston, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1999.
- Krulak, Todd C. «ΘΥΣΙΑ and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-Century Platonism». *Classical Quarterly* 64, n.º 1 (2014): 353–382.
- Landy, Thomas M. «Animitas». *Catholics & Cultures*, 2014.
- Leitão, José. *Saint Cyprian: Saint of Necromancers*. Hadean Press, 2020.
- Liguori, Fernando. «Ἀταφοὶ καὶ Βίαιοι: os mortos operativos, do mundo antigo à Quimbanda». *Revista Nganga* 15 (2026).
- . *Daemonium: A Arte Hierática*. No prelo.
- . *Daemonium: A Quimbanda no Renascer da Magia*. São Paulo: Clube de Autores, 2022.
- . *Hieratiké Paideía*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- . *Mageía: Regime de Eficácia*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- . *Mágos: Dos Papiros Mágicos Gregos à Quimbanda*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- . *Quimbanda-Goécia*. São Paulo: Clube de Autores, 2025.
- . *Wanga: O Segredo do Diabo*. São Paulo: Clube de Autores, 2024.
- Maggi, Humberto. «Segredos Necromânticos dos Livros Ibéricos de São Cipriano». Em *Opus Diaboli*. São Paulo: Clube de Autores, 2024.
- Maggie, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- Maupoil, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943.
- Meuli, Karl. «Griechische Opferbräuche». Em *Phyllobolia für Peter Von der Mühl*, 185–288. Basel: Schwabe, 1946.
- Meyer, Birgit, David Morgan, Crispin Paine e S. Brent Plate. «The Origin and Mission of Material Religion». *Religion* 40 (2010): 207–211.
- Morgan, David (ed.). *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London: Routledge, 2010.
- . «The Matter of Belief». Em *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, ed. David Morgan. London: Routledge, 2010.
- Ogden, Daniel. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2001.
- Oliveira, Vanessa S. E. de, Rosineide de L. M. Cordeiro e Fernando L. da Silva. «Morte, cruzes e o bem lembrar no Sertão de Pernambuco». *REER* 4, n.º 1 (2018).
- Reinhardt, Karl. «The Adventures in the Odyssey». Em *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*, ed. Seth L. Schein, 63–132. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Reis, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Rohde, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. Trad. W. B. Hillis. London: Kegan Paul, 1925.
- Shaw, Gregory. «The Sphere and the Altar of Sacrifice». Em *History of Platonism: Plato Redivivus*, ed. John Finamore e Robert Berchman, 147–162. New Orleans: University Press of the South, 2005.
- . *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Smith, Jonathan Z. «The Domestication of Sacrifice». Em *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. Robert G. Hamerton-Kelly, 191–238. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- . *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Solso, Allison E. «Beyond Memento Mori». Diss., University of California, Riverside, 2015.
- Stratton-Kent, Jake. *Geosophia: The Argo of Magic*. 2 vols. Scarlet Imprint, 2011.
- Thompson, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Random House, 1983.

Urrutia Steinert, Isidora, e Eduardo Valenzuela Carvallo. «Religiosity at the Roadside: Memorials, Animitas, and Shrines on a Chilean Highway». *Journal of Contemporary Religion* 34, n.º 3 (2019): 447–468.



www.covadecipriano.com.br
www.quimbandanago.com
www.goeteia.com.br