



ESCOLA COVA DE CIPRIANO FEITICEIRO

WWW.COVADECIPRIANOFEITICEIRO.COM.BR

Χωρισμός καὶ Ἀπαθανatismός

O INICIADO NOS MISTÉRIOS NÃO MORRE

DEIFICAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA: AS DUAS VITÓRIAS SOBRE A MORTE, DO MUNDO ANTIGO À QUIMBANDA

TÁTA NGANGA KAMUXINZELA

RESUMO: Há duas vitórias sobre a morte, e a tradição devocional as confunde. A primeira é a transcendência (a alma abandona a matéria e ascende a outro plano); a segunda é a deificação (a alma permanece, transfigurada, no próprio plano da matéria, como potência ctônica ou ancestral). Os Mistérios antigos prometiam a segunda, não a primeira; o culto dos heróis a instituíam; a teurgia de Jámblico a sistematizou como ato ritual; e as culturas afro-brasileiras a guardam intacta no culto do *égún* deificado ou ancestral. Contra o equívoco metafísico, este estudo sustenta que a deificação não é conquista da alma, mas ato do sacerdote, um *regime de eficácia* operado na e pela matéria, e que o rito do *àsèšè* e o culto a Exu são a sua realização. É o homem que deifica.

Palavras-chave: deificação · imortalização · mistérios · teurgia · herói · ancestral · *égún* · *àsèšè* · Exu · cultura material · regime de eficácia.

I. AS DUAS SAÍDAS DA MORTE

1

Toda religião de mistério responde a uma só pergunta prática, o que fazer com a morte, e a história das religiões do Mediterrâneo conheceu, a essa pergunta, duas respostas estruturalmente incompatíveis que a linguagem devocional posterior teimou em amalgamar. A primeira promete a saída: a alma, concebida como hóspede provisório e mal-alojado da matéria, desprende-se do corpo e ascende a um plano superior, incorpóreo e imutável, deixando atrás de si o mundo do devir. A segunda promete a permanência transfigurada: a alma não foge do cosmos, mas nele se fixa, elevada de estatuto, convertida em potência supra-humana que os vivos localizam, alimentam e invocam. À primeira chamaremos, com o vocabulário técnico grego, *transcendência*; à segunda, *deificação*.¹ A tese que este estudo sustenta, e que as seções seguintes desdobram do Egeu à Bahia e Rio de Janeiro, é que o iniciado dos mistérios «não morre» rigorosamente no segundo sentido, permanece divinizado, e nunca no primeiro; e que essa distinção, longe de constituir sutileza de doxógrafo, é a chave de leitura de toda uma teologia da alma cuja continuidade estrutural liga Elêusis ao terreiro.

A promessa de imortalização não é figura retórica nem consolo poético: é dado material, inscrito em ouro e depositado no túmulo, ao alcance da mão do morto. As lâminas órfico-báquicas (folhas delgadas de ouro dobradas junto ao cadáver, de Túrios a Hipônion, de Pelina a Fársalos) são, antes de qualquer doutrina, objetos rituais operativos: um texto-senha que acompanha o iniciado para instruí-lo e credenciá-lo no além. A filologia do fecho de uma delas é de precisão teológica notável: ao defunto anuncia-se que será deus «em vez de» mortal, e a preposição não descreve evasão da condição, mas a sua transmutação: cessa-se de ser mortal para se ser deus, sem que se cesse de estar. Já aqui, no suporte áureo e na fórmula gravada, a deificação se mostra pelo que é: um estatuto conferido por um dispositivo material, e não uma propriedade latente que a alma traria consigo.²

¹ O termo *χωρισμός* (*chōrismós*), de *χωρίζω*, «separar, apartar», nomeia a via da transcendência (a alma que deixa a matéria); *ἀπαθανatismός* (*apathanatismós*), de *ἀπαθανατίζω*, «tornar imortal, imortalizar», nomeia a via da deificação (a alma promovida a divindade sem sair do cosmos). A distinção e o protocolo que a governa (homologia morfológica controlada, não descendência) seguem o marco literário do autor: cf. Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026); e *MAGEÍÁ: REGIME DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

² A lâmina de Túrios saúda a alma do iniciado: *ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ* («ó ditoso e bem-aventurado, serás um deus em vez de mortal»). O peso teológico está na preposição *ἀντὶ* («em vez de, em lugar de»): não anuncia a evasão da condição mortal, mas a sua substituição por outra, i.e. deixa-se de ser mortal para se ser deus, sem se deixar de estar entre os mortos. Cf. Fritz Graf & Sarah Iles Johnston, *RITUAL TEXTS FOR THE AFTERLIFE: ORPHEUS AND THE BACCHIC GOLD*

Convém deter-se nesse suporte, porque nele a teologia da imortalização se dá a ver como fato de cultura material antes de se dar a pensar como doutrina. A lâmina de ouro não «representa» a bem-aventurança do morto: ela a opera, ou seja, é a coisa mesma que, portada, conhecida e recitada, faz o iniciado atravessar e reclamar o seu estatuto. Tomada nesse registro, a folha órfica é um caso exemplar do que a teoria da religião material reconhece como próprio de toda religião: a crença não acontece num plano interior que as coisas depois ilustrariam, mas na e pela materialidade, i.e. no objeto inscrito, no gesto de deposição, no ouro incorruptível eleito por sua durabilidade quase sobre-humana. O sagrado, nessa chave, não se exprime pela matéria: fabrica-se nela. É o mesmo princípio que governará, adiante, o assentamento do *égún* deificado e a pedra feita *òrìṣà*, e é ele que autoriza ler, sob o iniciado eleusino e o ancestral baiano, uma só gramática material da deificação.³

A deificação possui, contra a transcendência, uma gramática de três traços que convém fixar de saída. O primeiro é a permanência: o deificado não se ausenta para outro plano, permanece acessível, localizável e operante, tipicamente ancorado num sítio, num túmulo ou num assentamento. O segundo é a relação: a sua divindade é constitutivamente para os vivos, que o cultuam, alimentam e invocam; não é beatitude autossuficiente, mas potência supra-humana em comércio. O terceiro é a ctônia: trata-se de uma divindade de baixo, da terra e dos mortos, e não do alto; o seu culto faz-se para dentro do solo, não em direção ao céu. Onde o deus da transcendência é celeste, distante e contemplado, o deus da deificação é ctônico, próximo e manejado. É esta segunda figura, o morto que se fez potência da terra, que percorre as cinco seções centrais deste estudo, do herói grego ao Exu afro-brasileiro.⁴

A leitura corrente projeta sobre os mistérios antigos a escatologia cristã e, ao fazê-lo, troca subrepticamente uma teologia por outra. Quando se diz que o mistério «salva», entende-se, modernamente, um resgate da alma para fora do mundo; mas a ciência das religiões mostrou que os cultos de Mistérios gregos não falavam essa língua. A sua palavra-chave não era resgate nem salvação, mas bem-aventurança, um estatuto ditoso no além, e não a fuga dele; e essa diferença de vocabulário é diferença de teologia, não mero deslocamento de ênfase. O que Elêusis «mostrava» nas noites sagradas não era como escapar à morte, mas que a morte não é sequer um mal, e sim um bem, fórmula que um epitáfio de hierofante conserva com desconcertante economia, e que a retórica latina glosaria ao dizer que ali se aprende a viver com alegria e a morrer com melhor esperança. A bem-aventurança é, pois, um modo de ser entre os mortos, não um passaporte para longe deles.⁵

TABLETS, 2ª ed. (London-New York: Routledge, 2013). Sobre o estatuto das lâminas como itinerário ritual, e não credo doutrinário, cf. Radcliffe G. Edmonds III, MYTHS OF THE UNDERWORLD JOURNEY: PLATO, ARISTOPHANES, AND THE «ORPHIC» GOLD TABLETS (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

³ A tese de que a crença é, primariamente, prática encarnada em coisas, e não proposição que as coisas ilustrariam, é o marco em que a lâmina de ouro deixa de ser mero «símbolo» para tornar-se dispositivo operativo. David Morgan: «a crença não é o mero ato simbólico de representação, mas o símbolo, assim como tudo aquilo que ele evoca e mobiliza» (David Morgan, *The Matter of Belief*, em RELIGION AND MATERIAL CULTURE: THE MATTER OF BELIEF, London: Routledge, 2010, pp. 22). No programa geral da «virada material»: «a religião não pode persistir, muito menos prosperar, sem as coisas materiais que a fazem presente – visível e tangível – no mundo» (Dick Houtman & Birgit Meyer [eds.], THINGS: RELIGION AND THE QUESTION OF MATERIALITY, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 19). E, quanto à agência da própria matéria, Jane Bennett teoriza «uma vitalidade intrínseca à materialidade enquanto tal», recusando conceber a matéria como «matéria-prima para a atividade criadora de humanos ou de Deus» (Jane Bennett, VIBRANT MATTER: A POLITICAL ECOLOGY OF THINGS, Durham: Duke University Press, 2010, pp. 46). O caso paralelo do objeto deificado como espírito ancestral, a faca-ancestral da Quimbanda, é desenvolvido em Fernando Liguori, *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός*, em *Revista Nganga* 15 (2026), Seção VII.

⁴ Termo *χθών* (*chthón*, «terra, solo»): o culto ctônico dirige-se «para baixo», ao morto e à terra, por oposição ao culto olímpico, «para cima». Convém, porém, tomar a distinção como polaridade tendencial e heurística, e não como dicotomia rígida. Os estudos recentes mostraram que «ctônico» é, em larga medida, categoria de construção moderna, de significância pouco ampla na Grécia antiga, sem marcadores rituais que ocorram em todo culto ctônico e só nele; como sintetiza Ellie Mackin Roberts, «a distinção entre o ctônico e o olímpico não é absoluta» e, na formulação de Robert Parker que ela recolhe, «a religião grega não era dualista, e todos os deuses eram potencialmente fontes tanto de dano quanto de benefício» (Ellie Mackin Roberts, UNDERWORLD GODS IN ANCIENT GREEK RELIGION: DEATH AND RECIPROCITY, London-New York: Routledge, 2020, pp. 102-103). Ainda assim, a polaridade tinha lastro antigo: Isócrates já distinguia os deuses «causadores de bens», os Olímpicos, honrados com templos, altares e sacrifícios, daqueles «encarregados das calamidades e dos castigos», que «não se honram nem em preces nem em sacrifícios, mas contra os quais realizamos ritos de expulsão (ἀποπομπαί, *apopompai*)» (Isócrates, *apud* Mackin Roberts, op. cit.). É nesse estatuto matizado, distinção real, mas não absoluta, que este estudo emprega a oposição olímpico/ctônico; para a morfologia do rito heroico e a fundação do conceito de «culto das almas», cf. Gunnell Ekroth, THE SACRIFICIAL RITUALS OF GREEK HERO-CULTS [Kernos Suppl. 12] (Liège: CIERGA, 2002), e Erwin Rohde, PSYCHE: THE CULT OF SOULS AND BELIEF IN IMMORTALITY AMONG THE GREEKS, trad. W. B. Hillis (London: Kegan Paul, 1925).

⁵ Os Mistérios não empregam o vocabulário do resgate: a sua palavra-chave, como fixou Walter Burkert, «não é *resgate* ou *salvação*, mas *bem-aventurança*» (Walter Burkert, ANCIENT MYSTERY CULTS, Cambridge, MA-London: Harvard University

Há, sob essa distinção, uma tese que este ensaio quer levar ao limite e que o separa de uma simples comparação de crenças: a deificação não é um processo que a alma sofra por maturação nem alcance por mérito, mas um ato que alguém executa sobre ela. Não é a alma que, purificada, se eleva por si à condição divina, como quem galga por virtude uma escada; essa é a imagem da transcendência. Na deificação, a alma não é o sujeito, mas o objeto da operação: é divinizada por um gesto que outro realiza. Deificar é, gramaticalmente, um verbo transitivo, e o seu sujeito é humano; antecipa-se aqui o fecho de todo o percurso: é o homem que deifica, e deifica não só almas, mas deuses, lugares, objetos, estados e animais, fazendo sagrada a matéria que o rito instala, consagra e alimenta. A imortalização é, nesse rigor, ofício antes de ser destino.⁶

O protocolo comparativo que sustenta o estudo precisa ser declarado antes de operar, sob pena de se tomar por linhagem o que é apenas estrutura. Entre a Quimbanda e os Mistérios gregos, entre o *égún* deificado e o herói, não se afirmará descendência histórica: afirmar-se-á homologia morfológica controlada: a recorrência de uma mesma forma ritual em tradições que mal se conheceram. A comparação de religiões, quando não distingue analogia de genealogia, produz precisamente o tipo

Press, 1987, pp. 31). A distinção é, antes de teológica, filológica. De um lado, σωτηρία (*sōtēria*, «salvação, resgate»), de σῶζω, «salvar, arrancar do perigo»), o termo que designa o livramento *de* algo, e que a escatologia cristã fará seu para nomear a evasão da alma para fora do mundo. De outro, ὄλβος (*ólbos*, «prosperidade, ventura») e μάκαρ/μακάριος (*mákar/makários*, «bem-aventurado»), este último, note-se, epíteto próprio dos deuses (μάκαρες θεοί, «os deuses bem-aventurados»), de sorte que declarar o iniciado *makários* é assimilá-lo à condição divina, e não retirá-lo do mundo dos mortos. O léxico já é, portanto, a teologia: onde há σωτηρία, promete-se saída (transcendência); onde há ὄλβος/μακαρισμός, promete-se um estatuto ditoso *entre* os mortos (deificação).

A própria forma ritual confirma-o. Um dos traços definidores do mistério é o *makarismós* (μακαρισμός, «proclamação de bem-aventurança»), a fórmula-beatitude «ὄλβιος ὅστις...» («ditoso aquele que...») pela qual se aclama o estatuto abençoado de quem «viu»: «um dos principais traços dos mistérios é o *makarismós*, a proclamação do estatuto bem-aventurado dos que *viram* os mistérios»; Burkert, op. cit.; cf. o verso do Hino Homérico a Deméter, cit. Seção III). Não se trata de uma doutrina de salvação, mas de uma aclamação de estatuto: o iniciado é declarado ditoso, à maneira dos deuses, no seu próprio quinhão do além.

A esse *makarismós* correspondem os testemunhos que atravessam toda a Antiguidade: o hierofante eleusino, no seu epitáfio (c. 200 d.E.C.), declara que a morte «não é apenas não um mal, mas um bem» (apud Burkert, op. cit.); e Cícero, ao louvar Elêusis pela boca de Ático, dá-lhe a formulação clássica: *tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exulti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore Moriendi* («nada [nos deram de] melhor do que aqueles mistérios, pelos quais, de uma vida agreste e selvagem, fomos polidos e abrandados para a humanidade; e as *iniciações* [*initia*], como são chamadas, conhecemo-las na verdade como os *princípios* da vida, e não só recebemos uma razão para viver com alegria, mas também para morrer com melhor esperança»; Cícero, *De legibus* II.14.36, ed. e trad. de referência Clinton W. Keyes, Loeb Classical Library 213, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928). O passo é filologicamente precioso: no jogo entre *initia* («ritos de iniciação») e *principia vitae* («princípios/começos da vida»), Cícero lê a iniciação não como preparação para a morte-fuga, mas como começo de uma vida nova: a mesma lógica de transformação de estatuto, e não de evasão, que define a deificação. E o remate, a alegria de viver somada à «melhor esperança» no morrer (*spe meliore moriendi*), nomeia precisamente a bem-aventurança (ὄλβος), não a salvação (σωτηρία): um estatuto ditoso que se leva para dentro da morte, e não um resgate para fora do mundo. A oposição σωτηρία/ὄλβος é, assim, o índice lexical exato da oposição teológica entre transcendência (saída salvífica) e deificação (permanência bem-aventurada) que estrutura todo este estudo.

⁶ A afirmação de que deificar é um verbo transitivo, de sujeito humano, tem lastro na própria gramática das línguas antigas, que dispõem de verbos técnicos para «fazer deus» alguém: em grego, θεοποιέω e ἀποθεώω («deificar, tornar deus») e, para a promoção heroica, ἀφρωϊζέω («heroizar»); em latim, *consecrare* («consagrar, deificar»), *deificare* (tardio) e a perífrase institucional *in deorum numerum referre* («inscrever no número dos deuses»), fórmula da *consecratio* imperial. Em todos, um sujeito (sacerdote, senado, comunidade) age sobre um objeto, o morto, e a divindade é o resultado gramatical e ritual dessa ação; a língua já sabe o que a metafísica esquece, a saber, que a divinização se conjuga na voz ativa e tem agente. Essa intuição recebe a sua forma teórica no conceito de *regime de eficácia*: a eficácia ritual não é virtude intrínseca de um elemento, nem propriedade latente da alma, mas emerge da articulação regulada entre operador, meios materiais, sequência fásica e finalidade (cf. Fernando Liguori, *MAGEIA: REGIME DE EFICÁCIA*, São Paulo: Clube de Autores, 2026). A tese inscreve-se numa longa linhagem da antropologia do rito, que desde cedo localizou a eficácia não na coisa, mas no procedimento sancionado. Marcel Mauss fixou-o ao definir o rito mágico pela sua natureza tradicional e coletiva, e não pela substância manipulada: «os ritos mágicos e a magia inteira são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê não são mágicos»; são, na sua fórmula, «atos tradicionais de uma eficácia *sui generis*» (Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE 7, 1902-1903). Já Henri Hubert e Marcel Mauss haviam descrito o sacrifício não como fórmula, mas como procedimento regulado, cuja eficácia está na sequência de operações e não num ingrediente (cf. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE 2, 1898); e a antropologia performativa do rito reiteraria o ponto ao ancorar a força do ato ritual na sua convenção executada, e não numa propriedade oculta dos objetos (cf. Stanley J. Tambiah, *The Magical Power of Words*, MAN 3, 1968). O deificador antigo e o *táta-nganga* partilham, assim, a mesma estrutura: articulam matéria consagrada, meios e sequência para produzir um efeito, a permanência divinizada do morto, que nenhum dos elementos, isolado, produziria. A demonstração dessa articulação pelo rito fúnebre do *àșșè* é dada na Seção VII.

de fantasma erudito que a crítica recente aprendeu a desfazer, e é contra essa confusão que o marco teórico aqui adotado se constrói. Dir-se-á, pois, que a Quimbanda partilha com o mundo antigo uma estrutura, a de que a morte se vence permanecendo divinizado, e de que essa permanência é obra de rito, não que dela descenda; e é essa disciplina do olhar comparativo que autoriza pôr lado a lado, sem os fundir, o iniciado, o teurgo e o ancestral.⁷

A deificação nos Mistérios tem, ademais, uma dimensão sociológica que a comparação afro-brasileira tornará aguda: ela é iniciática, i.e. reservada. Não constitui destino universal da alma, mas privilégio de quem atravessou o rito; o não-iniciado tem uma sorte, e o iniciado, a dos deuses. A imortalização não decorre, portanto, da natureza, decorre da pertença ritual, de uma filiação institucional que separa dois destinos post mortem a partir de um ato de incorporação operado em vida. Essa lógica, a divindade como efeito de pertença, e não de essência, reaparecerá com nitidez exata no terceiro, onde não é a simples morte, mas o assentamento e a iniciação, que fazem do defunto um ancestral cultuado. A sociologia da deificação é, em ambos os polos, uma sociologia da consagração: um corpo de especialistas detém a técnica que promove o morto, e a promoção é tão restrita quanto o é o acesso ao saber que a opera.⁸

O registro arqueológico confirma, no seu mutismo eloquente, que a deificação antiga não foi ideia flutuante, mas prática ancorada em objetos, lugares e depósitos. As lâminas áureas provêm de túmulos datados e localizados; os recintos heroicos deixaram lareiras baixas, fossos e depósitos de oferenda que a arqueologia do culto sabe distinguir dos altares olímpicos elevados; a própria eleição do ouro, metal que não corrompe, inscreve na matéria uma teologia da permanência. Ler a deificação por esse ângulo, o da cultura material do morto divinizado, é recusar tanto a sua redução a «crença» desencarnada quanto a sua dissolução em metáfora: o iniciado que «não morre» deixa vestígio material, e é nesse vestígio (a folha inscrita, o assentamento, a faca em suas mãos, seu traje cerimonial, a cova que recebe o sangue) que a antropologia do ritual reconhece o gesto de fazer, de um morto, um deus. A permanência divina tem, sempre, um endereço.⁹

⁷ A distinção entre comparar por analogia (estrutura) e por genealogia (transmissão), e a denúncia da sua confusão no estudo das religiões, tem formulação clássica em Jonathan Z. Smith, *DRUDGERY DIVINE: ON THE COMPARISON OF EARLY CHRISTIANITIES AND THE RELIGIONS OF LATE ANTIQUITY* (Chicago: University of Chicago Press, 1990). No marco MAGOS-MAGEIA, a relação Quimbanda↔Antiguidade é de homologia morfológica controlada; apenas a linha cipriânica ibérica constitui descendência documentada.

⁸ A própria terminologia grega do Mistério inscreve a lógica da pertença ritual em duas raízes convergentes. A primeira é μν-: μύστης (*mýstēs*, «iniciado») deriva de μύω (*mýō*, «fechar», os olhos ou a boca), donde μνέω (*myéō*, «iniciar») e μυστήριον (*mystērion*): o iniciado é aquele que «se fecha» ao profano, no silêncio e no sigilo que a iniciação impõe. A segunda é τελε-: τελετή (*teletē*, «rito de iniciação/consumação»), de τέλος (*télōs*, «fim, cumprimento, perfeição») e τελέω (*teléō*, «completar, iniciar»); o iniciado é o τετελεσμένος («o completado, o levado à perfeição»), ao passo que o não-iniciado é ἀτελής (*atelēs*, «incompleto, inacabado»). A iniciação é, no rigor da língua, uma *completude de estatuto*, e é significativo que a tradução latina consagrada de μύησις seja precisamente *initia*, «começos», a mesma palavra que Cícero relê como *principia vitae* (cf. n. 5, *supra*): iniciar-se é ao mesmo tempo fechar-se ao comum, completar-se e começar uma vida nova. Sociologicamente, o traço decisivo é que essa completude não decorre da natureza nem da adesão tribal, mas de uma escolha ritual voluntária e restrita. Walter Burkert fixou-o: os mistérios «eram tudo menos obrigatórios e inevitáveis; havia um elemento de escolha pessoal, uma decisão individual em cada caso», a ponto de os classificar como «uma atividade opcional dentro da religião politeísta»; em suma, «os mistérios eram rituais de iniciação de caráter voluntário, pessoal e secreto, que visavam a uma mudança de mente pela experiência do sagrado» (Walter Burkert, *ANCIENT MYSTERY CULTS*, Cambridge, MA-London: Harvard University Press, 1987, pp. 162-163). Segue-se que a bem-aventurança *post mortem*, a deificação nos Mistérios, é privilégio dos iniciados, e não sorte comum das almas: um estatuto que se conquista por pertença ritual, não que se herde por essência. É exatamente essa lógica que a Quimbanda reencena no terreiro, onde não é a simples morte que faz o ancestral, mas o assentamento e a iniciação (cf. Seções VI-VII): a divindade do morto, aqui como em Elêusis, é efeito de uma consagração restrita, e não desabrochar natural de uma imortalidade que todas as almas trouxessem consigo.

⁹ A deificação antiga não é ideia flutuante, mas prática que deixa vestígio datável e localizável, e é por isso que a arqueologia do rito a resgata da abstração. As próprias lâminas órfico-báquicas são objetos manufaturados de circulação funerária precisa: folhas delgadas de ouro, gravadas, dobradas ou enroladas, e depositadas *sobre* o corpo (no peito, na mão, por vezes junto à boca), em túmulos de cronologia estabelecida, de Túrios e Hipônion a Pelina e à Tessália. Não são relíquias devocionais à margem do rito: são o próprio texto operativo enterrado com o morto, a senha que ele portará no além, e a sua materialidade é inseparável da sua função. A escolha do suporte é, ela mesma, teológica: grava-se a promessa de imperecibilidade num metal imperecível, o ouro (χρυσός, incorruptível, ἀφθαρτον), de sorte que a durabilidade da matéria inscreve, no objeto, a durabilidade prometida à alma. No plano do culto, a mesma teologia se lê na arquitetura: os recintos heroicos deixaram lareiras baixas (ἐσχάραι, *escharai*) e fossos (βόθροι, *bothroi*), voltados para receber o sangue e as libações vertidas *para baixo*, à terra, por oposição ao altar elevado (βωμός, *bōmós*) do qual sobe a fumaça olímpica, a direção da oferenda, escavada na pedra, é a própria distinção teológica tornada *realia* (cf. Gunnel Ekroth, *THE SACRIFICIAL RITUALS OF GREEK HERO-CULTS*, op. cit.; Fritz Graf & Sarah Iles Johnston, *RITUAL TEXTS FOR THE AFTERLIFE*, op. cit.). Ler a deificação por esse

O percurso do estudo será, por isso, duplo e simétrico. De um lado, reconstituirá a deificação no Mundo Antigo em três estações – os Mistérios (Seção III), o culto heroico (Seção IV) e a teurgia platônica (Seção V) –, mostrando em cada uma a mesma forma: o morto ou o iniciado promovido a potência supra-humana que permanece, por obra de um operador. De outro, reencontrará essa forma na Providência africana da alma, o ancestral e o *égún* (Seção VI), para enfim isolar, no rito do *àṣẹṣẹ*, o agente que todo o arco pressupõe (Seção VII). Antes, porém, é preciso opor com clareza as duas teologias da imortalidade, distinguindo a via da separação da via da permanência; é o que faz a seção seguinte, onde se verá que a própria história do platonismo se decide nessa bifurcação e, com ela, o destino da ideia de rito.¹⁰

II. AS DUAS TEOLOGIAS DA IMORTALIDADE: Ο ΧΩΡΙΣΜΟΣ Ε Α PERMANÊNCIA

5

A teologia da transcendência tem, no Ocidente, um fundador e um texto, e é neles que a via da separação recebe a sua carta de nobreza filosófica. Para Platão, filosofar é aprender a morrer, porque a morte é a separação da alma e do corpo, e o filósofo apenas ensaia em vida, pela ascese do pensamento, o desprendimento que a morte consumará. A alma é, nessa doutrina, aparentada ao inteligível (invisível, imutável, divino), ao passo que o corpo pertence ao sensível que a algema e a arrasta ao devir; salvar-se é, pois, desprender-se dele. A imortalidade platônica é, no rigor do termo, uma imortalidade de fuga: a alma vence a morte não permanecendo, mas partindo, ao regressar ao plano incorpóreo de que teria descido. Toda a gramática desta seção se ordena a partir desse gesto inaugural, que faz da separação, e não da permanência, o *télos* da alma.¹¹

ângulo não é acessório metodológico, mas exigência: a religião grega, mostra a virada material recente, não se deixa reconstituir se se ignora a sua cultura material. Como sintetiza Katherine A. Rask, «as várias substâncias, líquidos, vasos e objetos litúrgicos, vestes, imagens e infraestrutura – toda a miríade de coisas com que as pessoas deparam, que fabricam e com que pensam – moldam e movem ativamente a experiência religiosa, ao mesmo tempo que encarnam forças sobre-naturais, poderes sagrados e agência»; e, na fórmula de Emma-Jayne Graham que ela recolhe, não podemos ignorar a «o que essas coisas materiais faziam às pessoas» (Katherine A. Rask, *PERSONAL EXPERIENCE AND MATERIALITY IN GREEK RELIGION*, London-New York: Routledge, 2023, pp. 19). A deificação deixa vestígio material porque é, ela própria, operação material: o iniciado que «não morre» leva ao túmulo a sua lâmina de ouro, e o herói que permanece recebe, no seu fosso, o sangue que o sustenta. O princípio, *a potência divina tem endereço material*, reaparecerá, sem solução de continuidade, no assentamento do *égún* deificado, tratado na Seção VI.

¹⁰ Este estudo não pergunta se a alma *de fato* se diviniza (questão que a ciência das religiões, por princípio, não decide), mas qual a racionalidade pela qual cada tradição concebe e opera essa divinização: que teologia a sustenta, que rito a efetua, que estatuto confere ao morto. Trata-se da suspensão metódica que a fenomenologia da religião chamou *epoché* (ἐποχή, «suspensão [do juízo]»): põem-se entre parênteses as questões de verdade e de existência, para descrever a estrutura de sentido tal como ela se dá para o crente e a sua cultura, não porque a verdade seja indiferente, mas porque não é da alçada da descrição decidi-la (cf. Gerardus van der Leeuw, *RELIGION IN ESSENCE AND MANIFESTATION*, trad. J. E. Turner, Princeton: Princeton University Press, 1986). A esse gesto corresponde, na antropologia, a distinção entre o *êmico* e o *ético*: reconstituir a lógica interna ao sistema (o *êmico*, o ponto de vista do operador) sem confundi-la com o veredito do observador externo (o *ético*) sobre a sua validade (cf. Kenneth L. Pike, *LANGUAGE IN RELATION TO A UNIFIED THEORY OF THE STRUCTURE OF HUMAN BEHAVIOR*, The Hague: Mouton, 1967). O que se busca, portanto, é a *lógica particular* do rito, e não a sua refutação ou apologia, no que este estudo segue a orientação que Catherine Bell deu aos estudos do ritual, cuja análise «busca desvelar a lógica particular e as estruturas simbólicas desses gêneros familiares de prática ritual» (Catherine Bell, *RITUAL: PERSPECTIVES AND DIMENSIONS*, ed. rev., New York-Oxford: Oxford University Press, 2009), recusando reduzir o rito à «crença» que o acompanharia. Daí o princípio de *duplo registro* que percorre esta série: descrever o rito por dentro, na sua racionalidade própria, sem endossar nem a apologia êmica da tradição nem a condenação demonológica que, de fora, o classificou como comércio com o Diabo (cf. Fernando Liguori, *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός*, em *Revista Nganga* 15, 2026). É investigação, em suma, de teologia comparada e de antropologia do ritual, e não de metafísica dogmática; e a comparação que pratica é de estrutura, não de linhagem, homologia morfológica controlada, e não descendência (cf. Jonathan Z. Smith, *DRUDGERY DIVINE*, op. cit.). É precisamente por manter-se nesse plano, descritivo e comparativo, não normativo, que ela pode reconhecer, sob o iniciado de Elêusis, o herói, o teurgo e o *égún*, uma só gramática da vitória sobre a morte: não a mesma crença, que cada tradição formula à sua maneira, mas a mesma forma ritual, a de fazer do morto, por ato do operador, uma potência que permanece.

¹¹ O *Fédon* é, no Ocidente, a carta de fundação da teologia da separação, e nele Platão define a filosofia como μελέτη θανάτου (*melētē thanátou*, «exercício/cuidado da morte», 81a): o filósofo apenas ensaia em vida o que a morte consumará. E a morte é, precisamente, separação, «a libertação e separação da alma em relação ao corpo» (τὸ [...] οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος, 67d), o «desprender-se da alma em relação ao corpo» (ἡ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴ, 64c). O termo técnico χωρισμός (*chōrismós*, «separação»), que dá título a este eixo do estudo, é aqui a chave: salvar-se é χωρίζειν, apartar. O fundamento é o argumento da afinidade (80b): a alma é ὁμοιότατον («o mais semelhante») ao inteligível, αἰδὲς [...] καὶ θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ νοητόν («invisível, divino, imortal e inteligível»), ao passo que o corpo se aparenta ao sensível que a arrasta ao devir; sendo afim ao divino, a alma a ele regressa quando dele se descola. Sob essa

O cristianismo herdou esse esquema e radicalizou-o, dando-lhe um céu pessoal e um Deus que acolhe. A alma justa deixa o corpo e o mundo para gozar, num plano transcendente, a visão de Deus; a matéria, quando muito, será redimida no fim dos tempos, mas nunca é, ela própria, o lugar da divinização. Salvar-se é partir para junto de Deus, e a perfeição é ausência gloriosa deste mundo. Não surpreende, por isso, que essa moldura tenha reinterpretado o culto dos mortos operativos e a promessa dos mistérios como comércio demoníaco: uma teologia da fuga não pode senão condenar uma teologia da permanência, na qual o morto fica, é alimentado e trabalha. A dobra histórica que rebaixou os mortos pagãos à condição de demônios é, no fundo, esse conflito entre duas escatologias, e reconhecê-lo é já desarmar a leitura que ainda hoje lê o culto do *égún* e do Exu pela ótica que o condenou.¹²

A deificação obedece a uma lógica rigorosamente inversa, e o mundo antigo dispunha do léxico técnico para nomeá-la. Aqui a alma não abandona a esfera do sensível: é promovida de estatuto dentro dela. O morto torna-se deus, mas um deus da terra, cultuado onde jaz, atuante entre os vivos, ligado ao seu sítio e à sua matéria. Não há fuga do cosmos, mas ascensão de posição no cosmos; não ausência, mas presença potenciada. É decisivo notar que a língua grega possuía verbos próprios para esse fazer, e que o registro ritual, não o metafísico, é o que os conserva com maior nitidez: imortalizar é um ato, com sujeito e objeto, e não um estado que a alma alcance por deriva natural. A permanência divinizada tem, portanto, uma sintaxe operatória desde a raiz do vocabulário.¹³

doutrina late um motivo mais antigo, órfico-pitagórico, que Platão recolhe e transmite: o do corpo como cárcere e túmulo da alma, condensado no trocadilho σῶμα-σῆμα («corpo-túmulo/sinal»), que o *Crátilo* atribui a certos intérpretes, σῆμα τινὲς φασὶν αὐτὸ [τὸ σῶμα] εἶναι τῆς ψυχῆς («alguns dizem que o corpo é o túmulo da alma», *Crátilo* 400c), e que o *Górgias* ecoa (493a). É decisivo, para a economia deste estudo, que essa depreciação do corpo e da matéria seja o exato inverso da teologia da deificação: onde a via da separação faz do corpo prisão a abandonar, a via da permanência (teúrgica, heroica, ancestral) fará da matéria consagrada o veículo da divinização (cf. Seção V). Registre-se, ademais, uma ironia histórica que o estudo não deve apagar: o mesmo húmus órfico que gerou o *sôma-sêma* pessimista produziu também as lâminas de ouro que prometem a imortalização (cf. n. 2 da Seção I), de sorte que a Antiguidade não conheceu uma «doutrina órfica» unívoca, mas um campo em que as duas teologias, fuga e permanência, coexistiram e se disputaram. Cf. PLATONIS OPERA, vol. I, ed. John Burnet (Oxford: Clarendon Press, 1900); para a diversidade das escatologias «órficas», cf. Radcliffe G. Edmonds III, MYTHS OF THE UNDERWORLD JOURNEY (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

¹² A condenação do culto dos mortos operativos como comércio demoníaco não é um acidente da polêmica patrística, mas a sua operação estrutural, e o seu vetor é uma reviravolta semântica. Na tradição grega, δαίμων (*daímōn*) nomeava, sem conotação negativa, a potência intermediária entre o divino e o humano: é a definição que Diotima dá a Sócrates no *Banquete* – πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ («tudo o que é *daemônico* é intermediário entre o deus e o mortal», *Banquete* 202e) –, e é por ele que «se transmite toda a divinação e toda a arte sacerdotal». O *daímōn* é, pois, o mediador *par excellence*, e o médio-platonismo fará dele o destinatário legítimo do culto: assim Apuleio, no *De deo Socratis*, define os *daemones* como seres intermediários, racionais e passíveis, que recebem preces e oferendas (cf. Fernando Liguori, *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός*, em *Revista Nganga* 15, 2026, onde essa definição é examinada; cf. também idem, *MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA* ed.cit.). É contra essa demonologia positiva que Agostinho de Hipona ergue a sua, e não por acaso: a reputação de mediador construída por Apuleio era tão sólida que, quase um século após a sua morte, «Agostinho de Hipona preocupava-se denodadamente em refutá-la» (Luiz Karol, *De deo Socratis: a demonologia no contexto do Império Greco-Romano*, tese de doutorado, Rio de Janeiro: UFRJ, 2016, na esteira de S. J. Harrison). Nos livros VIII a X do *De ciuitate Dei* (ed. B. Dombart & A. Kalb, CCSL 47-48, Turnhout: Brepols, 1955), Agostinho aceita a cosmologia tripartite (deuses, *daemones*, homens) apenas para inverter-lhe o sinal: todo *daemon* é, para ele, espírito maligno, anjo caído, e a única mediação legítima entre Deus e o homem é a de Cristo, o *unus mediator* (DCD IX.15). A partir daí, o próprio nome *daemon* fixa-se, nas línguas cristãs, em «demônio»; a potência intermediária neutra converte-se, por decreto teológico, em inimigo. Ora, essa demonização não é gratuita: ela decorre necessariamente da teologia da transcendência. Se a salvação é *saída* do mundo rumo a Deus, e se só há um mediador que a opera – Cristo, que conduz a alma *para fora* – então toda potência que, ao contrário, retém a alma *no* mundo e a ele religa (o morto deificado, o herói, o deus teúrgico, o *daímōn* mediador) há de ser, por estrutura, rebaixada a demônio. A condenação dos mortos operativos é, portanto, a forma polêmica do conflito que este estudo isola: a teologia da fuga não pode senão demonizar a teologia da permanência, porque o que para uma é divindade que fica, para a outra é obstáculo à partida. É a mesma operação que, séculos depois e no Novo Mundo, rebaixa Êṣù òrìṣà de mensageiro a Diabo (cf. Reginaldo Prandi, *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, REVISTA USP 50, 2001). Metodologicamente, este estudo distingue com rigor essa classificação demonológica (enquadramento externo e hostil) da lógica interna do rito, que descreve nos seus próprios termos (princípio de duplo registro, cf. Seção I, n. 10): que Agostinho chame «demônios» aos mediadores não altera a mecânica que a sua própria polêmica, involuntariamente, documenta.

¹³ A tese de que deificar é operação, e não estado, tem a sua prova mais econômica na própria morfologia grega, que forma os verbos de divinização com o sufixo causativo-fatitivo -όω («fazer [tal]»): de θεός («deus») deriva θεόω/ἀποθεόω («fazer deus, deificar»), donde ἀποθεώσις (*apothéōsis*, «deificação»); de ἀθάνατος («imortal») deriva ἀθανατίζω/ἀπαθανατίζω («fazer imortal, imortalizar»), donde ἀπαθανατισμός (*apathanatismós*, «imortalização»), termo de registro propriamente ritual atestado nos papiros mágicos (cf. Seção V); e de ἥρωξ («herói») deriva ἡρωϊζω/ἀφηρωϊζω («fazer herói, heroizar»), donde ἀφηρωισμός (*aphērōismós*). São todos verbos transitivos e nomes de ação deles derivados: exigem, por definição gramatical, um sujeito que age e um objeto sobre o qual a ação recai. O ponto decisivo lê-se no contraste entre o adjetivo e o verbo: ἀθάνατος («imortal») e ἀθανασία («imortalidade») nomeiam um *estado* ou uma *propriedade*; ἀπαθανατισμός

A tensão entre as duas teologias percorre, aliás, o próprio interior do platonismo, e nela se decide o destino da ideia de rito. No seu cume, a mística de Plotino formula a transcendência no seu grau mais puro: o fim último é a fuga solitária rumo ao Uno, alcançada pela contemplação, sem necessidade de culto, de matéria ou de mediação. A alma sobe por si, e o mundo sensível fica para trás como degrau que se descarta uma vez galgado. É a via da separação levada ao extremo especulativo: nenhum objeto, nenhum gesto, nenhuma substância consagrada intervém entre a alma e o seu princípio. Contra essa via, e é este o ponto de bifurcação que a Seção V desenvolverá, erguer-se-á a objeção que funda a teurgia e reabilita a deificação por rito material.¹⁴

Essa objeção pertence a Jâmblico de Cálcis, e a sua radicalidade mede-se pela corrente que enfrenta. Onde Plotino ensinava que a alma se une ao divino pela sua própria atividade noética, Jâmblico responderá que a alma humana está integralmente descida no corpo e no cosmos, e que por isso não pode divinizar-se pensando: só um ato que a exceda, vindo dos próprios deuses e operado ritualmente por meios materiais, é capaz de elevá-la. A deificação deixa, assim, de ser proeza da mente e torna-se efeito do rito. Não se antecipa aqui a demonstração, reservada à seção sobre a teurgia, mas fixa-se o essencial: dentro do mesmo platonismo, jogam-se as duas teologias, e a que interessa a este estudo é a que faz da matéria consagrada, e não da contemplação incorpórea, o veículo da imortalização.¹⁵

nomeia o *ato de tornar imortal*. A língua distingue, portanto, a condição da operação, e as tradições da deificação, dos Mistérios à teurgia, falam sempre a língua da operação, não a do estado. Cada um desses verbos pertence, ademais, a um registro social preciso, e em todos o sujeito é humano ou institucional. No registro cívico-imperial, ἀποθέωσις traduz-se pela *consecratio* romana, ato do Senado que «inscreve [o defunto] no número dos deuses» (*in deorum numerum referre*): e, como sublinha Valerie Hope, «a apoteose de um imperador não era, porém, automática. A imortalidade do imperador estava nas mãos do seu sucessor e, nominalmente [...], no voto do Senado» (Valerie M. Hope, *ROMAN DEATH: THE DYING AND THE DEAD IN ANCIENT ROME*, London-New York: Continuum, 2009, pp. 11). A imortalidade não sobrevém à alma imperial por natureza: é *votada, decretada*, posta «nas mãos» de outrem. Até no registro poético a divinização se conjuga na voz ativa e imperativa: Ovídio faz Vênus receber a ordem de *fazer* de César uma estrela: *fac [...] stellam* («faze[-o] estrela» (*Metamorfoses* XV.840-842). No registro heroico, ἀφαιρέσις é ato de fundação por oráculo ou decreto (cf. Seção IV); no ritual-mágico, ἀπαθανατισμός é procedimento operatório (cf. Seção V). Em toda parte, a gramática confirma a teologia: não há, nessas línguas, verbo intransitivo para uma alma que «se faça deus» por si; há verbos causativos que reclamam um agente. É a corroboração linguística da tese central: é o homem que deifica, demonstrada no rito do ἀσῆσῃ na Seção VII.

¹⁴ A fórmula φυγῇ μόνου πρὸς μόνον (*phygḗ mónou pròs mónon*, «fuga do só para o Só») encerra o tratado VI.9 e, com ele (na edição que Porfírio ordenou), as *Enéadas* inteiras: é a última palavra de Plotino, o ápice deliberado da sua mística. A união a que ela aponta é solitária (μόνος, «só, sozinho») e puramente contemplativa: alcança-se por ἀφαίρεσις (*aphaíresis*, «abstração, remoção», «tira tudo», ἄφελε πάντα), retirando da alma toda alteridade até que reste o encontro do que nela há de mais uno com o Uno. Não há, nesse regime, culto, oferenda, matéria ou mediador: a alma sobe por si, pela conversão para dentro. E pode subir por si porque, para Plotino, ela nunca desceu por inteiro – é a doutrina da parte não-descida da alma, formulada com audácia declarada em *Enéadas* IV.8.8: οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ («não desceu inteira nem sequer a nossa alma, mas há sempre algo dela no inteligível»). Havendo na alma um cume que jamais abandonou o divino, o retorno é reascensão a um lugar do qual, no fundo, ela nunca se ausentou, e por isso dispensa qualquer operação exterior. Essa autossuficiência contemplativa vem, ademais, acompanhada de uma depreciação radical da matéria: no tratado *Sobre o que são e de onde vêm os males* (*Enéadas* I.8), Plotino identifica a ὕλη (*hýlē*, «matéria») com o mal primeiro, o último e mais escuro grau da procissão, aquilo de que a alma deve fugir. Fixa-se, aqui, a polaridade que organiza todo este estudo no seu ponto filosófico mais agudo: onde a via plotiniana faz da matéria o mal a abandonar e da subida solitária o caminho, a via da deificação (teúrgica, heroica, ancestral) fará da matéria consagrada o veículo mesmo da divinização, e do rito operado, e não da contemplação isolada, o seu meio (cf. Seção I, n. 3, sobre a religião material). É contra essa transcendência levada ao extremo, e contra a sua herança em Porfírio, cuja *Carta a Anebo* ou *De mysteriis* de Jâmblico virá refutar, que se erguerá a teurgia: Jâmblico negará a parte não-descida, sustentando que a alma humana desceu por inteiro e que, por isso, não se diviniza pensando, mas operando (cf. Seção V; e Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995). Ed. de referência: *PLOTINI OPERA*, ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer (Oxford: Clarendon Press, 1964-1982).

¹⁵ Onde Plotino postulava a parte não-descida da alma (cf. n. 4, *supra*), Jâmblico sustenta a sua descida total: a alma humana desceu por inteiro ao corpo e ao cosmo, e é justamente essa integralidade que retira à contemplação a suficiência salvífica e funda a necessidade do rito. O ponto de partida inverte-se: não se trata de despertar um cume que nunca se ausentou, mas de reconhecer a condição corporificada da alma para, a partir dela, agir ritualmente. Gregory Shaw formula a divergência com precisão: «segundo Jâmblico, a resposta só podia ser alcançada compreendendo primeiro a natureza da alma enquanto corporificada. Uma vez adquirida uma apreensão adequada da condição da alma, as suas atividades podiam ser redirecionadas para ritos teúrgicos que transformavam as paixões da alma em ações divinas» (Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995). Daí a fórmula que resume a inversão, e que Shaw dá com beleza: «para Jâmblico, a dor da corporificação não era descartada, mas ritualmente transformada num ato de cosmogênese» (*ibid.*). O que em Plotino era problema a evitar (o sofrimento da alma descida), em Jâmblico torna-se matéria a operar. E, no plano da inovação doutrinária, Shaw fixa a assimetria decisiva: «o *novum* de Plotino foi a sua concepção da alma como não-descida [...], o de Jâmblico foi a teurgia ritual» (*ibid.*). É essa doutrina, a

Impõe-se agora um distingo que o estudo das religiões afro-brasileiras costuma negligenciar, e que a comparação com a Antiguidade ilumina de imediato. O que o kardecismo e as vertentes espíritas da Umbanda chamam de «evolução da alma» é, estruturalmente, uma teologia da transcendência: a alma progride, purifica-se e ascende de plano em plano, afastando-se progressivamente da matéria, da terra e do corpo. É a via da separação vertida em linguagem espírita, com a sua escada de mundos e o seu horizonte de desencarnação definitiva. Reconhecer esse pertencimento não é polêmica, mas classificação: trata-se, morfológicamente, da mesma família teológica de Platão e do céu cristão, e não da família em que se inscreve o culto dos mortos operativos.¹⁶

A Quimbanda situa-se, inequivocamente, do lado antigo, e a diferença não é de grau, mas de estrutura. Ela não faz a alma subir: assenta-a. Não a desencarna rumo a planos cada vez mais sutis, mas a instala, como potência ctônica, num ponto de terra, num assentamento material que o operador consagra e alimenta. A oposição entre subir e assentar é a tradução exata, no plano do rito, da oposição entre as duas escatologias: a transcendência sublima e afasta; a deificação fixa e aproxima. E fixá-la é, literalmente, dar-lhe corpo material (assentamento, pedra, ferro, terra), de modo que a própria teologia da permanência é, ao mesmo tempo, uma teologia da matéria: não há ancestral sem o objeto que o aloja, nem Exu sem o assentamento que o torna presente e operante entre os vivos.¹⁷

Convém precisar que essa fixação material não é grosseria ritual nem resíduo «primitivo», como quis a etnologia colonial, mas a condição mesma da presença supra-humana. A crença, na Quimbanda como nos Mistérios da Antiguidade, não paira num interior que os objetos depois exprimiriam: acontece na e pela matéria consagrada, no assentamento que se rega, no ferro que se crava,

descida total como fundamento da necessidade do rito material, que a Seção V expõe em detalhe, e nela que se decide, contra a fuga contemplativa, a via da deificação por operação.

¹⁶ Poderia objetar-se: se o espiritismo kardecista lida com mortos que comparecem às sessões, comunicam e auxiliam os vivos, por que não pertence ele ao regime ctônico/catabático da permanência? A objeção confunde *contato com os mortos* com *culto ctônico*, e a distinção é dirimente. O que define o regime da deificação não é tratar com os mortos, i.e. a necromancia, o culto heroico e o culto do *égún*, mas dois traços que o espiritismo justamente não possui: a *direção* e o *estatuto*. Quanto à direção: o rito ctônico é *katabático* (κατα-, «para baixo»), verte o sangue e a oferenda *para a terra* e *fixa* ali a potência supra-humana; o espiritismo é o seu inverso exato, *anabático* (ἀνα-, «para cima»), e supõe o espírito em trânsito *ascendente* por uma hierarquia de planos, progredindo para longe da matéria rumo à perfeição. O médium não *assenta* o morto num ponto de terra: comunica-se lateralmente com uma alma que está *alhures* e *subindo*. Quanto ao estatuto: no regime da deificação, o morto torna-se *divindade*, cultuada, alimentada, fixada num suporte material (túmulo, assentamento, *ibá*), com endereço ctônico e nutrição própria (sangue, oferenda); no espiritismo, o morto é uma *alma em evolução*, um igual num degrau diferente, a quem não se ergue altar, não se sacrifica e não se nutre, mas se *instrui* (a caridade, o passe, a doutrinação). A relação é pedagógico-fraterna, não cultural-sacrificial, e uma alma que se instrui para *subir* é o oposto de uma potência que se assenta para *ficar*. É decisivo notar que mesmo quando o espiritismo (e a Umbanda espírita) lida com «espíritos atrasados» ou «sofredores», a sua operação é *elevá-los* (doutriná-los, dar-lhes luz, encaminhá-los), i.e. movê-los *para cima* e *para fora*; ao passo que a Quimbanda os *assenta*, fixa-os como potências operativas da terra. A diferença não está no material (o morto), mas na *direção da operação*: uma sublima e afasta (transcendência), a outra fixa e nutre (deificação). A comparação com o platonismo torna a classificação nítida: a alma kardecista, que progride de encarnação em encarnação e de mundo em mundo, afastando-se da matéria (Allan Kardec, *LE LIVRE DES ESPRITS*, 1857, a doutrina da pluralidade dos mundos e da progressão do espírito), é, morfológicamente, a alma ascendente de Plotino, não a potência ctônica do herói ou do *égún*; a sessão é *anábase* mediada, não *katábasis* cultural. Historicamente, essa camada evolutiva não é nativa do substrato africano: sobrepôs-se a ele. É o processo que Renato Ortiz nomeou o «embranquecimento», a moralização espírita-kardecista que reescreveu a matriz afro-brasileira numa gramática de progresso e desencarnação (Renato Ortiz, *A MORTE BRANCA DO FEITICEIRO NEGRO: UMBANDA E SOCIEDADE BRASILEIRA*, 2ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1991). Daí que a própria clivagem Umbanda/Quimbanda mapeie a clivagem transcendência/deificação: onde a Umbanda evoluída eleva espíritos (caboclos e pretos-velhos como almas caritativas em ascensão), a Quimbanda assenta potências (Exu e *égún* como divindades ctônicas fixadas e nutridas). O espiritismo lida com os mortos, sim, mas para os fazer *partir*, não para os fazer *ficar*; e é o ficar divinizado, não o mero comércio com o além, o que define o regime ctônico da deificação.

¹⁷ O princípio de que a crença se realiza *na* e *pela* matéria consagrada, e não num interior que as coisas apenas exprimiriam (Morgan; Houtman & Meyer; Bennett, cit. supra), tem no *assentamento* afro-brasileiro a sua realização mais literal. O que a teoria da religião material chama o «problema da presença» (como tornar presente, no mundo tangível, uma potência invisível) resolve-se, aqui, por um suporte material que a aloja e a fixa. Nas palavras de Birgit Meyer e Dick Houtman, os processos de mediação religiosa descrevem o modo «pelo qual o *além* a que a religião se refere – chame-se-lhe o transcendental, o espiritual ou o invisível – é tornado tangível e se faz presente no mundo», pois, como sintetiza Webb Keane, «as ideias têm de assumir forma material em algum momento» (Dick Houtman & Birgit Meyer [eds.], *THINGS: RELIGION AND THE QUESTION OF MATERIALITY*, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 18). É exatamente o que faz o assentamento: a potência do morto ou do Exu não paira desencarnada, é *assentada* numa matéria consagrada (a pedra, o ferro, o ponto de terra) que se rega e se alimenta, adquirindo endereço e permanência. O essencial é morfológico: a permanência divina exige um suporte material que a aloje, e é por *ter corpo* (assentamento, pedra, casa) que a potência fica, ao invés de partir. O contraste entre *subir* e *assentar* traduz, no plano do rito e da sua cultura material, a oposição entre transcendência e deificação: a via da separação não deixa endereço material porque o seu *télos* é a ausência do mundo; a via da permanência exige-o, porque o seu *télos* é a presença operante nele.

na pomba que se risca. Ler a permanência divinizada por esse ângulo, o da cultura material, é recusar simultaneamente a sua espiritualização (que a dissolveria em «energia» ou «vibração») e a sua caricatura demonológica (que a reduziria a fetichismo). O deus da deificação é um deus com endereço, e o endereço é matéria trabalhada por mãos consagradas, tese que as seções sobre o herói, a teurgia e o ancestral confirmarão, cada uma no seu registro.¹⁸

Fixe-se, pois, o critério que orientará todo o resto do estudo, porque é ele que separa, em cada caso, as duas heranças da alma. Onde a promessa for de saída (a alma que deixa o corpo e o mundo, ascende, contempla e repousa em outro plano), há transcendência. Onde for de permanência transfigurada (a alma que se torna deus da terra, cultuada, alimentada e operante entre os vivos), há deificação. Os Mistérios, o herói, a teurgia e o ancestral africano estão, todos, do segundo lado; e todos, como se verá, dependem de um ato ritual que não a alma, mas o operador, executa. O critério não é doutrinário, mas morfológico: pergunta-se, diante de cada tradição, se a sua vitória sobre a morte é fuga ou permanência, e a resposta situa-a, sem equívoco, numa das duas famílias.¹⁹

Resta nomear, ao fim desta seção, o agente que as duas teologias tratam de modo oposto. Na transcendência, o sujeito da salvação é a própria alma, que se eleva por virtude, contemplação ou

¹⁸ A fixação da potência num suporte material foi, durante um século, lida pela etnologia colonial como sintoma de uma inferioridade cognitiva. Três teorias convergiram para essa condenação. Edward Tylor fez do animismo um *erro* intelectual, a atribuição indevida de alma a objetos inanimados, matriz da categoria «fetiche»; James Frazer fez da magia material um raciocínio falho, confusão entre semelhança e causa; e Lucien Lévy-Bruhl cunhou a fórmula mais influente, a de uma *mentalité prélogique* regida pela *participation mystique*, na qual o «primitivo» não distinguiria a coisa do espírito (LA MENTALITÉ PRIMITIVE, 1922, tese que o próprio Lévy-Bruhl viria a retratar nos seus *Carnets* póstumos). O denominador comum é o veredito de *erro*: onde o operador ritual vê presença supra-humana, o etnólogo colonial vê confusão. Essa operação tem documentação etnográfica precisa. Como registram Houtman e Meyer, «aquilo que para os sumbaneses eram *marapu* – espíritos invisíveis, porém materialmente presentes – era qualificado de *fetiches* ou *ídolos* pelos missionários, que julgavam que os sumbaneses atribuíam erroneamente agência à matéria inanimada» (Dick Houtman & Birgit Meyer [eds.], THINGS: RELIGION AND THE QUESTION OF MATERIALITY, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 14). É a mesma sentença que, no Brasil, rebaixou o assentamento, o *ôtô* e a pomba a «fetichismo». A virada material inverte o veredito: o suposto «erro» é, na verdade, um modo legítimo e universal de presença religiosa, o que Matthew Engelke nomeia o «problema da presença», a questão de como o invisível se faz presente no mundo. O erro, se há um, não está no operador que assenta a potência na matéria, mas no observador que herdou a «purificação» moderna entre sujeito e objeto e a tomou por lei da natureza; é a crítica que Bruno Latour dirige ao próprio conceito de «fetiche», mostrando que a oposição entre fato e crença, entre a coisa e a força que nela se aloja, é um artefato ideológico da modernidade, não uma verdade sobre o real (ON THE MODERN CULT OF THE FACTISH GODS, Duke University Press, 2010). Substituir a etnologia da «mentalidade pré-lógica» por uma antropologia da presença material é, pois, restituir à fixação ritual o seu estatuto próprio: não resíduo de confusão, mas técnica de presença. Esse gesto tem, aliás, um precedente filosófico antigo, e é decisivo que assim seja: já a teurgia de Jámblico havia reabilitado a matéria como *veículo*, e não obstáculo, do divino, contra o intelectualismo que a tinha por degrau a descartar, economia que desenvolvemos em Fernando Liguori, *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός*, em *Revista Nganga* 15 (2026), no parágrafo sobre a reabilitação teúrgica da matéria. A matéria consagrada da Quimbanda (o assentamento, o sangue, a pomba) não é, portanto, o índice de uma mente que confunde, mas o instrumento de uma teologia que torna presente uma potência supra-humana; e lê-la de outro modo é repetir, sem o saber, o gesto do missionário diante do *marapu*.

¹⁹ A distinção operatória que percorre este estudo, *fuga* versus *permanência*, é de ordem morfológica, e convém explicitar o que isso significa e o que exclui. Classificar morfológicamente uma escatologia é ordená-la pela *forma* da sua promessa (a direção que ela imprime à alma), e não pelo seu conteúdo doutrinário, pela sua origem histórica ou pela sua verdade. O procedimento tem uma longa linhagem na ciência das religiões: da *Morphologie* de Goethe (o estudo das formas e das suas transformações) deriva a «morfologia do sagrado» que Mircea Eliade praticou no seu *TRATADO DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES* (1949), ao classificar as hierofanias por padrões estruturais recorrentes, e não por filiação cronológica; e a mesma disciplina anima a comparação estrutural que Georges Dumézil aplicou aos dados indo-europeus e que Jonathan Z. Smith submeteu, depois, a crítica metodológica rigorosa. O ponto decisivo, e a razão de ser deste protocolo, é a separação entre dois modos de comparar que a erudição descuidada funde: comparar por *analogia* (semelhança de estrutura) e comparar por *genealogia* (transmissão histórica documentada). Só o segundo afirma uma linha de descendência; o primeiro reconhece que uma mesma forma pode surgir, independentemente, em tradições que jamais se tocaram, e confundir os dois, tomando por herança o que é homologia, ou por homologia o que é herança, é o erro cardeal que J. Z. Smith expôs. Dessa disciplina resultam duas consequências que sustentam todo o estudo. A primeira é epistemológica: o critério não julga a verdade de nenhuma escatologia, mantém-se na *epoché* (cf. Seção I, n. 10), mas apenas a situa numa de duas famílias segundo a forma da sua promessa; é classificação, não veredito. A segunda é que a morfologia *atravessa* a genealogia, revelando parentescos de forma que a história dos contatos jamais explicaria: por isso o cristianismo, o platonismo plotiniano e o espiritismo kardecista se agrupam (todos teologias da fuga) sem que nada os ligue por descendência; e por isso os mistérios, o herói, a teurgia e o *égún* se agrupam (todos teologias da permanência) sem que Atenas e a Bahia se tenham conhecido. São «semelhanças de família», no sentido de Wittgenstein: famílias constituídas pela recorrência de um traço formal (aqui, a direção, saída ou permanência), e não por uma essência comum nem por uma origem única. É exatamente esse o estatuto que o marco MÁGOS-MAGEÍÁ atribui às suas comparações, homologia morfológica *controlada*: controlada porque disciplinada pela recusa de deslizar da semelhança de forma para a inferência de linhagem. É esse controle que autoriza pôr Elêusis e o terceiro sob um mesmo conceito, a deificação, sem inventar, entre eles, uma história que não houve.

mérito; o rito, quando existe, é acessório e provisório, degrau a ser descartado. Na deificação, ao contrário, a alma é objeto, e o sujeito é outro: o hierofante eleusino, o fundador do culto heroico, o teurgo, o *bàbàlòrìsà*, o *táta-nganga*. A divinização do morto é, em toda parte, um ofício sacerdotal, e a permanência que ela institui é obra de técnica, não de natureza. É esta a linha que costura o Mundo Antigo à Quimbanda, e é a ela que as cinco seções seguintes dão corpo, do fogo de Deméter, que imortaliza a criança, ao *àsēsè* do terreiro, que faz do morto um ancestral.²⁰

III. OS MISTÉRIOS: BEM-AVENTURADOS ENTRE OS MORTOS

10

O que se prometia ao iniciado de Elêusis não era doutrina, mas destino. Os Mistérios não ensinavam uma verdade sobre a alma nem transmitiam um credo a ser professado: transformavam a condição do iniciado após a morte, operando sobre o seu estatuto *post mortem* uma mudança irreversível. O célebre verso do Hino Homérico a Deméter é, quanto a isso, inequívoco: «ditoso o mortal que contemplou esses ritos, ao passo que o não-iniciado não terá, uma vez morto, igual sorte na treva úmida». A iniciação separa, portanto, dois destinos no além, e o do iniciado é de bem-aventurança, não noutro mundo, acima deste, mas na sua própria parte do mundo dos mortos. É a deificação em forma coletiva e misteriosa: não a exaltação de um indivíduo excepcional, mas a promoção ritual de todos quantos «viram».²¹

²⁰ Que a deificação tenha sempre, no seu centro, um operador, e não a alma que se autodeiviniza, encontra a sua demonstração mais radical num caso em que *não há alma alguma* a divinizar: a deificação do próprio Estado. Roma foi cultuada como deusa, a *Dea Roma* (gr. Θεά Ῥώμη), personificação e divinização da cidade-Estado, que recebeu templos, sacerdócios, festivais (as *Rhomaia*) e sacrifícios, primeiro no Oriente grego, onde Esmirna reivindicava ter erguido, já em 195 a.E.C., o primeiro templo «à cidade de Roma» (*urbi Romae templum*, Tácito, *Anais* IV.56), e depois por todo o Império, associada ao imperador vivo na fórmula *Roma et Augustus*, eixo do culto imperial provincial. Ora, o Estado não tem alma que ascenda por mérito, nem se purifica pela contemplação: a sua divindade é, sem sombra de ambiguidade, um *ato institucional*: uma cidade decreta o templo, nomeia os sacerdotes, imola a vítima. O Estado deificado é, por isso, o *experimentum crucis* da tese deste estudo: isola, em estado puro, o que nos casos do herói, do teurgo ou do *égún* poderia ainda ser obscurecido pela ilusão de uma alma que se eleva. Aqui não há o que se elevar; há apenas o ato que diviniza. E o caso não é isolado: a religião romana fazia rotineiramente deuses de abstrações, dando-lhes imagem e culto. Como observa Michael Lipka, «imagens de culto de forma humana das *abstracta* [as abstrações divinizadas] estão atestadas desde muito cedo», e «as imagens de culto republicanas de noções abstratas em Roma – Fortuna Huiusce Diei, Fides, Mens – são todas antropomórficas» (Michael Lipka, *ROMAN GODS: A CONCEPTUAL APPROACH*, Leiden-Boston: Brill, 2009, pp. 42). Divinizar a Fortuna, a Fé (*Fides*), a Mente (*Mens*), a Vitória ou a Concórdia, potências sem corpo e sem alma, é o ato fatitivo *par excellence*: a divindade é aqui, transparentemente, *feita*, e feita por decreto sacerdotal e cívico. Se, pois, um Estado e uma abstração se tornam deuses e recebem sacrifício pela mão de um operador, *a fortiori* a divinização de um morto, que ao menos foi vivo, é obra de quem a executa, e não desabrochar de uma imortalidade latente. É a mesma estrutura, e o mesmo agente, que a Seção VII isola no rito do *àsēsè*: alguém faz o deus. O conceito que a fórmula é o de *regime de eficácia*: a divindade como efeito de uma articulação regulada, e não propriedade de um sujeito que a possua (cf. Fernando Liguori, *MAGEIA: REGIME DE EFICÁCIA*, São Paulo: Clube de Autores, 2026). Sobre a *consecratio* imperial e a apoteose como ato de decreto, veja-se ainda a n. 3, *supra*; sobre a demonstração pelo *àsēsè*, a Seção VII.

²¹ *Hino Homérico a Deméter*, vv. 480-482: ὄλβιος ὃς τὰ δ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων· ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων / αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι («ditoso, entre os homens da terra, aquele que estas coisas contemplou; mas quem não é iniciado nos ritos, quem deles não teve parte, nunca tem igual quinhão, uma vez morto, na treva bolorenta»; ed. HOMERI OPERA, vol. V, ed. T. W. Allen, Oxford: Clarendon Press, 1912; cf. o comentário de referência de N. J. Richardson, *THE HOMERIC HYMN TO DEMETER*, Oxford: Clarendon Press, 1974). O verso é filologicamente denso e cada palavra pesa. Abre-se pela fórmula-beatitude ὄλβιος ὃς («ditoso aquele que»), o *makarismós* já examinado (cf. Seção I, n. 5). O verbo é decisivo: ὅπωπεν (perfeito de ὁράω, «ver»): o iniciado define-se por ter visto, e é esse «ver» que a ἐποπτεία (*epopteia*, «contemplação», o grau supremo da iniciação eleusina) consagra; o mistério é da ordem da visão e do rito, não da doutrina (cf. *supra* sobre os δεικνύμενα, as «coisas mostradas»). O não-iniciado é dito ἀτελής (*atelés*, «não-consumado», cf. Seção I, n. 8) e ἄμμορος (*ámmoros*, «sem quinhão», de μόρος/μοῖρα): não tem αἴσα (*aísa*, «parte, quinhão destinado») igual à do iniciado. É crucial que o destino post mortem seja aqui nomeado como *porção*, algo que se tem ou não se tem, e não como natureza da alma: a bem-aventurança é um *lote* atribuído pela pertença ritual, não uma propriedade inata (cf. Seção II sobre o léxico transitivo). E o essencial, para a tese das duas teologias: os dois destinos que o verso separa, o quinhão ditoso e a «treva bolorenta» (ζόφος εὐρώεις), passam-se *ambos* no além infero; o iniciado não *escapa* do mundo dos mortos, mas nele ocupa a região luminosa. É permanência bem-aventurada, não fuga. Essa direção ctônica torna-se explícita nos *makarismoi* paralelos que a Antiguidade transmitiu. Píndaro, sobre Elêusis: ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κείν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'· οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν («ditoso aquele que, tendo visto aquelas coisas, desce sob a terra: conhece o fim da vida e conhece o seu princípio dado por Zeus» (fr. 137 Snell-Maehler); o bem-aventurado *desce* (εἶσ' ὑπὸ χθόνα), não sobe. E Sófocles, do mesmo mistério: ὥς τρις ὄλβιοι κείνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη μόλωσ' ἐς Ἄϊδου· τοῖσδε γὰρ μόνους ἐκεῖ ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά («três vezes ditosos, entre os mortais, aqueles que, tendo contemplado estes ritos, vão para o Hades; pois só a eles é dado *ali* viver, e aos demais tudo *ali* é mal» (fr. 837 Radt); os

Convém sublinhar que essa promessa incide sobre a condição, e não sobre o conhecimento. O mistério não comunica uma informação secreta que salvaria pela compreensão, modelo gnóstico que a erudição por vezes projeta retrospectivamente, mas efetua uma passagem de estado, que se dá no corpo, na visão e na experiência ritual antes de qualquer formulação doutrinal. Aristóteles já o notara ao dizer que o iniciado não vinha a aprender algo, mas a sofrer algo e a ser disposto num certo estado. A imortalização mistérica pertence, pois, à ordem do rito e do afeto, não à da teoria; e é essa primazia do fazer sobre o saber que a aproxima, estruturalmente, da lógica operatória do terreiro, onde também não é a doutrina, mas o rito, que confere estatuto.²²

As lâminas de ouro órfico-báquicas dão a essa promessa a sua expressão mais crua, porque são o próprio texto que se depositava com o morto para instruí-lo e credenciá-lo no além. Numa série delas, a alma deve declarar, diante dos guardiães do outro mundo, a sua estirpe divina: proclamar-se descendente da Terra e do Céu estrelado, e portanto de raça celeste, não meramente mortal. A senha não é promessa de fuga, mas prova de pertença: uma reivindicação de parentesco com o divino que abre à alma o caminho dos bem-aventurados. O iniciado não sai do reino dos mortos: nele reclama, e obtém, o estatuto de deus. A fórmula é, a um tempo, teológica e jurídica: estabelece uma filiação que dá direito de acesso.²³

iniciados «vão para o Hades» e é *ali* (ἐκεῖ) que «vivem». Em ambos, o bem-aventurado permanece no reino dos mortos, transfigurado: a promessa mistérica é de vida *no* além, não de evasão *dele*, a assinatura exata da deificação.

²² O testemunho decisivo é de Aristóteles, no diálogo perdido *Sobre a filosofia*, conservado por Sinésio de Cirene: os que se iniciam οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένων ἐπιτηδείους («não devem *aprender* algo, mas *experimental/padeecer* e *ser dispostos* [num estado], uma vez, evidentemente, tornados aptos» (Aristóteles, fr. 15 Rose, apud Sinésio de Cirene, *Dio* 48a). O núcleo é um contraste que a própria fonética grega sublinha, no quase-homófono μαθεῖν/παθεῖν: μαθεῖν (aoristo de μαθάνω, «aprender») designa a aquisição de um saber; παθεῖν (aoristo de πάσχω, «padeecer, sofrer, ser afetado») designa o sofrer uma experiência, o ser agido. O terceiro verbo fecha o sentido: διατεθῆναι (aoristo passivo de διατίθημι, «dispor, pôr num estado»), donde διάθεσις, «disposição, estado». O mistério não produz, portanto, um μάθημα (uma «lição, conhecimento»), mas um πάθος e uma διάθεσις: um estado em que o iniciado é *posto*. E aqui a gramática é a prova: os três verbos que definem a iniciação estão na voz média-passiva ou descrevem o iniciando como *paciente* (ele padece, é disposto, é tornado apto), jamais como agente de um aprender ativo. O iniciado é o *objeto* da operação mistérica, não o sujeito de uma aquisição intelectual, exatamente a estrutura transitiva que este estudo isola na deificação (cf. Seção II): não é a alma que se faz deus pensando, mas a alma sobre a qual o rito opera uma mudança de estatuto. Esse estado, ademais, é produzido materialmente, pela encenação ritual, as coisas feitas, ditas e mostradas (δρώμενα, λεγόμενα, δεικνύμενα, cf. *supra*) e, sobretudo, a visão consagrada pela ἐποπτεία, e não por uma doutrina a memorizar. É por isso que Walter Burkert lê o mistério como transformação de estatuto pela experiência do sagrado, e não como transmissão de crença (Walter Burkert, *ANCIENT MYSTERY CULTS*, ed. cit.). Há, enfim, uma consequência que reverbera até ao coração deste estudo: a primazia do *padeecer* sobre o *aprender*, do rito operado sobre o saber discursivo, prefigura, no plano da iniciação mistérica, a tese que Jâmblico levará ao seu grau filosófico: a de que «não é o pensamento (ἐννοία) que une os teurgos aos deuses», mas o ato ritual (cf. Seção V). Do iniciado eleusino ao teurgo, uma mesma convicção: a divindade não se *aprende, faz-se*, e *faz-se a quem a padece*.

²³ *Lâmina de Hipônion* (c. 400 a.E.C.), a mais antiga da série ditas «de Mnemosýne». A fórmula que se destaca, Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος («sou filho da Terra e do Céu estrelado»), é a *senha* (σύμβολον) de um roteiro do além inscrito no ouro e depositado com o morto, e ganha o seu sentido pleno na cena completa que a lâmina encena. Chegada ao Hades, a alma depara-se com duas águas: deve evitar a primeira fonte, a da Lete (Λήθη, «Esquecimento»), e dirigir-se ao *lago de Mnemosýne* (Μνημοσύνη, «Memória»), guardado por vigias que a interrogam. É a eles que a alma responde, declarando a sua estirpe e pedindo de beber: Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος· αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον («sou filho da Terra e do Céu estrelado; mas a minha raça é celeste»), e logo διψᾷ δ' εἰμ' αὖτος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' ὥκα / ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης («estou ressequido de sede e pereço; mas dai-me depressa a água fria que mana do lago da Memória») (Cf. Fritz Graf & Sarah Iles Johnston, *RITUAL TEXTS FOR THE AFTERLIFE*, 2ª ed., London-New York: Routledge, 2013). Três traços filológicos fixam a teologia. Primeiro, o motivo da estirpe: γένος οὐράνιον («raça celeste») é uma reivindicação de *parentesco divino*, a alma prova pertencer à raça dos deuses (na leitura órfica, à descendência titânica que trazia em si a centelha de Dioniso), e a senha vale como *credencial de pertença*, não como bilhete de saída. Segundo, a oposição *Mnemosýne/Lete*: o iniciado deve *lembrar* (reter a sua identidade e o seu estatuto), ao passo que o não-iniciado *esquece* e se dissolve na massa anônima dos mortos; a memória é aqui a condição da permanência *como si mesmo*. Terceiro, e decisivo, a direção: toda a cena passa-se *abaixo*, no Hades, e o que a alma obtém não é a evasão do reino dos mortos, mas um *estatuto privilegiado dentro dele*: a água da Memória, a preservação da identidade, o quinhão dos bem-aventurados. É deificação, não transcendência: o parentesco celeste é reclamado *no* além, e serve para *ficar* melhor, não para *partir*. Convém, por rigor, a ressalva de método: a fórmula recorre, com variação dialetal, em toda a série de lâminas (Hipônion, Petélia, Entella, Fársalos, Tessália), o que atesta uma *tradição formular*, não um dogma sistemático, e a diversidade das escatologias «órficas» desaconselha reconstruir a partir delas uma «doutrina» unívoca (cf. Radcliffe G. Edmonds III, *MYTHS OF THE UNDERWORLD JOURNEY: PLATO, ARISTOPHANES, AND THE "ORPHIC" GOLD TABLETS*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; e Seção II). Materialmente, enfim, a lâmina é o objeto operativo por excelência (cf. Seção I, nn. 2-3): a senha não é crença interior, mas texto de ouro que a mão do morto porta e que, recitado, o faz atravessar: cultura material da imortalização em estado puro.

Importa reter que essa credencial é, ela mesma, um objeto, e aqui a religião material toca o coração do mistério. A folha áurea inscrita, o *kykeon* bebido, os objetos manipulados e mostrados na câmara iniciática, os gestos executados: os Mistérios eram um complexo de coisas feitas, coisas ditas e coisas mostradas, e não a exposição de um dogma. A própria estrutura da *teleta* articula-se nesses três registros materiais e performativos, de sorte que o «mostrar» do objeto sagrado ocupa o ápice da revelação. A imortalização passa, portanto, por uma economia de objetos e gestos: não se crê primeiro para depois manusear a coisa, manuseia-se a coisa e, nela e por ela, o estatuto se transforma. O mistério é, no rigor do termo, uma operação material sobre a condição da alma.²⁴

A mecânica ritual dessa divinização é conservada, de modo revelador, num episódio do próprio Hino a Deméter. A deusa, acolhida em Elêusis e disfarçada de ama, toma o filho da rainha e, à noite, coloca-o no fogo do lar para torná-lo imortal; interrompida pela mãe aterrada, revela-se e institui, em lugar do rito frustrado, os Mistérios que hão de dar aos homens a bem-aventurança. O mito é uma etiologia transparente da imortalização: o que Deméter faria à criança pelo fogo, os Mistérios farão ao iniciado pelo rito. A imortalidade aparece, aqui, como algo que se faz a alguém, por um procedimento técnico, ígneo neste caso, sacrificial noutros, e não como um bem que a alma possua por natureza. O fogo que imortaliza a criança é o correlato mítico exato do rito que imortaliza o iniciado.²⁵

²⁴ Sobre a estrutura material-performativa do mistério, a τελετή (*teleté*, «rito de iniciação») articula-se em três registros que a tradição doxográfica fixou: as «coisas feitas» (δρῶμενα, *drómēna*, os gestos e ações rituais), as «coisas ditas» (λεγόμενα, *legómena*, as fórmulas e senhas) e as «coisas mostradas» (δεικνύμενα, *deiknύmena*, os objetos sagrados exibidos), e é neste último, no *mostrar* (δείξις) do objeto sagrado, que culmina a revelação. O ápice de Elêusis não é uma proposição, mas uma ostensão: os ἱερά (*hierá*, «coisas sagradas») retirados da cista e exibidos ao *epóptēs*, o que «vê». Hipólito conserva, na sua resenha hostil, o dado central: o hierofante mostraria, «em silêncio», «uma espiga de trigo ceifada» (ἐν σιωπῇ θεορῶμενον στάχυ, Hipólito, *Refutatio* V.8.39) como o «grande, admirável e mais perfeito mistério epóptico». A revelação suprema é, pois, um objeto mostrado em silêncio, não um dogma enunciado: a iniciação é operação sobre objetos e gestos (cf. *supra* sobre o *padecer* que não se *aprende*), e a sua eficácia transformadora passa pela matéria, a espiga, o *kykeon* bebido, a luz e a treva encenadas, os *hierá* manuseados. Trata-se de um caso exemplar do que a teoria da religião material reconhece (cf. Seção I, n. 3: Morgan; Houtman & Meyer; Bennett), e é aqui que se impõe, como referência incontornável, a virada material aplicada ao rito antigo. A obra que consolidou esse campo é o volume de Dietrich Boschung e Jan N. Bremmer, que fixou o marco: «a virada material alcançou finalmente também o mundo da magia antiga», corrigindo o pressuposto herdado de que a religião seria, sobretudo, crença, pois «a nossa ideia moderna de religião como consistindo sobretudo de crença e fé deve ser complementada por uma nova compreensão de que as coisas são igualmente importantes na religião – talvez nem sempre para nós, no mundo ocidental de hoje, mas certamente alhures e noutros tempos» (Jan N. Bremmer, *Preface: The Materiality of Magic*, em Dietrich Boschung & Jan N. Bremmer [eds.], *THE MATERIALITY OF MAGIC*, Morphomata 20, Paderborn: Wilhelm Fink, 2015, pp. 9). Tomamos, neste estudo, esse volume como fonte padrão sobre a materialidade do rito antigo: a mesma virada que restitui à magia e ao mistério a sua espessura material desautoriza a leitura «doutrinária» do rito e ilumina, retroativamente, a matéria consagrada da Quimbanda (o assentamento, o sangue, a pomba) como *coisas que operam*, não ilustrações de uma crença (cf. Seção II contra a leitura «primitivista»). Cf. ainda Walter Burkert, *ANCIENT MYSTERY CULTS*, ed. cit., sobre a tríade δρῶμενα/λεγόμενα/δεικνύμενα.

²⁵ *Hino Homérico a Deméter*, vv. 235-241. A cena da imortalização frustrada de Demofonte é a mais transparente etiologia mística da imortalidade-por-procedimento. Deméter, disfarçada de ama, nutre o menino não de alimento humano, mas de substância divina: χρίεσκ' ἀμβροσίη («ungia-o com ambrosia», v. 237) e, à noite, κρύπτεσκε πυρὸς μένει ἥϊτε δαλόν («escondia-o na força do fogo, como um tição», v. 239), com o propósito de μιν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα / θήσκειν («torná-lo imortal e sem velhice por todos os dias», vv. 241-242). Três traços fixam a teologia. Primeiro, o verbo: θήσκειν (futuro de τίθημι, «pôr, fazer») é causativo, a deusa faria (θεῖναι) o menino imortal; a imortalidade é, de novo, algo que se *faz a* alguém, na voz ativa e transitiva (cf. Seção II), e não propriedade que a criança trouxesse por natureza. Segundo, os meios são materiais e técnicos: a ambrosia (ἀμβροσία, literalmente «[substância] da não-mortalidade») que desincorpora o elemento mortal, e o fogo (πῦρ) que o consome; a imortalização opera-se por *matéria* e *procedimento*, não por decreto abstrato nem por mérito da alma. Terceiro, a estrutura da falha e da substituição: interrompida pela mãe Metanira, cuja «loucura» (ἄφραδιή) humana quebra o rito, Deméter não pode completar a operação sobre o indivíduo, e institui, *em seu lugar*, os Mistérios. A equação é explícita: o que o fogo faria à criança diretamente, o rito fará ao iniciado indefinidamente; a imortalização individual e frustrada converte-se em imortalização coletiva, repetível e institucional. Os Mistérios são, pois, a forma *técnica* e *transmissível* daquilo que o fogo de Deméter fez uma vez, a prova mítica de que a imortalidade é ofício, e de que, falhando o operador divino, um operador instituído (o hierofante) assume o rito (cf. Seção VII). O motivo do fogo imortalizador não é isolado: reaparece em Tétis, que de noite punha Aquiles no fogo para queimar-lhe a parte mortal, também interrompida por Peleu (cf. Apolônio de Rhodes, *Argonáutica* IV.869-879; Apolodoro, *Biblioteca* III.13.6), um mesmo padrão folclórico-ritual da ama divina que imortaliza pelo fogo. E é o mesmo fogo que a história das religiões reconhece como agente de transmutação nas mãos do «mestre do fogo» (o ferreiro, o oleiro, o mago), que «faz mais depressa que a Natureza» a passagem de um estado a outro (economia que desenvolvemos em Fernando Liguori, *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός*, *Revista Nganga* 15, 2026, seção sobre a mística do metal). Ed. de referência: HOMERI OPERA, vol. V, ed. T. W. Allen (Oxford: Clarendon Press, 1912); cf. o comentário de N. J. Richardson, *THE HOMERIC HYMN TO DEMETER* (Oxford: Clarendon Press, 1974).

Dessa etiologia extrai-se a tese que percorre todo o estudo: a imortalidade não é propriedade latente da alma, mas efeito de uma operação. Se bastasse à alma ser alma para ser imortal, i.e. divinizada, bem-aventurada, operante, o rito seria supérfluo, e o não-iniciado gozaria da mesma sorte do iniciado. Ora, é precisamente o contrário que os textos afirmam: sem o rito, a treva; com ele, os prados dos bem-aventurados. A diferença entre os dois destinos não está na natureza das almas, que é comum, mas no procedimento que uma delas atravessou. A imortalização é, pois, aditiva e técnica: acrescenta à alma um estatuto que ela não teria por si, e acrescenta-o por meio de um fazer regulado.²⁶

É preciso não confundir esse destino mistérico arcaico com a posterior ascensão filosófica da alma, sob pena de se ler a permanência como fuga. A bem-aventurança eleusina e órfica é, na sua camada mais antiga, localizada: passa-se nos prados dos bem-aventurados, no reino de Perséfone, dentro da geografia do além, e não acima dela, num plano inteligível supracelaste. O iniciado feliz continua no mundo dos mortos, apenas ocupa nele a região luminosa, reservada aos que «viram». A topografia é decisiva: não há, no estrato arcaico, evasão do cosmos ífero, mas promoção dentro dele. Ler essa felicidade como ascensão celeste é já traduzi-la na língua da transcendência que só mais tarde se lhe sobreporá.²⁷

Essa sobreposição, com efeito, é obra do platonismo, e assinala o ponto exato em que a deificação começa a ser reescrita como transcendência. Sob a pressão da doutrina da alma

²⁶ Este é um dos pontos em que a distinção entre as duas teologias se torna mais aguda, porque as duas famílias concebem a *própria imortalidade* de modos opostos. Na via da transcendência, a imortalidade é *essencial*: a alma é imortal *por natureza*, aparentada ao inteligível e divina em si mesma, e é justamente por *ser* imortal que ela pode fugir do corpo e regressar ao seu plano (é a *ἀθανασία* do Fédon, cf. Seção II). Na via da deificação, ao contrário, a imortalidade, o estatuto do *bem-aventurado, operante, divinizado, é produzida*: não é o que a alma é, mas o que o rito lhe *acrescenta*. A prova está na indiferença da natureza e na diferença dos destinos: as almas são, por natureza, idênticas (todas sombras), e no entanto os seus destinos *post mortem* divergem radicalmente; ora, se a natureza é a mesma e o destino difere, então o que decide não é a natureza, mas o *procedimento atravessado*. O iniciado e o não-iniciado partilham a mesma alma; separa-os o rito. É por isso que a língua da deificação é a do *ἀπαθανατισμός* («imortalização», o ato) e não a da *ἀθανασία* («imortalidade», o estado, cf. Seção II): fala-se de *fazer* imortal, não de *ser* imortal. Aristófanes dá a essa reserva a sua formulação mais crua, pela boca do coro dos iniciados no Hades: *μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν, ὅσοι μεμυήμεθα* («pois só para nós há sol e luz alegre, para nós, quantos fomos iniciados»; Aristófanes, *Rãs* 454-456). *Só* (*μόνοις*) para os iniciados a luz do além, não para as almas em geral: a bem-aventurança é um quinhão *conferido* pela iniciação, não distribuído pela natureza. É exatamente a estrutura que o conceito de *regime de eficácia* formula: a bem-aventurança não reside em nenhum elemento isolado, nem na alma, nem no objeto sagrado, nem no operador, mas emerge da *articulação regulada* entre o operador (o hierofante), os meios materiais (os *ἱερά*, a ambrosia, o fogo, a lâmina), a sequência fásica (*μήσεις* e *ἐποπτεία*) e a finalidade (o estatuto ditoso entre os mortos); é um efeito de composição, não uma virtude oculta (cf. Fernando Liguori, *MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA*, São Paulo: Clube de Autores, 2026). E é a mesma «eficácia *sui generis*» que a antropologia do rito reconhece: um efeito produzido pelo procedimento sancionado, e não pela substância manipulada (cf. Seção I, sobre Mauss). Daí decorrem, com necessidade, dois traços já fixados: que a imortalização seja *iniciática e reservada* (cf. Seção I, n. 8), porque um efeito produzido por um procedimento restrito não pode ser sorte comum; e que ela dependa sempre de um *operador* que a execute (cf. Seção VII), porque um efeito articulado exige quem o articule. A imortalidade, na via da permanência, não é um dado da alma que o rito revela: é uma obra que o rito produz.

²⁷ O destino ditoso do iniciado tem, no estrato mais antigo, um *endereço* preciso, e ele é *ífero*, não celeste. Os bem-aventurados habitam um *prado* (*λειμών*, *leimón*), um *locus amoenus* dentro da geografia dos mortos: já o Hades homérico tem o seu «prado de asfódelos» (*ἀσφοδελὸς λειμών*, *Odisseia* XI.539; XXIV.13) por onde erram as sombras, e as lâminas de ouro conduzem a alma aos «sagrados prados e bosques de Perséfone», onde ela reina entre os heróis (cf. Fritz Graf & Sarah Iles Johnston, *RITUAL TEXTS FOR THE AFTERLIFE*, 2ª ed., London-New York: Routledge, 2013; Radcliffe G. Edmonds III, *MYTHS OF THE UNDERWORLD JOURNEY*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004). O dado decisivo é que o bem-aventurado permanece sob o cetro de Perséfone (*Περσεφόνη*), a Rainha do mundo inferior: a sua ventura passa-se *no* domínio dos mortos, enobrecida, e não *acima* dele. É permanência ífera transfigurada, a assinatura da deificação. Ora, esse endereço muda, e a mudança é o índice topográfico exato da passagem de uma teologia à outra. Sob a pressão do platonismo e da astrologia, a partir do Séc. V-IV a.E.C., a bem-aventurança emigra do prado ífero para o *céu*: a alma passa a *subir* ao éter e aos astros, deixando à terra apenas o corpo. O testemunho epigráfico é lapidário, no epitáfio dos atenienses mortos em Potideia (432 a.E.C.): *αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθονί* («o éter recolheu as almas, e a terra os corpos»; *IG* I³ 1179). Aqui a alma já não desce ao prado de Perséfone: *ascende* ao éter, é a topografia da transcendência, a fuga para cima, que se sobre põe ao substrato arcaico da permanência (sobre essa migração do além ífero ao celeste, cf. Franz Cumont, *LUX PERPETUA*, Paris: Geuthner, 1949). Fixa-se, assim, uma equação de método que percorre todo o estudo: *onde* se situa a bem-aventurança denuncia *qual* teologia a sustenta. Bem-aventurança *abaixo*, no prado, sob Perséfone: permanência, deificação. Bem-aventurança *acima*, no éter, entre os astros: ascensão, transcendência. E é significativo que a Quimbanda conserve, intacta, a topografia arcaica: a potência do *égún* e do Exu não sobe a «planos superiores», mas se assenta *na terra*, do lado ífero da *Kalunga*, fixada no ponto e no assentamento (cf. Seção II, sobre o espiritismo, que, ao contrário, realoca o morto *para cima*, na escada dos mundos). A geografia do além é, em suma, um mapa da teologia: diz-me onde repousa o teu bem-aventurado, e dir-te-ei se a tua é uma religião da fuga ou da permanência.

imortal e aparentada ao inteligível, a bem-aventurança dos iniciados passa a ser interpretada como ascensão da alma ao seu plano de origem, e o prado de Perséfone converte-se em metáfora de um céu incorpóreo. O substrato ritual, a permanência divinizada entre os mortos, não desaparece, mas é recoberto por uma leitura que o espiritualiza. Reconhecer as duas camadas é indispensável: a misteriosa arcaica, de deificação e permanência; e a filosófica tardia, de transcendência e ascensão. A tradição afro-brasileira, como se verá, conserva intacta a primeira, sem a reescrita da segunda.²⁸

Há, por fim, um dado sociológico que a comparação afro-brasileira tornará agudo: a deificação misteriosa é iniciática, i.e. reservada. Não é destino universal da alma, mas privilégio de quem atravessou o rito; o não-iniciado tem uma sorte, e o iniciado, a dos deuses. A imortalização não decorre da natureza, decorre da pertença ritual, de uma incorporação institucional que separa os destinos a partir de um ato voluntário e restrito. Reencontraremos essa lógica exata no terreiro, onde não é a simples morte que faz o ancestral, mas o assentamento e a iniciação: um regime de pertença, não de essência, decide quem, entre os mortos, se torna potência cultuada. A sociologia do mistério é, já aqui, uma sociologia da consagração restrita.²⁹

Os Mistérios formularam, assim, pela primeira vez e com nitidez, a tese que este ensaio persegue: o iniciado «não morre» porque um rito o fez não-morrer, e o seu não-morrer é permanência

²⁸ O momento decisivo em que, dentro da própria tradição grega, a deificação é convertida em transcendência é a apropriação filosófica do vocabulário dos Mistérios. Platão retém a *linguagem* da iniciação, τελετή, μύσις, ἐποπτεία, a «visão bem-aventurada», mas transpõe-lhe o *referente*: o que era visão ritual de um objeto sagrado mostrado torna-se contemplação intelectual da Forma. No *Fedro*, a alma, antes da queda, teria gozado μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν («uma visão e contemplação bem-aventurada») e sido «iniciada naquela que é lícito chamar a mais bem-aventurada das iniciações» (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην [...] ἐποπτεύοντες, *Fedro* 250b-c); e no *Banquete*, Diótima nomeia o cume da ascensão à Beleza com o termo técnico de Elêusis: τὰ [...] τέλεα καὶ ἐποπτικά («os [mistérios] finais e epópticos», *Banquete* 210a), aquilo de que os Mistérios menores são apenas o degrau. A operação é precisa e as suas consequências, decisivas. O «ver» ritual do iniciado (ὄπωπεν, cf. *supra*) desmaterializa-se em νόησις; o objeto sagrado mostrado, o δεικνύμενον (cf. *supra*), sublima-se na Forma inteligível intelectualmente contemplada; e a bem-aventurança, que o estrato arcaico situava *abaixo*, no prado de Perséfone, migra *para cima*, ao plano inteligível de onde a alma teria descido. A mesma língua (iniciação, visão, ventura) passa a dizer a teologia oposta: não mais o estatuto ditoso *conferido* ao morto e *retido entre* os mortos, mas a ascensão *natural* da alma imortal ao seu lugar de origem. É a matriz de todas as reescrituras posteriores da permanência como fuga, a cristã e a espírita inclusive (cf. Seção II). É também aqui que se enraíza o anacronismo que a crítica recente combate: ler as lâminas de ouro como se exprimissem uma «doutrina órfica» da alma imortal é já projetar sobre elas a psicologia platônica, tomando roteiros rituais por tratados teológicos, advertência que Radcliffe Edmonds sustenta contra a leitura «doutrinária» das lâminas (Radcliffe G. Edmonds III, *MYTHS OF THE UNDERWORLD JOURNEY: PLATO, ARISTOPHANES, AND THE «ORPHIC» GOLD TABLETS*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Foi Erwin Rohde quem, no clássico incontornável do tema, reconstituiu essa longa gênese, de como o «culto das almas» e a promessa misterioso-báquica, sob elaboração filosófica, se converteram na doutrina da alma imortal e divina que ascende (Erwin Rohde, *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 indispensável como marco. A lição, para este estudo, é de método: a bem-aventurança misteriosa *arcaica* é da família da deificação (permanência infera, estatuto conferido); a sua *releitura* platônica é já da família da transcendência (ascensão celeste, natureza imortal). Distingui-las é não confundir o rito com a filosofia que o interpretou.

²⁹ Fixada a filologia de μύστις/ἀτελής e a natureza voluntária e secreta da iniciação (cf. Seção I, n. 8), cumpre precisar dois traços que a Seção III torna agudos. O primeiro é que a bem-aventurança reservada é um estatuto *ritual*, e não um prêmio *moral*, e nada o revela melhor do que o escândalo que essa lógica provocou nos críticos antigos. Diógenes, o Cínico, ao ouvir que os iniciados (μεμνημένοι) gozariam de melhor quinhão (μοῖρα) no além, ironizou: seria absurdo que Patecião, o ladrão, por ter sido iniciado, tivesse depois da morte sorte melhor do que a de Epaminondas, que o não fora (Diógenes Laércio, VI.39). A objeção é involuntariamente probatória: ao denunciar como injusto que o rito, e não a virtude, decida o destino, o crítico confirma exatamente a *mecânica* dos Mistérios: a bem-aventurança depende da *pertença ritual*, não do mérito ético nem da natureza comum das almas. É a mesma lógica que reencontraremos no herói e no *égún* deificado, potências *eficazes porque cultuadas*, e não *boas porque virtuosas* (cf. Seção IV): o deificado antigo não é um justo recompensado, mas um iniciado processado por um rito. O segundo traço é o *segredo*. A reserva dos Mistérios não era apenas restrição de acesso, mas interdição de fala: o núcleo eram os ἄρρητα e ἀπόρρητα («coisas indizíveis, proibidas»), guardados por juramento, cuja profanação era crime capital, como mostrou o processo dos que «representaram os Mistérios» em Atenas, em 415 a.E.C. (o escândalo que envolveu Alcibíades). Sociologicamente, esse segredo não é acessório, mas constitutivo: é o dispositivo que produz e mantém a fronteira do grupo, fazendo da bem-aventurança um bem *inseparável da pertença* (cf. Georg Simmel, *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, 1908; e Hans G. Kippenberg & Guy G. Stroumsa [eds.], *SECRECY AND CONCEALMENT*, Leiden: Brill, 1995). A deificação misteriosa é, assim, duplamente cercada: reservada aos que atravessam o rito, e velada aos que dele não participam. Reencontramos a estrutura, ponto por ponto, no terreiro: não é a morte nem a virtude que faz o ancestral, mas o assentamento e a iniciação, e os fundamentos que o operam são, também eles, guardados sob segredo iniciático. A bem-aventurança, em Elêusis como no terreiro, não é sorte comum das almas: é privilégio de pertença, cercado de silêncio.

divinizada, e não fuga do mundo. Falta, contudo, examinar a figura em que essa deificação se individualiza e se torna culto público, local e duradouro: o herói, o morto poderoso que permanece junto ao seu túmulo e responde aos que o cultuam. Se o mistério deifica o iniciado anônimo em massa, o culto heroico deifica o morto singular e ancora-o num sítio; e é essa ancoragem topográfica e material, tão próxima do assentamento do *égún*, que a seção seguinte examina.³⁰

IV. O HERÓI E O MORTO DEIFICADO: A DIVINDADE QUE FICA NO TÚMULO

O grego tinha um nome preciso para o morto deificado que permanece: *hérôs*. Herói, no sentido religioso, e não no épico, não designa o valente da guerra, mas uma categoria de morto poderoso: o defunto que, longe de esvanecer-se em sombra débil, reteve após a morte a sua vitalidade, ou mesmo a cresceu. É a deificação individualizada e estabilizada num culto: um morto que virou potência, e que por isso responde, protege, pune e é solicitado. O herói não é modelo de virtude nem exemplo moral a imitar; é uma força a manejar, cultuada por sua eficácia e não por sua bondade. Nessa figura, a deificação deixa de ser destino coletivo dos iniciados e torna-se estatuto de um morto singular, com nome, sítio e clientela.³¹

O traço que define o culto heroico é topográfico, e opõe-no ponto por ponto à transcendência: o herói é cultuado no túmulo. Ao contrário do deus olímpico, que reside no alto e recebe culto em altar elevado, o herói recebe-o em baixo, junto aos ossos, no lugar exato onde jaz. A sua potência é local, ligada ao corpo morto e ao solo que o guarda; o seu culto é ctônico, voltado para baixo, à terra. Deificar-se, para o herói, é precisamente não sair do túmulo, mas fazer dele um centro de força de

³⁰ Os Mistérios e o culto heroico são duas formas da *mesma* teologia da permanência, mas distinguem-se por dois eixos que a Seção IV desenvolve e que convém já nomear, porque é neles que a deificação se aproxima da sua forma afro-brasileira. O primeiro eixo é a *individualização*. A deificação nos Mistérios é *coletiva e anônima*: o iniciado não recebe nome nem culto próprio no além, junta-se à classe indistinta dos bem-aventurados (*μάκαρες*), os «ditosos» sem rosto que povoam o prado de Perséfone. O herói, ao contrário, é um morto *singular*, com nome que se invoca e história que se conta; deixa de ser membro de uma classe para tornar-se um *sujeito*, uma potência distinta que responde a quem a solicita pelo seu nome. O segundo eixo é a *fixação topográfica*. A bem-aventurança nos Mistérios é difusa, situada numa região vaga da geografia ínfera; o herói, esse, é ancorado num ponto exato: o seu túmulo (*τάφος*), o seu recinto (*ἡρώον*), adquirindo um *endereço* material junto aos ossos (cf. Seção I, n. 9; seção II, n. 17, sobre o suporte material da potência). Da conjunção dos dois eixos resulta uma mudança de estatuto teológico decisiva: o mistério confere ao iniciado uma *condição* (ser ditoso entre os mortos), ao passo que o culto heroico institui uma *relação* (um comércio contínuo de invocação, alimento e resposta entre os vivos e uma potência supra-humana nomeada e localizada). É a passagem do *estatuto* ao *culto*, e com ela a deificação torna-se plenamente operativa: o morto não é apenas feliz, mas *manejável*, cultuável, alimentável, acionável. Ora, é exatamente essa forma, o morto singular, nomeado, fixado num ponto material e mantido por um comércio ritual, que a Quimbanda realiza no *égún* assentado e no Exu, potências com nome, reino e assento (cf. Seção VI). A trajetória que vai do iniciado anônimo ao herói nomeado prefigura, ponto por ponto, a que vai do morto comum ao ancestral assentado: em ambas, a deificação se individualiza e ganha corpo material, deixando de ser destino genérico para tornar-se potência singular e cultuada. É esse o objeto da seção seguinte, do herói grego ao seu correlato exato, o Exu da Quimbanda.

³¹ O herói grego não se define por façanha nem por virtude, mas por um traço estritamente *cultural*: é uma categoria do morto cuja potência, longe de esvaír-se com a morte, nela se acresce. A formulação de Sarah Iles Johnston é a mais econômica: o herói é «um morto que reteve mais da sua vitalidade após a morte, ou que até se tornou mais poderoso do que fora em vida». O dado decisivo está na inversão da entropia comum: enquanto o morto ordinário, i.e. o *anônimo* que se dilui na massa indistinta dos finados (cf. Seção III sobre os *μάκαρες* sem rosto), perde substância e memória até apagar-se, o herói é aquele em quem a morte funciona como *promoção*, não como *diminuição*. Morre-se para *cima*. Ora, esse é precisamente o teorema que estrutura o culto ao ancestral deificado na Quimbanda, e a homologia deve ser enunciada com o rigor que o protocolo MÁGOS-MAGEÍÁ exige: não uma descendência histórica, mas uma homologia morfológica controlada entre duas soluções independentes para o mesmo problema: o de fazer do morto uma potência supra-humana. Quatro traços coincidem termo a termo. *Primeiro*, a inversão da entropia: o *égún* comum, o morto recente ainda não trabalhado, esmaece como o morto anônimo grego, ao passo que o ancestral assentado, como o herói, é potenciado pela morte, tornando-se «mais poderoso do que fora em vida». *Segundo*, a dependência do culto: a potência heroica não é dada, mas *mantida* pela alimentação ritual (sacrifício, libação) exatamente como o assentamento do *égún* deificado exige feitura e comida contínuas sob pena de esvaziamento (cf. Seção VI). *Terceiro*, a fixação material: o herói é potência *localizada* nos ossos e no recinto, e o ancestral é potência assentada no seu suporte material, ambos com *endereço* corpóreo. *Quarto*, e é o traço que a expressão «mortos sem descanso» de Johnston condensa, a ambivalência: quem é potenciado pela morte é, no mesmo ato, tornado *perigoso*, capaz tanto de socorrer quanto de agredir se negligenciado, e por isso objeto de um comércio ritual cauteloso, o que vale para o herói irado vale, ponto por ponto, para o *égún* e para o Exu, potências supra-humanas que se manejam, não que se contemplam. A coincidência dos quatro traços não prova contato nem filiação; prova algo mais forte para os fins deste artigo: que a deificação do morto singular obedece, onde quer que ocorra, a uma mesma *lógica de eficácia* (cf. Seção I), na qual a morte é operada como potenciação e a potência, fixada, alimentada e temida.

que a comunidade depende. A permanência não é acidente da sua divindade: é a sua própria condição. O herói é o deus que fica, e fica num ponto do mapa.³²

Essa ancoragem tem consequência material direta, e é aqui que a religião material esclarece o culto heroico: o poder do herói reside na sua presença localizada, e essa presença é mediada por matéria: os ossos, as relíquias, o recinto, os objetos depositados. O túmulo não simboliza o herói ausente; aloja o herói presente. A eficácia do culto depende da proximidade física ao depósito material da potência supra-humana, de tal modo que a posse dos ossos podia ser disputada entre cidades como se disputa uma fonte de poder. A lógica é a mesma que regerá o culto dos santos e, adiante, o assentamento do *égún* deificado: a divindade tem um endereço material, e é junto a esse endereço que se a alimenta e se a solicita. A permanência divinizada é, sempre, permanência num suporte.³³

O poder do herói é, ademais, ambivalente e operativo, traço que o aproxima do Exu e do *égún* muito mais do que do santo cristão. O herói protege, cura e dá vitória aos seus, mas também pune, adoece e persegue quem o negligencia; é temível tanto quanto benfazejo, e o seu culto é técnica de trato com uma força perigosa, não veneração de um exemplo. Aqui a deificação revela a sua diferença radical em relação à santidade: o deificado antigo não é bom por ser virtuoso, mas eficaz porque é

³² O esquema clássico opõe dois vetores gestuais e espaciais. No culto olímpico, o sacrifício sobe: o altar (βωμός) é elevado, a garganta da vítima é cortada de baixo para cima para que o sangue esguiche e a fumaça da gordura queimada ascenda aos deuses celestes, e a carne é repartida e comida pelos vivos, em pleno dia. No culto heroico, ao contrário, tudo se orienta *para baixo*: a estrutura é rasa – a fossa (βόθρος) ou a lareira baixa (ἑσχάρα) –, o sangue é vertido no solo ou no túmulo, sobre os ossos do morto que jaz *sob* a terra, por vezes em holocausto integral que nada devolve à mesa dos vivos, à noite, com vítimas negras. O herói, estando embaixo, recebe embaixo. Esse quadro, porém, deve ser manejado com a cautela que a própria Ekroth impõe e que já assentamos (cf. Seção I, n. 4, sobre o caráter não-absoluto da divisão olímpico/ctônico): a investigação sistemática das fontes epigráficas e literárias mostra que o rito destrutivo e sem banquete, longe de ser a norma heroica, é a exceção marcada, e que «o rito mais comum nos cultos heroicos era uma *thysia* seguida de banquete». A dimensão «ctônica» do culto ao herói é, portanto, menos uma gramática ritual inteiramente oposta à olímpica do que um *vetor de orientação*, a potência endereçada para baixo, ao morto localizado no seu túmulo, sobreposto a uma gramática de comensalidade partilhada. E é justamente a localização oficial que define o herói: para Ekroth, ele é o morto que «recebe culto localmente num nível mais oficial do que o morto comum», o que reencontra, por outra via, a distinção entre o morto deificado e o morto anônimo. A homologia com a Quimbanda é aqui duplamente exata. De um lado, o culto ao *égún* ancestral partilha o mesmo *vetor ctônico*: o assentamento se firma rente ao chão, ao pé, na terra que recebe a comida e o *ase* vertidos, orientado para baixo, para o morto ancorado no seu ponto. De outro, esse vetor descendente não institui um *apartheid* ritual: como na *thysia* heroica, o que estrutura o culto ao ancestral não é a destruição sem retorno, mas a *comida* e a partilha, o sacrifício que alimenta a potência supra-humana e, no mesmo gesto, sustenta a comunidade dos vivos. A oposição *terreiro-abaxo* / *céu-acima* é, também ela, orientação de eficácia, não dualismo metafísico: a direção do gesto (para cima, para baixo) integra a gramática do rito porque a *finalidade* orienta o gesto, o que confirma, uma vez mais, que a eficácia reside na articulação, não numa essência ctônica ou celeste dos elementos (cf. Seção I).

³³ Se o herói é potência localizada, é porque a sua força não pára: está *depositada* em matéria (nos ossos, nas relíquias, no recinto que os abriga), e a proximidade física a esse depósito é condição da eficácia, não ornamento devocional. A prova grega mais eloquente é a disputa entre cidades pela posse de ossos heroicos, que só faz sentido se os ossos *forem* a potência e não a sua lembrança. Heródoto conta que Esparta foi incapaz de vencer Tégea enquanto não repatriou os ossos de Orestes, cuja recuperação inverteu de imediato a sorte da guerra: o herói não protege de longe, protege de dentro do solo que o guarda (Heródoto, *Histórias* I.67-68). Do mesmo modo, Címon levou de Círos para Atenas os ossos de Teseu, fundando sobre esse depósito o culto cívico do herói (Plutarco, *Vida de Teseu* 36 e *Vida de Címon* 8). Transferir os ossos é transferir a potência; possuí-los é dispor dela. Ora, é exatamente essa lógica (a presença física do morto santo como sede e condição do poder) que Peter Brown identificou como o nervo do culto cristão dos santos na Antiguidade tardia, e cuja formulação vale como enunciado geral de uma religião material do morto poderoso: a *praesentia*, «a presença física do sagrado [...] era a maior bênção de que um cristão da Antiguidade tardia podia gozar» (Peter Brown, *THE CULT OF THE SAINTS: ITS RISE AND FUNCTION IN LATIN CHRISTIANITY*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 88). O fiel que acorria ao túmulo, sublinha Brown, não ia a um lugar, mas ia a um lugar *para encontrar uma pessoa*, e essa pessoa invisível estava inteira no depósito, pois «a plenitude da pessoa invisível podia estar presente num mero fragmento dos seus restos físicos» (pp. 88). Daí que a história do culto dos santos seja feita de *translationes* e de furtos de relíquias: quem move o fragmento move o poder, o mesmo teorema dos ossos de Orestes, agora em registro cristão. Essa convergência confirma, do lado da religião material, o que a Seção I estabeleceu no plano teórico (cf. Seção I, n. 3, sobre a *virada material*, Morgan, Houtman & Meyer, Bennett): o sagrado não é uma essência que a matéria representaria, mas uma potência que a matéria *fabrica e sustenta*, de modo que a pergunta pertinente não é o que o objeto significa, mas o que o objeto *faz* e onde ele *está*. A homologia com a Quimbanda é direta e estrutural. A potência do *égún* e do Exu é igualmente depositada (no assentamento, na *otá*, no dispositivo material consagrado e alimentado), e é a proximidade a esse depósito que torna o terreiro um campo de eficácia: assenta-se para *fixar* a potência num ponto, alimenta-se o assentamento para *mantê-la*, e é diante dele, não em abstrato, que se a solicita. Como os ossos do herói e a relíquia do santo, o assentamento é ao mesmo tempo o endereço e o reservatório da potência supra-humana: mover o assentamento, fundá-lo, alimentá-lo são operações sobre o próprio poder, e não sobre um seu emblema. Em todos os três casos (herói grego, santo cristão, ancestral da Quimbanda), a deificação do morto é inseparável de uma *sede material*: o morto poderoso é sempre alguém que está *em algum lugar, em alguma coisa*, e é dessa presença localizada que a eficácia se extrai.

poderoso, e o que se lhe presta não é imitação moral, mas manejo ritual. A ambivalência não é defeito da figura, é o índice de que se trata de uma potência supra-humana corporificada, e não de um modelo.³⁴

Convém precisar a distância que separa o herói divinizado do simples morto sem descanso, porque nela se joga a diferença entre deificação e mera sobrevivência espectral. O morto comum, para os gregos, é sombra débil, cabeça sem vigor, incapaz de fala inteligente sem a reanimação pelo sangue; o morto sem sepultura ou de morte violenta é sem descanso e perigoso, mas não cultuado, é usado, manejado na magia dos mortos, não estabelecido como divindade. O herói, ao contrário, é instituído por um culto que o fixa, o alimenta e o eleva. A diferença entre o *égún* vagante e o *égún* deificado repetirá, ponto por ponto, essa diferença antiga: um é força bruta e errática; o outro, divindade instituída e estável. O que promove o morto a herói é, precisamente, o culto que o assenta.³⁵

³⁴ A potência que a morte acresce não vem carimbada de benevolência: o herói protege e pune, e é a mesma força que age nos dois sentidos, conforme o trato que recebe. Johnston formula a dupla face com precisão: o mundo dos mortos é «não apenas uma fonte tanto de perigo quanto de auxílio possíveis» (Sarah Iles Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit., pp. viii), e o que decide entre um e outro não é a virtude de quem pede nem a bondade do morto, mas a *relação ritual*. O ponto é decisivo e Johnston o sublinha: a morte pouco altera a personalidade, de modo que «mesmo a alma mais bondosa, se deixada sem honras, tornar-se-ia irada e faria conhecer essa ira» (pp. 38). Não há, portanto, diferença *qualitativa* entre o morto pacífico e o morto irado, há um mesmo morto sob dois regimes de trato, e disso resulta que «os atos executados para aplacar o irado são amiúde os mesmos que se usam para honrar o pacífico» (pp. 39): a gramática ritual é contínua, e a potência oscila entre socorro e castigo ao sabor da honra prestada ou negada. É esse traço, a ambivalência operativa, governada pela reciprocidade e não pelo mérito, que aproxima o herói do Exu e do *égún* e o afasta, decisivamente, do *santo-modelo*. Pois o santo cristão idealizado é um *exemplo moral* antes de ser uma potência: o seu culto assenta numa *passio*, numa vida imitável, e o seu poder é intercessório e caritativo, orientado para o bem de quem a ele recorre; ele é para ser *imitado*. O herói, não: ele não se imita, ele se *maneja*: a sua eficácia responde ao *do ut des*, não à edificação, exatamente como a bem-aventurança nos Mistérios dependia do rito e não da conduta (cf. Seção III o caso de Diógenes). Ora, é precisamente aqui que o Exu e o *égún* são sistematicamente mal-lidos: o enquadramento cristão só dispõe de um eixo *moral*, santo bom / demônio mau e, cego ao eixo *operativo*, projeta sobre a potência ambivalente da Quimbanda a figura do demônio, i.e. de um santo falhado, moralmente invertido. Mas o Exu não é um santo mau; é uma potência que protege quem o alimenta e respeita, e que pune o negligente e o inimigo, ou seja, responsiva, não maligna; manejável, não imitável. A distinção pertinente não é entre o bem e o mal, mas entre a *potência eficaz* e o *exemplo moral*, e é essa distinção que fundamenta a leitura correta dos mortos operativos, tema que desenvolvo, quanto aos ἄταφοι e βίαιοι (os insepultos e os mortos por violência), os mortos sem descanso *par excellence* e por isso os mais potentes na magia, em Liguori, *Ἀταφοὶ καὶ Βίαιοι: os mortos operativos, do mundo antigo à Quimbanda*, em *Revista Nganga* 15 (2026): ali o poder é função da *condição ritual* do morto, jamais da sua virtude. O herói, o *égún* e o Exu pertencem, todos, a um regime de eficácia, não de edificação; e o erro categorial de os ler como santos fracassados nasce de importar o eixo moral para onde governa o eixo operativo (cf. Seção I).

³⁵ O herói não é «o morto» em geral, mas um morto *instituído por culto*: a linha que o separa da massa anônima dos finados não é natural, mas ritual: sem culto, não há herói. Rohde fez dessa linha o eixo de toda a sua reconstrução do culto das almas: o herói é, em sua definição, um dos «*Heróis*, isto é, as almas de seres humanos transfigurados», e o que os transfigura é uma instalação de culto, a ἐσχάρα erguida sobre a sepultura, «um dispositivo para o culto permanente e repetido do morto», por oposição ao βωμός elevado dos deuses do alto (Erwin Rohde, *PSYCHE: THE CULT OF SOULS AND BELIEF IN IMMORTALITY AMONG THE GREEKS*, ed. cit., pp. 23; sobre a oposição βωμός/ἐσχάρα, cf. Seção IV). O herói é, pois, o morto que uma instalação ritual permanente arranca à dispersão e fixa como potência, e é dessa condição que ele se destaca em duas direções. De um lado, distingue-se do *morto comum*, a sombra débil da representação homérica, o ἀμηνῶν κάρηνον (*amenēnōn kārēnon*, «cabeça sem vigor», cf. *Od.* XI.29), privado de μένος (*ménos*, «força vital») e de φρένες (*phrénes*, «sede do pensamento»), que se esvai sem deixar rasto e que, por si, nada pode: «a maior parte dos mortos [...] é apresentada, nessas fontes mais antigas, como débil, incapaz de afetar os vivos» (Sarah Iles Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit., pp. 30). Frente a esse fundo, o herói é a exceção qualificada: Aquiles observa Johnston, «poderia também ser entendido como uma exceção às regras que governam o morto comum» (pp. 16). De outro lado, o herói distingue-se do *morto sem descanso*, não a sombra apática, mas o morto perigoso que conserva agência sem, contudo, ser instituído por culto: os ἄωποι (*āōpoi*, «mortos antes do tempo»), os ἄταφοι (*átaphoi*, «insepultos») e os βίαιοθάνατοι (*biaiothánatoi*, «mortos por violência»), de que «certos mortos especiais, como os insepultos e os que morreram jovens, estavam irados com os vivos e tinham algum meio de os prejudicar» (pp. 30). Ordenam-se, assim, três estados segundo um único eixo, o da instituição ritual: o *morto comum* (sem agência e sem culto: sombra que se apaga); o *morto sem descanso* (com agência, mas sem culto: potência errante e perigosa); e o *herói* (com agência e culto: potência transfigurada, fixada e cultuada). E a diferença entre o segundo e o terceiro estado não é de matéria-prima, mas de *regime de trato*: o mesmo poder bruto de um morto violento é, ou publicamente *instituído* pela cidade, que lhe ergue um culto permanente e o faz herói, ou privadamente *coagido* pelo operador ritual, que o reativa e o compele a servir sem o honrar. É essa a diferença entre honrar e manejar, entre o culto cívico do herói e a exploração do βίαιοθάνατος nos *Papiros Mágicos Gregos*, cuja longa carreira reconstituo em Liguori, *Ἀταφοὶ καὶ Βίαιοι: os mortos operativos, do mundo antigo à Quimbanda*, em *Revista Nganga* 15 (2026); Cf. também *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA*, ed. cit. Ora, é exatamente essa gradação, e o eixo que a ordena, que a Quimbanda reproduz termo a termo: a diferença herói/morto reproduz a diferença *égún deificado/égún vagante*. O *égún* assentado é o morto instituído por culto, fixado no assentamento, alimentado, transfigurado em potência operativa e ancestral, e corresponde ao herói; o *égún* vagante ou comum é o morto não instituído, ora a sombra que se dispersa, ora, na sua forma perigosa, o morto errante e agressivo com conhecimento de feitiçaria (o *kiumba*) que se maneja por coerção, e corresponde tanto ao morto débil quanto ao morto sem descanso dos gregos. E o operador decisivo é, dos dois lados, o mesmo: o *assentamento* é à Quimbanda

O culto heroico responde, também, a uma necessidade da comunidade, e não apenas do morto, dado que a antropologia afro-brasileira reencontrará. O herói funda cidades, protege territórios, legitima linhagens e dá identidade a grupos; a sua deificação é ato político e genealógico tanto quanto religioso. Divinizar um morto é ancorar nele a força e a identidade de uma coletividade, fazer da sua permanência o fundamento da permanência do grupo. Assim também o ancestral africano: o *égún* cultuado não é uma alma feliz isolada na sua beatitude, mas a raiz divinizada que sustenta a casa e a linhagem, o fundamento vivo de que os vivos derivam autoridade e pertença. A deificação é, em ambos os casos, um ato de fundação coletiva.³⁶

A comparação com o culto cristão dos santos, longe de dissolver a especificidade do herói, ilumina-a, desde que se note a inflexão decisiva. Também o santo é potência localizada no túmulo, dotada de presença material e de poder de intercessão; também a sua relíquia é disputada e o seu sítio, centro de força. Mas o santo é bom porque virtuoso, e a sua potência é delegada por um Deus transcendente, ao passo que o herói e o *égún* são eficazes porque poderosos, e a sua potência é própria. O cristianismo, por assim dizer, conservou a forma material da deificação (o culto ao morto poderoso no seu túmulo) enquanto lhe subordinava a teologia à transcendência. A permanência do santo é tolerada; a do herói e do *égún*, condenada como demoníaca: mesma forma, teologias opostas.³⁷

o que a *ἑσχαρία* heroica de Rohde é à cidade grega, o dispositivo de culto permanente que converte um morto errante (débil ou perigoso) em potência fixa, transfigurada e disponível. O que faz o herói, como o que faz o *égún* deificado, não é a maneira da morte nem uma propriedade natural da alma, mas o culto que a institui e a fixa, o que confirma, mais uma vez, que a potência do morto é *fabricada e sustentada* pela operação ritual, e não dada.

³⁶ O culto ao herói não é piedade privada, mas instituição político-religiosa: é por ele que a comunidade se funda, se estrutura e se legitima. Duas funções o demonstram. A primeira é *fundacional*: o herói-fundador (o οἰκιστής, oikistês, «fundador de colônia») era sepultado no centro da cidade que criara, amiúde na própria ágora, e ali cultuado, de sorte que a pólis se erguia, literalmente, sobre um túmulo heroico que lhe servia de âncora sagrada. Assim Bátos, fundador de Cirene, honrado como herói junto ao seu túmulo na ágora (Píndaro, *Pítica* V.93), ou Teseu, o sinecista de Atenas, cujo culto cívico Címon fundou ao repatriar-lhe os ossos (cf. Seção IV). A segunda função é *genealógica*: o herói como ancestral que legitima uma linhagem. Burkert fixa o mecanismo a propósito de Hércules, feito progenitor das dinastias dóricas: «Hércules alcançou o mais alto prestígio social por meio da sua nomeação como ancestral oficial dos reis dóricos. Isso serviu, provavelmente, de legitimação fictícia para as migrações dóricas para dentro do Peloponeso» (Walter Burkert, *GREEK RELIGION*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985, pp. 211). O mesmo princípio ordena a cidade democrática: as dez tribos da reforma de Clístenes (508 a.E.C.) foram batizadas com os nomes de dez heróis epônimos escolhidos pela Pítia, de modo que a estrutura cívica inteira se ancorava numa genealogia heroica (Heródoto, *Histórias* V.66; Aristóteles, *Constituição dos Atenienses* 21.6). Em ambas as funções, a deificação é um *ato político-religioso*: instituir um morto como herói é fundar uma comunidade ou autorizar uma linhagem, operação pública de legitimação e coesão, não crença privada sobre o além. Ora, é exatamente essa função que o Exu exerce na Quimbanda, e que a Seção VI desenvolve: o ancestral deificado é o fundamento da casa e da linhagem, da *linha de trabalho* do seu reinado no *corpo do Chefe Império Maioral*. Juana Elbein dos Santos descreve o núcleo material dessa fundação, o *âşę* ancestral que sustenta o terreiro, e a sua formulação é o correlato exato dos «mortos ilustres» gregos: é o «*âşę* dos antepassados do *terreiro*, de seus mortos ilustres, cujo poder é acumulado e mantido ritualmente nos *assentos* do *ilé-ibę*» (Juana Elbein dos Santos, *OS NAGÔ E A MORTE: PADÉ, AŞÊŞÊ E O CULTO ÉGUN NA BAHIA*. Petrópolis: Vozes, 1975, pp. 40). O paralelo é termo a termo: como a pólis se funda sobre o túmulo do *oikistês* e o *genos* se autoriza pela descendência do herói epônimo, também a casa-de-santo se estrutura sobre os seus mortos ilustres, assentados no terreiro, e a família ritual se define pela filiação a essa ancestralidade fundadora. O *égún* divinizado assentado é ao terreiro e à sua linhagem o que o herói-fundador e o ancestral epônimo são à pólis e ao seu *genos*: o morto deificado em que a comunidade institui, de uma vez, a sua origem e a sua continuidade. Confirma-se, assim, na sua dimensão coletiva e genealógica, que a deificação é operação, e não estado: o ato ritual-político pelo qual um grupo funda a própria existência num morto tornado potência (cf. Seção VI, sobre o *égún* divinizado como fundamento da linhagem; Seção IV sobre a sede material; Seção I sobre o regime de eficácia).

³⁷ O cristianismo não aboliu a forma material da deificação, mas herdou-a. O culto cristão dos santos é, em sua estrutura ritual, o culto do morto poderoso no túmulo: a mesma *praesentia*, a mesma relíquia como sede de poder, o mesmo endereço corpóreo da potência que analisamos a propósito do herói. Brown enuncia-o desde a primeira linha do seu livro: «este livro trata da junção do Céu e da Terra, e do papel, nessa junção, de seres humanos mortos» (Peter Brown, *THE CULT OF THE SAINTS: ITS RISE AND FUNCTION IN LATIN CHRISTIANITY*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 1). E cultivar o morto no túmulo, adverte ele, era «romper barreiras que existiam no fundo da mente dos homens do Mediterrâneo havia mil anos, e unir categorias e lugares até então meticulosamente contrastados» (pp. 1). A forma, pois, é uma só, e é a da permanência: o morto potente, fixado na matéria do seu túmulo, cultuado ali. Mas sobre essa forma o cristianismo impôs uma *teologia oposta*. Pois a religião tardia, observa Brown, «pode não se ter tornado marcadamente mais *do outro mundo*, mas era enfaticamente *do mundo de cima*», assente numa «falha que atravessava a face do universo», acima da lua o divino, abaixo o mortal (pp. 2). É essa falha vertical que reordena tudo: o santo não é uma potência ctônica que *permanece* na matéria por direito próprio, mas um intercessor cuja verdadeira morada é o Céu e cujo poder deriva, por inteiro, de um Deus transcendente; o túmulo não é o lugar onde a deificação se consuma, mas apenas o ponto em que o Céu toca a Terra. A permanência é conservada como *forma* e subordinada, como *teologia*, à transcendência: a matéria do túmulo já não fixa um deus, mas abre uma janela para o alto. Temos, assim, a mesma operação ritual sob duas teologias antitéticas: a permanência ctônica

Há, no herói, um traço que a teurgia tornará explícito e o terreiro responderá com um rito: a sua deificação não é espontânea, mas instituída. A tradição grega raramente teoriza o procedimento (o culto estabelece-se por oráculo, por decreto cívico, por uso imemorial), mas o pressuposto está sempre lá: alguém, em algum momento, funda o culto, e é esse ato de instituição que transforma o defunto em potência. O herói não se autodivinizava; é divinizado por quem lhe funda o culto, lhe fixa o sítio e lhe ordena as oferendas. A pergunta «como um morto se torna herói?» tem, pois, uma resposta implícita, por um ato de fundação, e é essa resposta que a Quimbanda explicitará no assentamento e o platonismo tardio converterá em doutrina do ato ritual.³⁸

Do ponto de vista da cultura material e da arqueologia, o culto heroico deixou vestígio inconfundível, que confirma a sua natureza ctônica e localizada. Os recintos heroicos (*heroa*) distinguem-se dos santuários olímpicos pela sua orientação para baixo: lareiras baixas e fossos para receber o sangue e as libações vertidas à terra, em vez do altar elevado sobre o qual sobe a fumaça. A própria morfologia do rito inscreve-se no solo e no depósito, e não na coluna de fumaça ascendente. Ler o culto heroico por esse registro material é ver, na disposição das pedras e na direção do sangue, a teologia da permanência em ato: o deus que fica recebe por baixo, no seu sítio, o que o deus que reina no alto recebe por cima. A arqueologia do rito é, aqui, teologia legível.³⁹

do herói e do *égún* (o morto deificado é potência na matéria) contra a transcendência celeste do santo (o morto é, na verdade, alhures, e o túmulo apenas o indica), e é essa a distinção *χωρισμός/ἀπαθανατισμός* que percorre todo este artigo, agora aplicada à dobra cristã: o cristianismo reteve a forma do *ἀπαθανατισμός* e leu-a sob a teologia do *χωρισμός* (cf. Seção I). Daqui se extrai, enfim, a explicação do duplo peso com que o Ocidente mede as duas permanências. A do santo é *tolerada* porque está domesticada: subordinada à transcendência, ela não rivaliza com Deus; o santo não é um deus na matéria, mas um servo no Céu, e o seu túmulo, um degrau para o alto. A do *égún* é *condenada* porque não se deixa subordinar: ela afirma o morto deificado como potência *na* e *da* matéria, poder ctônico autônomo, deificação sem transcendência, precisamente aquilo que a teologia do *χωρισμός* não pode absorver. A reprovação do *égún* não recai, pois, sobre a forma ritual, idêntica à do culto dos santos que o Ocidente venera em Compostela ou no relicário, mas sobre a *teologia* que essa forma, na Quimbanda, deixa ver a nu: uma permanência que não pede licença à transcendência. O mesmo gesto é ortodoxo quando aponta para cima e idólatra quando se firma embaixo; e a condenação da permanência do *égún*, longe de ser um veredito moral ou ontológico, é um veredito *teológico*: o da transcendência contra a deificação, disfarçado de um e de outro (cf. *supra* sobre o eixo operativo x moral; Seção I, sobre as duas vitórias sobre a morte).

³⁸ O herói não se torna herói por morrer, nem por sua virtude, nem por uma emanção natural da alma: torna-se herói porque *alguém lhe estabelece o culto*. A heroização é um ato, e a sua gramática o denuncia: o grego dispõe do verbo transitivo *ἀφῆρωϊζειν* (*aphērōízein*, «heroizar, fazer herói»), que na época helenística nomeia uma operação quase rotineira. Burkert descreve o mecanismo com precisão, e por três canais. O primeiro é o *decreto* ou *uso*: «novos heróis podem sempre ser erguidos do exército dos mortos sempre que uma família, uma associação de culto ou uma cidade aprova uma resolução apropriada para conceder honras heroicas» (Walter Burkert, *GREEK RELIGION*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985, pp. 206). O segundo é o *oráculo*: quando Clístenes criou as dez tribos áticas e ergueu os dez Ἡρώα na ágora, «pediu-se ao deus em Delfos que selecionasse aqueles cujo culto seria melhor e mais benéfico», e a mesma sanção oracular se exigia para transladar as relíquias de um herói (pp. 206; cf. *supra* sobre os ossos de Orestes e de Teseu). E, decisivo para a nossa tese, Burkert opõe expressamente esse instituir *oficialmente organizado* às «numerosas manifestações espontâneas de heróis experimentadas e cridas por indivíduos comuns» (pp. 206): mesmo quando um morto «manifesta o seu poder» por conta própria, é ainda preciso que se lhe *institua* o culto para que a potência se torne operativa. A deificação, portanto, não é um estado que sobrevém, mas um ato que se pratica: é o homem (a família, a associação, a cidade, o oráculo) quem deifica. Ora, esta é a intuição central de todo o presente artigo, e é dela que partem as duas seções seguintes, cada qual elevando-a a um novo grau de explicitação. A *teurgia* (Seção V) converte a intuição em *doutrina*: Jâmblico fará do próprio ato ritual a causa da divinização (não é o pensamento que eleva a alma, mas a operação dos deuses através da matéria consagrada que a diviniza), de modo que o que na cidade era prática costumeira torna-se teologia explícita do ato eficaz. O *assentamento* (Seções VI-VII) converte a mesma intuição em *técnica*: o terreiro faz, de maneira manual, definida e repetível, aquilo que a pólis fazia por decreto ou oráculo: instala a potência (assenta-a) numa sede material determinada, por uma sequência de operações precisas, tornando a deificação do morto um procedimento explícito. Desenha-se, assim, uma única linha em três graus: a *intuição* (o culto heroico, instituído por decreto, oráculo ou uso), a *doutrina* (a teurgia, que faz do ato ritual a causa da divinização) e a *técnica* (o assentamento, que instala a potência supra-humana), todos afirmando o mesmo teorema: a divindade do morto é conferida pela operação de quem lhe estabelece o culto, e não possuída por natureza nem conquistada pela alma (cf. Seções V e VI-VII; Seção I, sobre a deificação como ato).

³⁹ A teologia da permanência não é apenas dita: é *construída*. O culto ao morto e às potências de baixo dispõe de um aparato material próprio, legível no registro arqueológico, e esse aparato é inteiro orientado para o solo, ao contrário do altar dos deuses, que se ergue. Dois dispositivos o atestam. O primeiro é a *ἐσχάρα* (*eschára*), a lareira sacrificial baixa: Ekroth registra que, no uso corrente, ela «pensa-se ter tido uma aparência particular, sendo baixa, em forma de montículo e/ou oca, por oposição a um [βωμός]» (Gunnel Ekroth, *THE SACRIFICIAL RITUALS*, ed. cit., pp. 26). O βωμός dos deuses sobe; a ἐσχάρα dos heróis e dos mortos é rasa, rente ao chão. O segundo dispositivo é o βόθρος (*bóthros*), a fossa: «um βόθρος era uma fossa sacrificial, isto é, um buraco no solo no qual se vertiam libações, a mais proeminente sendo o sangue das vítimas sacrificiais» (pp. 60). Aqui está a morfologia material da permanência: o sangue não sobe em fumaça ao céu, mas desce e encharca a terra, indo ter ao morto que jaz embaixo. A direção do dispositivo é a direção da teologia: para baixo, ao poder que permanece no solo, e o registro arqueológico inscreve, assim, na própria matéria do terreno, a distinção que o artigo persegue:

O herói é, assim, a figura em que a deificação se faz culto público, local e duradouro, ancorado na matéria e instituído por um ato humano. Falta, porém, a teoria que explicite o que todas essas práticas pressupõem: porque a matéria e o rito, e não o pensamento, divinizam; e como um operador, e não a alma por si, opera a passagem. Essa teoria será dada, no crepúsculo da Antiguidade, pela teurgia platônica, que fará da deificação por ato ritual material uma doutrina rigorosa e polêmica. É a ela que a seção seguinte se volta, antes de reencontrarmos, no ancestral africano, a mesma estrutura em culto vivo.

V. A TEURGIA: DIVINIZAR SEM SAIR DO COSMOS

Coube a Jâmblico de Cálcis dar à deificação a sua teoria mais rigorosa, e fê-lo contra a corrente dominante do platonismo do seu tempo. Onde Plotino ensinara que a alma se une ao divino pela sua própria atividade intelectual (leia-se *noética*), elevando-se por contemplação até ao Uno, Jâmblico responde que a alma humana está integralmente descida no corpo e no cosmos, e que por isso não pode divinizar-se pensando. A distância entre o humano e o divino não é um intervalo que a mente transponha por esforço próprio; é uma diferença ontológica que só um ato vindo dos próprios deuses, e operado ritualmente, é capaz de vencer. A deificação deixa, com isso, de ser proeza da inteligência e torna-se efeito do rito: a teurgia, a «obra divina» que opera a união que a filosofia, sozinha, promete em vão.⁴⁰

O argumento decisivo é de uma simplicidade cortante: se bastasse pensar corretamente para unir-se aos deuses, os filósofos teóricos já estariam unidos a eles, e manifestamente não estão. Logo, o que une não é a operação da mente, mas a execução de atos. A união teúrgica não se alcança por

a fumaça ascendente do altar olímpico (transcendência) contra o sangue descendente da fossa heroica (permanência). Esse aparato, porém, deve ser lido com a cautela que a própria Ekroth impõe e que já assentamos: a distinção *έσχάρα/βόθρος* «nem sempre foi observada na prática» (pp. 60), e ambas as instalações serviam aos mesmos cultos, de sorte que a morfologia material é uma *orientação tendencial inscrita no solo*, não um código mecânico e exclusivo. Ora, é essa mesma morfologia que a Quimbanda edifica. O aparato material do assentamento e do terreiro repete a orientação descendente: o assentamento firma-se rente ao chão, ao pé; a comida e o sangue são vertidos sobre a terra; o depósito consagrado enterra-se e fixa-se no solo. O terreiro constrói, no seu próprio aparato, a teologia da permanência: o morto deificado é mantido *embaixo*, na matéria consagrada, e não enviado para o alto. Convergem, pois, a arqueologia do culto ctônico antigo e a gramática material do assentamento; em ambas, a teologia da permanência não é só professada, mas *legível no chão*: a finalidade (a permanência) tornada visível na forma e na direção do dispositivo, o que confirma, uma vez mais, que a eficácia se inscreve na matéria (cf. Seção I).

⁴⁰ A teurgia de Jâmblico rompe com o modelo que fazia da divinização uma ascensão do *noûs*, e o eixo dessa ruptura é uma doutrina da alma. Plotino sustentara que um vértice da alma jamais desce (permanece acima, contemplando), de sorte que, como resume Gregory Shaw, ele «negou que a alma desça completamente a um corpo» (Gregory Shaw, *TEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 64). Para uma tal alma, a divinização é possível por dentro: basta voltar-se para o alto, e o *noûs* reencontra a sua raiz nunca descida. Jâmblico recusa essa saída: a alma humana desce *integralmente*, sem reservar de si nenhuma parte ancorada no divino, e daí tira a consequência que funda a teurgia. Se nada da alma permanece acima, então ela não pode divinizar-se pelo próprio pensamento, pois não traz já em si o divino a que o pensamento reconduziria; a divinização há de vir de fora da sua νόσις (*noêsis*, «intelecção»), do *ato ritual*. Como formula Shaw, «a novidade, para Plotino, era a sua concepção da alma como não-descida [...] para Jâmblico, era a teurgia ritual» (pp. 65). Jâmblico enuncia a viragem sem rodeios no *De Mysteriis*: οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεωροῦντας· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεωρητικὴν ἔννοιαν πρὸς τοὺς θεοὺς, «pois não é o pensamento que une os teurgos aos deuses; do contrário, o que impediria os que filosofam teoricamente de ter a união teúrgica com os deuses?» (*De Mysteriis* II:11, ed. Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966; trad. E. C. Clarke, J. M. Dillon & J. P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003). O que une aos deuses são os ἔργα (*érga*, «atos») rituais e os συνθήματα (*sunthémata*, «símbolos, senhas materiais»), não a νόσις; e a prova é que operam mesmo sem o nosso pensar: καὶ γὰρ μὴ νοοῦντων ἡμῶν αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκείον ἔργον, «pois mesmo quando não estamos a pensar, os próprios *sunthémata*, por si mesmos, realizam a sua obra própria» (*De Mysteriis*, ed. cit., II:11). A alma descida não se salva contemplando; salva-se sendo *operada*, e Shaw fixa o sentido positivo: as paixões do corpo são «redirigidas para ritos teúrgicos que transformavam as paixões da alma em ações divinas» (pp. 65). Ora, é aqui que a intuição do culto heroico, a de que a deificação se institui pelo ato, e não se conquista pela alma, se converte em *doutrina*: Jâmblico fundamenta, filosoficamente, que diviniza o rito e a matéria que ele mobiliza, não o pensamento. E a doutrina é, no seu cerne, materialista: os *sunthémata* são senhas *materiais*, e a divinização passa pela matéria consagrada, não pelo *noûs* desencarnado, o que faz da viragem teúrgica a carta filosófica do *regime de eficácia* (a eficácia reside no ato ritual articulado e nos seus meios materiais, não num estado mental; cf. Seção I). A homologia com a Quimbanda é imediata e será a matéria das Seções VI-VII: no terreiro, tampouco se assenta a potência nem se faz o operador por compreender ou crer, mas por *passar* pelo rito e pelas suas operações materiais (a feitura, o assentamento, os fundamentos), exatamente como os *sunthémata* de Jâmblico agem «mesmo quando não estamos a pensar». A alma estando toda descida, a divinização só pode ser *operada*: por atos e por matéria. É este o fundamento doutrinário que a técnica do assentamento tornará explícito.

conceito, mas por realização ritual; não é conquista do sujeito que compreende, mas dom concedido a quem opera segundo a arte. Essa inversão é a chave de toda a teologia da deificação por rito: desloca o centro de gravidade do saber para o fazer, do interior contemplativo para o ato material regulado. E, ao fazê-lo, reabilita filosoficamente tudo aquilo que o intelectualismo desprezava: a matéria, o objeto, o gesto, a substância consagrada como veículo próprio, e não obstáculo, da divinização.

O que, então, efetua a união? A resposta de Jámblico é de precisão hierática: efetua-a a realização perfeita de atos inefáveis, cumpridos de modo digno dos deuses e acima de todo pensamento, e a potência de símbolos indizíveis, compreendidos apenas pelos deuses. A deificação opera-se por atos e por símbolos: objetos, matérias, nomes e gestos que os próprios deuses semearam no cosmos e que o rito ativa. Não é a alma que sobe até ao divino; é o divino que, convocado pelos seus próprios sinais materiais, desce e a eleva. A iniciativa, no limite, é dos deuses, mas a operação é do teurgo, que conhece os símbolos e executa os atos na ordem devida. A união é, assim, obra conjunta: divina na causa, humana na execução, e integralmente ritual na forma.

É aqui que a teurgia se revela, *avant la lettre*, uma teologia da religião material, e a mais explícita da Antiguidade. Os símbolos e senhas que operam a deificação não são emblemas convencionais, arbitrariamente associados aos deuses pela mente humana: são potências reais depositadas nas coisas (em pedras, plantas, animais, aromas, figuras), afinidades objetivas pelas quais o superior se deixa convocar pelo inferior. A matéria não é, portanto, o que a alma deve abandonar para se divinizar; é o instrumento consagrado por meio do qual a divinização se opera. A teurgia inverte, assim, a hierarquia intelectualista: longe de ser degrau a descartar, a coisa material é o próprio meio da ascensão, porque nela reside um sinal divino que o pensamento não alcança e que só o rito ativa.⁴¹

A consequência é uma inversão de toda a metafísica da salvação, e é ela que interessa diretamente a este estudo. Para Jámblico, o teurgo não abandona o cosmos para se divinizar, ao contrário, diviniza-se operando-o de dentro, no lugar exato que a alma ocupa. A teurgia é, no rigor do termo, uma deificação sem separação: não arranca a alma da matéria, mas usa a matéria consagrada para elevá-la. É o oposto teológico da fuga solitária de Plotino e da ascensão desencarnada do cristianismo, e o correlato antigo mais exato do que a Quimbanda faz quando, pelo assentamento e pelo sacrifício, instala e diviniza uma potência sem a retirar deste mundo. A imortalização teúrgica é permanência potenciada, não evasão: divinizar aqui, no cosmos, e não para fora dele.⁴²

⁴¹ A doutrina teúrgica dos símbolos é, no fundo, uma teologia da matéria. Os σύμβολα (*sýmbola*) ou συνθήματα (*sunthémata*) não são sinais convencionais que *signifiquem* o deus por acordo humano; são porções reais de potência divina depositadas nas coisas (nas pedras, nas plantas, nos animais, nos aromas, nos símbolos gráficos) pela descida do próprio uno até a matéria, afinidades objetivas que o operador não institui, mas encontra e aciona. Jámblico assenta-o na tese de que o divino se estende ao mais baixo: no *De Mysteriis*, πάρεστιν ἄυλως τοῖς ἐνύλοις τὰ ἄυλα, «o imaterial está presente, imaterialmente, no material», e não há que espantar-se «se falamos de uma matéria pura e divina; pois também a matéria procede do pai e criador de todas as coisas, e assim alcança a sua perfeição, apta à recepção dos deuses» (Jámblico, *De mysteriis*, ed. cit., V:23). A matéria não é o obstáculo do divino, mas o seu receptáculo. Gregory Shaw tira a consequência com todas as letras: se o uno penetra os objetos materiais «como pedras, plantas e animais, é certamente o caso que o uno nos penetra! Se um objeto material pode tornar-se um *sunthéma* dos deuses, uma pessoa decerto pode» (Gregory Shaw, *The Role of Aesthesis in Theurgy*, em Eugene Afonasin, John Dillon & John F. Finamore [eds.], *IAMBlichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden–Boston: Brill, 2012, pp. 105). O objeto consagrado e a pessoa divinizada são, assim, a mesma operação: o divino capturado e fixado na matéria. Daí a inversão decisiva, que subverte toda a suspeita filosófica contra o sensível: para Jámblico, segundo o cit., «a nossa experiência estética não é um obstáculo à deificação; é, de fato, o único modo de encarnar o deus» (art. cit., pp. 109). A matéria é instrumento, não empecilho, da divinização. Esta é a carta teológica da religião material (cf. Seção I, n. 3, sobre a *virada material*): o sagrado não é *representado* pela matéria, mas fabricado e portado na matéria consagrada, e o *sunthéma* é o objeto eficaz, i.e. o que *faz*, não o que *significa*. A teurgia é, com efeito, a formulação filosófica antiga daquilo que a virada material redescobriu: que o objeto não é emblema de uma potência, mas a sua sede. E a homologia com a Quimbanda é, aqui, quase literal. Os fundamentos e assentamentos operam pela mesma lógica: as pedras (*ôtô*), as folhas, os animais, os aromas e as bebidas não são emblemas que simbolizem o Exu, mas sedes materiais de um *âşş* real neles depositado, afinidades objetivas: cada potência com as suas folhas, a sua pedra, o seu animal, a sua comida. O assentamento é um *sunthéma*: o divino capturado e firmado na matéria, segundo o princípio que Juana Elbein fixou, o de que «a cada elemento espiritual ou abstrato corresponde uma representação ou uma localização material ou corporal» (cf. Seção IV). A farmacopeia e a gramática material inteiras do terreiro são uma teurgia de afinidades objetivas, na qual a matéria é o instrumento da eficácia, nunca o seu obstáculo. Confirma-se, no plano doutrinário, o teorema de todo o artigo: a divinização passa pela matéria porque a potência *reside* na matéria, e é por isso que ela pode ser operada, assentada e mantida.

⁴² O que há de mais próprio na teurgia é divinizar-se *operando o cosmos de dentro*, e não fugindo dele: a teurgia é demiurgia, o teurgo age com a *força própria* do Demiurgo, e a própria dor da encarnação, longe de ser rejeitada, é – nas palavras de Shaw –, «ritualmente transformada num ato de cosmogênese» (Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus*, ed. cit., pp. 65). A divinização é, aqui, imanente e operativa: faz-se deus quem opera o mundo, não quem dele se evade. Este é o oposto teológico exato das duas grandes doutrinas da transcendência da época. De um lado, a «fuga do só

Essa deificação ritual tinha, no mundo dos *Papiros Mágicos Gregos*, um rito com nome próprio, e é significativo que o nome seja técnico, não filosófico. A chamada *Liturgia de Mitras*, preservada no grande papiro mágico de Paris, descreve um procedimento pelo qual o operador ascende pelas esferas e é *imortalizado*, renascido como imortal para a duração do rito. O termo empregado é exatamente o do título deste estudo: *imortalização*. Não se trata de especulação sobre a natureza da alma, mas de receita operatória: respirações reguladas, nomes bárbaros, visões ordenadas, sequências precisas, pela qual um homem se faz, ritualmente, deus, ainda que por tempo determinado. Aqui a deificação mostra, sem disfarce doutrinal, a sua natureza última: é um ofício, com procedimento, matéria e técnica, e não um estado que se contemple.⁴³

para o Só» de Plotino (φυγή μόνου πρὸς μόνον, *Enéadas* VI.9.11), a salvação por retração do múltiplo e do mundo rumo ao Uno, para cima e para fora (cf. Seção II). De outro, a ascensão cristã, o retorno da alma ao Pai transcendente, deixando o mundo pela mediação do Cristo. Ambas são χωρισμός, separação e fuga; a teurgia é ἀπαθανατισμός *sem* χωρισμός: deificação que permanece no mundo e o trabalha. E o combate que define a época trava-se precisamente nesse ponto. Agostinho, processando a teurgia através de Porfírio, vê com total clareza o que ela é, e condena-a por isso. Primeiro, reduz a teurgia a comércio demoníaco: as artes uel magian uel detestabiliore nomine goetian uel honorabiliore theurgian uocant [...] cum sint utrique ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum, «chamam-nas ou magia, ou pelo nome mais detestável goécia, ou pelo mais honroso teurgia [...] estando umas e outras atadas aos ritos enganosos dos demônios sob os nomes de anjos» (Agostinho, *De civitate Dei* X.9, ed. B. Dombart & A. Kalb. Turnhout: Brepols, 1955), a ponto de cunhar o escárnio *theurgi uel potius periurgi*, «teurgos, ou melhor, periurgos» (*De civitate Dei*, ed. cit., X.16). Mas a acusação decisiva não é moral, e sim teológica: o que condena a teurgia é não devolver a alma ao Pai transcendente, retendo-a a operar entre as potências do cosmos. Os purificados pela arte teúrgica, denuncia Agostinho, *ad Patrem quidem non redeunt, sed super aerias plagas inter deos aetherios habitabunt*, «não retornam, de fato, ao Pai, mas habitarão acima das regiões aéreas, entre os deuses etéreos» (*De civitate Dei*, ed. cit., X.27), ao passo que o Cristo oferece a volta ao Pai, i.e. a transcendência. Por isso os teurgos *inquinant potius quam purgant humanum spiritum*, «maculam, antes que purifiquem, o espírito humano» (*De civitate Dei*, ed. cit., X.27): o defeito que Agostinho lhes imputa é, no fundo, a *imanência*: divinizar sem sair do mundo. Ora, é exatamente este o veredito que, séculos depois, recai sobre o *égún* e o assentamento afro-brasileiro: o Ocidente não condena uma forma ritual, mas uma teologia, a deificação que permanece na matéria e no mundo, que não foge para o alto, e a acusação de Agostinho contra a teurgia é o molde antigo da acusação moderna contra o terreiro. E é também por isso que a teurgia é o correlato antigo mais exato do assentamento afro-brasileiro (Seções VI-VII): assentar uma potência é divinizar operando o cosmos de dentro, fixar e trabalhar um poder divino na matéria e no mundo, em vez de ascender para fora dele. O teurgo que faz do cosmos um ἄγαλμα vivo e o Táta ou a Mameto que assenta e maneja as potências no terreiro executam a mesma operação: ἀπαθανατισμός *sem* χωρισμός, deificação por operação imanente. O que Jámblico defendeu contra Porfírio, e Agostinho condenou como obra de demônios é, morfologicamente, o que o terreiro faz, e confirma-se, no mais agudo dos combates antigos, o teorema do artigo: a divinização é operação no mundo, não fuga dele (cf. *supra*; Seção I sobre o regime de eficácia; Seção IV sobre a transcendência como critério de condenação).

⁴³ O argumento mais decisivo em favor de que *imortalizar* é procedimento, e não estado contemplado, é de ordem lexical: a magia greco-egípcia dispõe de um *nome técnico* para o rito de tornar-se imortal: ἀπαθανατισμός (*apathanatismós*), substantivo de ação do verbo transitivo ἀπαθανατίζω, «fazer imortal». O nome designa um ato que se executa sobre alguém, não uma condição a que a alma ascenderia pensando, refletindo, aspirando. O texto que o porta é a chamada *Liturgia de Mitra* (PGM IV.475-829), em que o operador se transforma, pelo rito, de mortal em imortal. A sua gramática é inteiramente operativa e passiva quanto ao sujeito: ele *pede que o transfiram* ao nascimento imortal: μεταπαραδοῦναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει, «transferir-me para o nascimento imortal» (Karl Preisendanz, *PAPYRI GRAECAE MAGICAE: DIE GRIECHISCHEN ZAUBERPAPYRI*, 2 vols. Leipzig-Berlin: Teubner, 1928-1931, PGM IV.501), para ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ, «para que eu renasça pelo pensamento» (PGM IV.508-509), e isto precisamente porque parte da sua condição mortal: θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας, «nascido mortal de um ventre mortal» (PGM IV.517). A imortalização é algo que *lhe é feito* através de uma sequência material e corporal, a respiração haurida dos raios do sol, as vozes mágicas sibiladas e estaladas, a fixação do olhar, a planta *kentritis*, os filactérios de couro do animal prescrito, e não uma autodivinização intelectual. E a prova definitiva de que se trata de um procedimento está na sua periodicidade: γίνεταί δὲ ὁ ἀπαθανατισμός οὕτως τρίς τοῦ ἐνιαυτοῦ, «este ἀπαθανατισμός realiza-se três vezes por ano» (PGM IV.746-747). Um estado contemplado não se executa trienalmente ao ano; um rito, sim. Daí que o próprio texto se autodenomine σύνταγμα («composição») e ὑπόμνημα («memorando»), e abra a sua segunda parte com a rubrica διδασκαλία τῆς πράξεως, «instrução do procedimento» (PGM IV.750): é uma receita operativa documentada, com partes, instruções e calendário. A erudição confirma-o: como fixa Hans Dieter Betz, ἀπαθανατισμός é «o nome do rito de imortalização» (Hans Dieter Betz, *THE «MITHRAS LITURGY»: TEXT, TRANSLATION, AND COMMENTARY*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, pp. 28), e Sarah Iles Johnston situou essa ascensão ritual no seu meio cultural tardio como técnica do operador, e não contemplação do filósofo (Sarah Iles Johnston, *Rising to the Occasion: Theurgical Ascent in Its Cultural Milieu*, em Peter Schäfer & Hans G. Kippenberg [eds.], *ENVISIONING MAGIC: A PRINCETON SEMINAR AND SYMPOSIUM*. Leiden: Brill, 1997). Temos, assim, no próprio *léxico* do rito, a prova do teorema de todo o artigo: imortalizar, como deificar, é verbo transitivo e operativo, procedimento executado por um operador com meios materiais, não estado a que a alma chega contemplando. O que a teurgia erige em doutrina e o culto heroico intuía, o PGM dá a ver na gramática de uma palavra. E a homologia com a Quimbanda é, aqui, de estrutura e de calendário: também o terreiro possui ritos *nomeados, documentados* no fundamento e *periódicos* (a feitura, as obrigações de tempo marcado, o assentamento) que *fazem* o operador e *assentam* a potência por meios materiais (os *sunthémata*/fundamentos), e não por um estado interior. O ἀπαθανατισμός «três vezes por ano» é, morfologicamente, o ciclo das obrigações; a διδασκαλία τῆς πράξεως é o fundamento ensinado pelo zelador. Imortalizar e deificar são, dos dois lados, uma *práxis*, e é isso que o regime de eficácia formaliza (cf. Seção I; Seções VI-VII, sobre a técnica do assentamento).

Convém sublinhar que essa imortalização ritual é, por definição, competência de especialista, e não faculdade comum. Ela exige quem conheça os símbolos, domine os nomes, execute os atos e regule a sequência: em suma, um técnico do sagrado, formado numa arte transmitida. O teurgo é, nesse sentido, o herdeiro antigo do hierofante e o correlato exato do sacerdote afro-brasileiro: aquele cujo saber não é doutrina a professar, mas ofício a exercer. A deificação, na teurgia, confirma assim o que os Mistérios e o culto heroico já indicavam e que o terreiro tornará evidente: a passagem do mortal ao divino não é obra da alma que a sofre, mas do operador que a executa segundo a arte. A imortalização tem, sempre, um agente qualificado.⁴⁴

A teurgia oferece, ademais, a prova conceitual de que divinizar é um regime de eficácia, e não a manifestação de uma virtude oculta. Pois a sua eficácia não reside em nenhum elemento isolado (nem no símbolo por si, nem no nome por si, nem na alma por si), mas na articulação regulada de todos: o operador que conhece, os símbolos materiais que veiculam, a sequência que os ordena, a finalidade que os destina. É a mesma estrutura que o marco teórico deste volume reconhece em toda operação mágica eficaz, e que a Quimbanda realiza no seu regime sacrificial e oracular. A teurgia é, por assim dizer, a autoconsciência filosófica dessa estrutura no crepúsculo da Antiguidade: o momento em que o próprio fazer ritual se pensa como técnica da divinização.⁴⁵

⁴⁴ A deificação não é democrática nem se alcança por disposição interior: é uma *competência*, detida por um especialista treinado que domina a técnica. A teurgia é, para Jâmblico, uma τέχνη (*téchne*, «arte, ofício») e, mais exatamente, a ιερατική τέχνη (*hieratikè téchnē*, «arte hierática, dos sacerdotes»). E é, decisivamente, uma competência *material*: a arte dos sacerdotes prescreve começar pela matéria, não poder ascender senão por ela. Como estabelece o *De Mysteriis*, «segundo a arte dos sacerdotes, deve-se começar o processo sacrificial pelos deuses materiais, pois por nenhuma outra via é possível a ascensão aos deuses imateriais» (V:14), de sorte que a esses deuses «deve-se render culto, isto é, culto material, visto que eles mesmos são materiais» (V:14). O saber do teurgo é, pois, um saber da matéria sagrada: quais os deuses materiais, quais os meios materiais, qual o *sunthéma* que a cada potência corresponde, e esse saber não é de todos. Mais: o próprio especialista torna-se sede do sagrado. Como observa Shaw, «os mistagogos da tradição de Jâmblico eram vistos como *sunthémata* vivos; eram venerados como homens-deuses» (*The Role of Aesthesis in Theurgy*, art. cit., pp. 105): quem domina as senhas materiais do divino torna-se ele próprio uma senha material do divino: a competência encarna-se. Esse técnico do sagrado tem genealogia, e a homologia deve ser enunciada com o rigor do protocolo MÁGOS–MAGEÍΑ: o teurgo é herdeiro do *hierofante*, o oficial dos Mistérios cujo nome mesmo (ιεροφάντης, «o que mostra os ιερά», os objetos sagrados) o define pelo comando da *matéria* consagrada, os δεικνύμενα exibidos na τελετή (cf. Seção III). Já os Mistérios faziam depender a bem-aventurança de um especialista que manejava coisas sagradas; a teurgia herda e sistematiza essa figura no técnico hierático. E o correlato afro-brasileiro é exato: o *táta-nganga*, o *bàbàlòrìṣà*, o zelador de santo é o especialista que, só ele, domina os fundamentos e as correspondências materiais (as folhas, as pedras, os animais, os assentamentos), que executa a feitura e as obrigações, e por cujas mãos unicamente se transmite o *àṣẹ* e se assenta a potência supra-humana. Fazer o operador, assentar o *égún* ou o *òrìṣà* é competência *gatekeeping*, vedada ao não iniciado, exatamente como a teurgia o é pela arte hierática e o Mistério pelo hierofante, e a iniciação, na Quimbanda, é justamente progressiva e hierarquizada, medida pelo grau de domínio ritual. É por isso que o operador é uma *dimensão constitutiva* do regime de eficácia, e não um acessório: a eficácia emerge da articulação do operador com os meios materiais, a sequência fásica e a finalidade, de modo que os mesmos meios materiais, em mãos não treinadas, não divinizam (Fernando Liguori, *MAGEÍΑ: REGIMES DE EFICÁCIA*. São Paulo: Clube de Autores, 2026). Nos três casos (hierofante, teurgo, zelador), a deificação é a competência de um *técnico da matéria sagrada*; e o teorema da virada material, «o sagrado é fabricado na matéria», implica o seu corolário: *por alguém treinado para fabricá-lo*. Fecha-se, assim, a Seção V: a teurgia é a doutrina de uma deificação material, operativa e especializada: a carta antiga do assentamento (Seções VI-VII) e do regime de eficácia.

⁴⁵ A teurgia é o momento em que o rito antigo se torna *filosoficamente autoconsciente*: deixa de perguntar «onde está o poder?» (no objeto, na palavra, no operador?) e passa a teorizar a eficácia como *relação*, como articulação de causas distintas. A análise causal de Jâmblico é, nesse ponto, explicitamente antirreducionista e distributiva. Nenhum elemento isolado é a causa. Não é o pensamento do operador; e, de resto, Jâmblico reparte a causalidade em graus, distinguindo a causa principal das causas contributivas: «é necessário que estas e todas as melhores disposições da alma e a nossa pureza ritual preexistam como causas auxiliares (συναίτια, *synaítia*); mas o que propriamente desperta a vontade divina são os próprios símbolos divinos» (*De Mysteriis*, II:11). A disposição do operador é *causa auxiliar*; os *sunthémata* materiais, *causa principal*; e o efeito só se produz da *conjunção* de ambos com o ato: «é em consequência da junção das agências causais divinas e das preparações mortais a elas alinhadas que a realização do sacrifício atinge o seu fim» (V:23). A eficácia, portanto, não reside em termo algum, mas na sua *articulação*: as causas divinas (os símbolos), as preparações mortais (o operador disposto e puro), a execução (o ato ritual em sua sequência) e o fim visado (a união), e é da conjunção de todos que o resultado emerge. Ora, i.e. termo a termo, o *regime de eficácia*: a eficácia não é propriedade de nenhum elemento, mas emerge da articulação do operador, dos meios materiais, da sequência fásica e da finalidade (Fernando Liguori, *MAGEÍΑ: REGIMES DE EFICÁCIA*. São Paulo: Clube de Autores, 2026). A teurgia é o regime de eficácia tornado consciente de si, a teoria filosófica antiga daquilo que a magia, o culto heroico e os Mistérios sempre praticaram; o que a Seção I postula como marco analítico, Jâmblico já o pensa como doutrina. E o ganho, para a religião material, é decisivo: essa análise dissolve de antemão a falsa alternativa que distorce o estudo da magia e das religiões afro-brasileiras: estaria o poder *na coisa* (fetichismo) ou *na convenção/crença* (simbolismo)? A teurgia recusa os dois cornos: o *sunthéma* não é eficaz por si só nem por convenção, mas *dentro da operação articulada* que o mobiliza, na sequência devida, pelo operador devida, para a finalidade devida. O objeto é causa, mas causa parcial e articulada, não isolada. E a homologia com a Quimbanda é, por isso, estrutural e não

Importa, por rigor histórico, não anacronizar a comparação: não se afirma que a Quimbanda descenda da teurgia, nem que o *táta-nganga* leia Jâmblico. Afirma-se que ambos partilham uma estrutura (a deificação por ato ritual material, operada por um especialista, sem fuga do cosmos), e que essa homologia, longe de nivelar as tradições, ilumina cada uma. A teurgia dá à prática afro-brasileira a sua gramática filosófica antiga; a Quimbanda dá à teurgia a sua realização viva e ininterrupta. Ler uma pela outra, no protocolo da homologia morfológica controlada, não inventa linhagens: reconhece que a mesma solução ao mesmo problema, como divinizar sem transcender, foi encontrada, independentemente, em Cálcis e no terreiro.

Resta extrair a lição que a teurgia oferece ao culto do ancestral, e que a próxima seção transporá para a África. Se a deificação se faz por atos e símbolos materiais, então ela é, por natureza, obra de operador: exige quem conheça os símbolos, execute os atos e regule a sequência. O teurgo é o técnico da divinização, e o *bábálòrìṣà*, o *táta-nganga* ocupam, cada um na sua tradição, esse mesmo lugar. A teurgia é a prova antiga de que divinizar é ofício; a Providência africana da alma, que a seção seguinte examina, é a sua realização num culto vivo, onde o morto se faz ancestral não por natureza, mas pela mão do sacerdote que o assenta.

VI. A PROVIDÊNCIA AFRICANA DA ALMA

As culturas afro-brasileiras guardam, com precisão intacta, a teologia da deificação, e recusam, de saída, a da transcendência. O ponto de partida é uma ontologia que a tradição congo-angolana enuncia sem rodeios: os mortos não estão mortos. O defunto não se ausenta para um plano superior nem se dissolve numa evolução ascendente: torna-se ancestral, presença supra-humana deslocada para o outro lado da linha que separa e comunica os dois mundos, mas sem deixar de pertencer a este. A morte, aqui, não é fuga nem fim, mas transformação de estatuto: o vivo torna-se ancestral divinizado, potência que responde, permanece e opera. É a mesma estrutura dos Mistérios e do culto heroico, agora não como estrato arcaico soterrado, mas como teologia viva e operante de um culto contemporâneo.⁴⁶

meramente temática: a eficácia do terreiro é igualmente articulada: o assentamento (meio material, causa principal material) nada opera sem a disposição treinada do zelador (causa-operador), sem a sequência da feitura e das obrigações (sequência fásica) e sem a finalidade de assentar e servir a potência supra-humana; nenhum elemento isolado diviniza, nem a *òtá*, nem a palavra, nem o sacerdote, nem o momento, por si. O regime de eficácia lê o rito teúrgico e o assentamento por uma só gramática, porque ambos são *articulações*, não elementos. Fecha-se, com isto, a Seção V: a teurgia é a autoconsciência filosófica do regime de eficácia (a eficácia na articulação operador-meios-sequência-finalidade, jamais no elemento isolado), e é essa a dobradiça conceitual que leva o artigo da doutrina antiga (Seção V) à técnica afro-brasileira explícita (Seções VI-VII), ambas regidas pelo mesmo marco.

⁴⁶ A técnica do assentamento, objeto desta seção, pressupõe uma *ontologia do morto*, e essa ontologia é partilhada, na sua estrutura essencial, pelas duas grandes matrizes da religião afro-brasileira: a congo-angolana e a *yorùbá*. Em ambas, a morte não é aniquilação nem partida para fora do mundo, mas *deslocamento* dentro de um cosmos contínuo: o morto torna-se ancestral, presença que mudou de lugar sem cessar de ser. Na matriz congo, Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau enuncia o axioma: «para um Muntu africano, os mortos não estão mortos: são seres que vivem logo além do muro, à espera do seu provável retorno à comunidade [*ku nseke*], ao mundo físico» (AFRICAN COSMOLOGY OF THE BANTU-KONGO: TYING THE SPIRITUAL KNOT, 2ª ed. Brooklyn: Athelia Henrietta Press, 2001, pp. 17). O cosmos é feito de dois mundos espelhados (*ku nseke*, o mundo físico dos vivos, e *ku mpêmba*, o mundo dos mortos), separados e unidos pela linha da *kalunga*, o limiar que se atravessa na morte (pp. 33); e o morto, cruzada a linha, prossegue do outro lado o seu ciclo, pois «não há morte nem ressurreição; para eles a vida é um processo contínuo de mudança» (pp. 71). Deslocado, não fica porém ausente: o seu duplo (*mwela-ngindu*, «alma-mente») «continua a agir e a falar aos membros da comunidade e entre eles [...] por sonhos e visões» (pp. 71), presença que apenas passou o muro, ainda operante e ainda alcançável. Na matriz *yorùbá*, a estrutura é homóloga. O cosmos distende-se entre o *àiyé*, este mundo, o da vida, e o *òrun*, o além; e o morto-ancestral, como fixa Juana Elbein dos Santos, é um dos «*òrìṣà* e, separadamente, os ancestrais, ambos elementos do *òrun*, do além, dos espaços sobrenaturais, que permitem por sua presença simbólica – nos *assentos* e através do culto – estabelecer a relação harmoniosa *àiyé-òrun*» (OS NAGÔ E A MORTE: PÂDÉ, ÀSÈSÈ E O CULTO ÉGUN NA BAHIA, ed. cit., pp. 34). O *égún* é elemento do *òrun* (deslocado ao além) tornado presente no *àiyé* pela sua «presença simbólica» nos assentos e pelo culto: de novo o morto deslocado, mas re-presentável e mantido em relação. Ora, a profundidade teológica deste dado é decisiva para todo o argumento. Ambas as ontologias são, estruturalmente, teologias da *permanência*, não da transcendência. O *òrun* e o *ku mpêmba* não são um «além-do-mundo» transcendente para onde a alma foge e se perde (χωρισμός); são a metade complementar de um *único* cosmos, atada aos vivos por um limiar, a *kalunga*, a relação *àiyé-òrun*, que se cruza nos dois sentidos e se mantém pelo culto. O morto não ascende para fora e para longe: desloca-se para o outro lado e aí permanece ligado, operante, acessível. É, com exatidão, o ἀπαθανατισμός sem χωρισμός (cf. Seção V): o que a teurgia teve de *conquistar* contra a transcendência plotiniana e cristã, as cosmologias congo e *yorùbá* têm como *ponto de partida*: nelas o morto jamais é cortado do

Essa cosmologia organiza-se em torno de uma fronteira que é, ao mesmo tempo, limite e passagem entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Atravessá-la não é abandonar o cosmos, mas mudar de lado dentro dele: o morto que a cruza não sobe a um céu incorpóreo, mas passa a habitar a face inferior e espelhada do mesmo mundo, de onde retorna, responde e age. A força vital não se perde na travessia; regenera-se e recircula entre as duas margens, e é o rito que mantém desobstruída essa circulação. A teologia afro-brasileira da alma é, por isso, uma teologia da permanência e do comércio, não da separação: o morto continua parte do sistema, e a sua divinização consiste precisamente em fixá-lo como polo operante desse comércio entre os planos.⁴⁷

Na Quimbanda, o morto deificado tem nome e casa: é o Exu tutelar, o ancestral, cultuado no recinto que lhe é próprio. É o morto tornado potência sagrada, invocável e operante, o correlato exato do herói grego, e não do santo cristão que partiu. Como o herói, tem sítio, nome e culto; como o herói, é potência e não exemplo; como o herói, permanece do lado dos mortos, acessível aos vivos que o alimentam e solicitam. A deificação individualiza-se, também aqui, num morto singular ancorado no seu recinto.

A homologia com o herói grego é notavelmente exata, e vale detê-la ponto por ponto, porque é ela que autoriza toda a comparação deste estudo. Como o herói, o *égún* divinizado é cultuado em lugar próprio, ligado ao corpo e à linhagem; como o herói, é potência ambivalente, que protege e pune, abençoa e adoece; como o herói, é o fundamento divinizado de uma comunidade, e não uma alma isolada em beatitude; e, como o herói, não sobe, mas permanece, ctônico, do lado dos mortos, acessível ao culto. A mesma estrutura (o morto que se faz divindade da terra) reaparece sem que Atenas e o Rio de Janeiro, capital da Macumba no Brasil, se tenham conhecido. É homologia, e não

mundo. E é essa ontologia que funda a técnica. Se o morto é presença deslocada mas não ausente, então ancestralizar/deificar é precisamente a operação de *re-localizar* essa presença: trazê-la de volta através do limiar e fixá-la materialmente, para que torne a estar presente e operante. O assentamento é essa re-localização material: a «presença simbólica – nos assentos» de que fala Juana Elbein responde, ponto por ponto, à espera do «provável retorno à comunidade [ku nseke]» de que fala Fu-Kiau: o assentamento é o que efetua o retorno e o fixa. A ontologia (o morto deslocado, à espera de retorno) exige e habilita a técnica (o assento que o retorna e o assenta). Com isto, a homologia morfológica controlada com o material grego recebe o seu fundamento ontológico: o herói grego era um morto deslocado mas presente, fixado num lugar material (o túmulo, o ἡρώων, cf. Seção IV); as ontologias congo e *yorubá* tornam *explícito e sistemático*, como cosmologia plena de dois mundos e um limiar, aquilo que a religião grega praticava sem teorizar por inteiro. O assentamento não é, pois, empréstimo do Mediterrâneo, mas realização independente, e mais sistemática, da mesma morfologia: o morto deificado mantido na matéria, deste lado, operante. Pode assim prosseguir a técnica desta seção: assentar o ancestral é fixar, em matéria consagrada, uma presença supra-humana que o próprio cosmos conserva por perto.

⁴⁷ Os dois mundos não estão vedados um ao outro: a fronteira que os separa é a mesma que os une. Fu-Kiau nomeia-o numa fórmula exata: a *kalunga* «é uma porta e um muro entre esses dois [mundos]» (AFRICAN COSMOLOGY OF THE BÂNTU-KONGO, op. cit., pp. 20). Muro, porque os mortos estão «além do muro»; porta, porque esse muro se atravessa, e nos dois sentidos. A fronteira é membrana, não selo. E o que a atravessa é *força*: a própria *kalunga* é «o símbolo da força, da vitalidade e [...] um processo e princípio de mudança» (pp. 20), a linha não é um limite vazio, mas o lugar mesmo da força vital e da sua transformação. Através dela circula o *ngolo*, a força vital, num intercâmbio perpétuo: «a comunidade é um canal: as pessoas vão (morrem), as pessoas vêm (nascem) [...] *makwenda-makwiza*, o que vai há de voltar, o processo perpétuo de mudança através do [*dingo-dingo*], o constante fluxo de vaivém da [*ngolo zanzingila*] energia vital» (pp. 100). Morte e nascimento são as duas direções de uma só circulação de força através da *kalunga*: nada se perde, tudo retorna. E essa circulação é *sustentada pelo rito*. O fluxo não é caos automático, mas ordem mantida pela lei e pelo culto: é a comunidade que conserva o intercâmbio em movimento, «conforme as leis naturais, as do nascimento e da morte», pelas oferendas e observâncias que ligam os vivos aos ancestrais. O rito é a operação humana que mantém a membrana permeável e a força em circulação, alimenta o morto através da linha e reconduz de volta a sua força. Sem o rito, o canal assoreia; com ele, o ancestral permanece nutrido, presente e doador. A homologia com o mundo mediterrânico é aqui de estrutura, e desenvolvi-a a propósito do sacrifício aos mortos em *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός*: ali mostrei que o sangue sacrificial é o veículo material da força vital que passa ao morto: na Nékyia, Ulisses verte o sangue no βόθρος e as almas, bebendo-o, recobram vigor e fala; nutrir para acionar (Fernando Liguori, *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός: necromancia e sacrifício*, em *Revista Nganga* 15 [2026]). O βόθρος é o ponto-*kalunga* grego, o limiar em que o rito empurra a força vital à outra margem e dela recolhe a resposta do morto; o ἔναγισμός e as χοαί sustentam o mesmo vaivém de força-vital através da fronteira que o culto banto sustenta através da *kalunga*. As duas soluções são morfológicamente uma: uma fronteira que é *porta e muro*, e um rito que mantém a força vital a circular por ela. A profundidade teológica desse dado aprofunda a seção anterior. Sendo a fronteira uma porta (e não só um muro), e circulando a força (e não só partindo), o morto não é apenas «não ausente»: é ativamente *comerciado*, parceiro de um comércio permanente. Ancestralizar/deificar é estabilizar um polo desse intercâmbio: o assentamento fixa, na margem de cá, um *nó* da circulação, um ponto em que a força vital cruza e retorna de modo fiável. O assentamento é uma porta permanente aberta no muro, uma abertura mantida na *kalunga*, conservada pelo rito. Fecha-se, assim, o argumento: a *kalunga* é limite e passagem; por ela o rito mantém a força vital em vaivém perpétuo; e o assentamento, técnica desta seção, é o dispositivo material que fixa e conserva uma dessas passagens, o morto deificado como nó estável na circulação da força entre as margens (cf. Seção IV, sobre a sede material; Seção I, sobre o regime de eficácia).

descendência: duas soluções independentes ao mesmo problema teológico, que a comparação reconhece sem inventar entre elas uma linhagem histórica.

Há, contudo, um traço em que a tradição africana é ainda mais explícita do que a grega, e que conduz diretamente à tese central deste estudo: a deificação é produzida por rito, e não dada pela morte. Onde o culto heroico grego deixava implícito o ato de fundação, a Quimbanda o declara sem rodeios: a presença das entidades sobrenaturais só se torna possível pela atividade ritual. O *égún* divinizado não existe como potência antes do culto que o institui; é o rito (o assentamento, a oferenda, a restituição e redistribuição da força vital) que o produz e o mantém como divindade. Sem rito, há um morto; com rito, há um ancestral divinizado. A permanência divina é, aqui declaradamente, efeito de trabalho ritual, e não desabrochar natural de uma imortalidade latente.⁴⁸

Esse traço tem consequência material direta, e é onde a religião material encontra, no culto do *égún* deificado, a sua confirmação mais nítida. A potência do ancestral não paira desencarnada: aloja-se num suporte material (o assentamento, o recinto, os objetos consagrados) que lhe dá endereço e o torna manejável. O *égún* tem, como o herói tinha os seus ossos e o santo a sua relíquia, um *locus* material de presença, junto ao qual se o alimenta e se o solicita. Divinizar o morto é, também aqui, fazer-lhe um corpo material de permanência: não há ancestral sem o objeto que o assenta, e é esse objeto (trabalhado, consagrado, nutrido) que fixa no mundo dos vivos a potência vinda do mundo dos mortos. A teologia da permanência é, uma vez mais, teologia da matéria consagrada.⁴⁹

⁴⁸ É aqui que a tese central deste artigo recebe a sua confirmação mais direta, e de dentro da própria cultura afro-brasileira. A deificação não é o reconhecimento de uma divindade preexistente, mas a sua *produção*: o *égún* divinizado não preexiste ao culto que o institui; a permanência divina é efeito de trabalho ritual. Juana Elbein dos Santos enuncia-o sem ambiguidade: «a presença das entidades sobrenaturais, *òrìṣà* e *égún*, só pode tornar-se possível pela atividade ritual» (OS NAGÔ E A MORTE, ed. cit., pp. 50). A presença das entidades (e, entre elas, o *égún*) não é dada; é *tornada possível* pelo rito. A presença da entidade é efeito ritual, não pressuposto ritual. E esse efeito não se produz de uma vez por todas: tem de ser continuamente re-produzido. Prossegue Elbein: «as sacerdotisas, os altares, os objetos consagrados, todo o sistema ritual pararia se, periodicamente, não houvesse transferência e redistribuição de *àṣẹ*» (pp. 50). O sistema inteiro *pararia* sem a transferência periódica de *àṣẹ*: a permanência divina é um efeito *mantido*, conservado no ser pelo trabalho ritual contínuo, a circulação da força e a sua periodicidade (as obrigações de tempo marcado, ecoando o ἀπαθαντισμός «três vezes por ano», cf. Seção V). A permanência não é inércia, mas operação sustentada: o deus *permanece* deus porque o trabalho continua. Esta é a fórmula «o homem que deifica» (cf. Seções IV e V) no registro afro-brasileiro, e agora confirmada *emicamente*: a própria tradição teoriza a presença da entidade como produto ritual. O *égún* deificado não é uma alma que sobrevive e que bastaria contatar; é uma potência *constituída* pelo assentamento e *mantida* pelas obrigações. O operador não descobre o ancestral-deus: ele o faz e o conserva. A profundidade teológica do ponto está no seu antiessencialismo. Dissolve-se o reflexo que leria o *égún* como substância preexistente: uma alma, um espírito, um «ser» que o rito apenas localizaria. A entidade não tem ser divino anterior e independente do rito que a produz; a sua divindade não é propriedade que ela carregue, mas efeito que ela recebe e deve continuar a receber. É o regime de eficácia na sua forma mais radical (cf. Seção V): não só a eficácia reside na articulação, como a própria *existência* do polo divino é efeito do trabalho articulado. O assentamento não aloja um deus: ele o produz, e a obrigação continua a produzi-lo, razão por que a negligência o desfaz, deixando a presença esvaír-se. E a homologia com o material antigo é, aqui, perfeita e controlada: é exatamente o que o culto heroico praticava: o herói *feito* pela instituição do seu culto, erguido «sempre que uma cidade aprova uma resolução» e apagado sem culto (cf. Seção IV), e o que a teurgia erigiu em doutrina, a deificação pelo ato ritual, não pela natureza da alma (cf. Seção V). A tradição afro-brasileira enuncia, na sua própria voz, a tese que o Mediterrâneo encenou: o morto divino é produzido e sustentado por trabalho ritual. A frase de Juana Elbein é a gêmea êmica da doutrina de Jámblico e do «erguido por resolução» de Burkert, i.e. o herói é *instituído por deliberação* (o voto/decreto que lhe concede honras divinas). Deificar é produzir, não pressupor; o *égún* é efeito do assentamento, conservado pelas obrigações; a permanência divina é trabalho ritual sustentado. É sobre esta tese que se ergue a técnica do assentamento, objeto do restante desta seção, não um alojamento do divino, mas a sua fabricação e manutenção.

⁴⁹ Se a presença do *égún* é efeito de trabalho ritual, ela precisa de um *lugar* onde seja produzida e conservada, um suporte material. O ancestral tem endereço material: o assentamento, o recinto (a *cafua*), os objetos consagrados. Fecha-se, assim, o triângulo aberto na Seção IV: o herói tinha os ossos, o santo a relíquia, o *égún* divinizado tem o assentamento, três nomes de uma só estrutura, o morto deificado fixado e alcançável num *locus* material. E a tese da religião material está, aqui, enunciada pela própria tradição. Juana Elbein dos Santos mostra que todo objeto do terreiro é, antes de tudo, um *portador de força*: «todos os objetos rituais contidos no *terreiro*, dos que constituem os *assentos* até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de *àṣẹ*» (OS NAGÔ E A MORTE, ed. cit., pp. 36). O objeto não é um emblema que *signifique* a entidade, mas um suporte que *carrega* a sua força, e a distinção é decisiva: um objeto com todas as qualidades estéticas e materiais, mas não «preparado», carece de «fundamento» e é apenas «uma expressão artesanal ou artística»; o que o torna operante é a consagração (o *òró*) que lhe transmite e armazena o *àṣẹ*: «é o *àṣẹ* que permite aos objetos funcionar e adquirir todo o seu pleno significado. Portadores de força mística» (pp. 37). O sagrado não é *representado* pelo objeto; é *fabricado* nele (cf. Seção I, sobre a *virada material*: o objeto *faz*, não *significa*; Seção V, sobre o *sunthéma*). E o endereço é específico e individualizado: «a cada entidade sobrenatural correspondem *assentos* específicos» (pp. 35), compostos pelos elementos que carregam a sua força particular: a sua pedra (*òtá*), as suas folhas, os seus metais (as afinidades objetivas, cf. Seção V). O ancestral não está difusamente presente, mas locali-

Impõe-se, aqui, a correção que a comparação com a Antiguidade impõe ao estudo das religiões afro-brasileiras, e que já se anunciou a propósito das duas teologias. A linguagem espírita da «evolução» (a alma que sobe de plano em plano, afastando-se da matéria) é rigorosamente estranha a essa teologia. O ancestral não «evolui» para longe do mundo: é assentado nele, fixado como potência ctônica ligada à terra, ao assentamento e à linhagem. Confundir a divinização do *égún* com a ascensão espírita é traduzir uma teologia da permanência na língua da transcendência: o mesmo erro, de sinal invertido, que rebaixou os mortos operativos a demônios. A Quimbanda, como os Mistérios antigos e o culto heroico, assenta; não faz subir. E é por assentar, e não por sublimar, que ela pertence à família da deificação.⁵⁰

zado num suporte preciso, preparado e nomeado, exatamente como o herói se fixava no seu túmulo e o santo na sua relíquia. O triângulo, lido agora pelo foco da cultura material, é termo a termo: o herói e os ossos, possuir o depósito é dispor da potência (Orestes, *Teseu*; cf. Seção IV); o santo e a relíquia, a *praesentia*, a plenitude no fragmento (Peter Brown; cf. Seção IV); o *égún* divinizado e o assentamento, o corpo material consagrado e portador de *àṣe*, a sede material específica. Os três são uma só estrutura: o morto deificado tem endereço material, a proximidade ao depósito é condição da eficácia, e mover, fundar ou alimentar o suporte é operar a própria potência (cf. Seção IV). A fórmula de Elbein, «portadores de *àṣe*», é a gêmea afro-brasileira do «a plenitude da pessoa invisível [...] num mero fragmento» de Brown, e o Ocidente venera na relíquia o que condena no assentamento, sendo uma só a teologia material de ambos (cf. Seção IV). O ganho teológico é o do antiessencialismo já disposto anteriormente, agora ancorado na matéria: o assentamento não é símbolo do ancestral nem casa em que um espírito preexistente habitaria; é o suporte material em que o trabalho ritual *produz e armazena* a sua presença. «Portador de *àṣe*» é o enunciado afro-brasileiro da tese da *virada material*: o sagrado não é essência que a matéria representaria, mas força que a matéria carrega e sustenta, instalada por uma consagração de um especialista e mantida por um trabalho periódico. O endereço material do *égún* divino é, assim, o ponto em que todo o argumento converge: permanência (o morto conservado, não evadido), materialidade (portado em matéria consagrada), operatividade (o objeto *funciona*), técnica do especialista (o *òró*) e periodicidade (recarregado), tudo localizado no assentamento. O *égún* tem endereço material (o assentamento, o portador consagrado de *àṣe*, a *cafua* específica no terreiro, como o herói tinha os ossos e o santo a relíquia; e esse endereço é o *locus* material onde a presença produzida se fixa, se alimenta e se alcança. A tese da *virada material* (o sagrado é fabricado na matéria) é, no terreiro, doutrina prática escrita no objeto consagrado.

⁵⁰ A camada espírita que se sedimenta na Umbanda introduz uma doutrina estruturalmente estranha ao assentamento: a lei kardecista da *evolução*. Nela, o espírito é uma substância que progride, por reencarnações sucessivas, numa escala moral-ontológica, afastando-se da matéria rumo a planos cada vez mais rarefeitos e «evoluídos»; o *telos* do espírito é *deixar* a matéria e o mundo. É uma cosmologia da transcendência. O assentamento é o seu inverso exato. Longe de fazer o morto «evoluir» para fora da matéria, fixa-o nela, constitui-o como potência material permanente, amarra-o a um *locus*. A deificação é permanência-na-matéria; a evolução espírita é transcendência-para-fora-da-matéria. Não são variantes, mas antíteses: a oposição *χωρισμός/ἀπαθανatismός* que estrutura todo o artigo. Um *égún* «evoluído» é contradição nos termos: evolui-lo (fazê-lo ascender, partir) é des-assentá-lo, dissolver a própria fixação que o deifica; a grade espírita não consegue pensar o assentamento senão como obstáculo ao «progresso» do espírito. A incompatibilidade é encoberta por um erro categorial: a confusão do «céu» cristão-kardecista (ou dos «planos superiores», do «astral elevado») com o *òrun yorùbá* e o *ku mpêmba* congo-angolano. São ontologicamente distintos. O céu cristão e os planos superiores espíritas são *transcendentes*: um domínio ontologicamente superior à matéria e dela separado, destino da ascensão, ao qual o espírito aperfeiçoado chega *deixando* a matéria. O *òrun* e o *ku mpêmba* não são transcendentais: são a metade complementar de um cosmos único e contínuo, unida ao *àiyé/ku nseke* por um limiar cruzado nos dois sentidos e mantido por intercâmbio material. O *òrun/ku mpêmba* é um «outro lado» imanente, não um «acima» transcendente; o morto que para ele passa não é elevado para fora do mundo, mas relocado dentro dele, e permanece materialmente alcançável e re-presentável (o assentamento). Traduzir *òrun* por «céu» é, portanto, importar um *χωρισμός* onde a ontologia não o tem, ler uma bipartição imanente como hierarquia transcendente, e esse é o motor conceitual do embranquecimento. A genealogia desse «céu» é platônica. O céu cristão herda a estrutura do mundo das formas de Platão: os *εἶδη* (*eídē*, «formas») são imateriais, eternos, imutáveis e, o termo decisivo, *separados* (*χωριστά*, *chōristá*) do sensível, os existentes «eles mesmos por si mesmos» (*αὐτὰ καθ' αὐτά*, *autà kath' hautá*), à parte da matéria; o seu modo de separação é o *χωρισμός*. O bem da alma, no *Fédon*, é exercitar a morte, i.e. separar-se do corpo e ascender ao inteligível (Platão, *Fédon* 64a, 67c-d; sobre as formas «por si mesmas», 65d-66a). O céu cristão, o uno plotiniano (a «fuga do só para o Só», cf. Seção V) e os «planos superiores» kardecistas são os herdeiros sucessivos desse *χωρισμός* platônico: um domínio transcendente, imaterial e superior, *telos* da ascensão da alma para fora da matéria (linhagem tratada na Seção II). O *òrun* e o *ku mpêmba* não pertencem a essa linhagem: não são formas imateriais acima do mundo, mas a contra-margem material de um só mundo. Assim, a doutrina da «evolução» e o assentamento são regidos por cosmologias incompatíveis: uma platônico-cristã-transcendente (ascender para fora da matéria), a outra afro-imanente (fixar e trabalhar a potência na matéria). O quadro histórico de Renato Ortiz nomeia o resultado: a camada espírita-cristã é um embranquecimento: «o embranquecimento das práticas afro-brasileiras» (A MORTE BRANCA DO FEITICEIRO NEGRO: UMBANDA E SOCIEDADE BRASILEIRA, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991, pp. 98), no qual «o modelo cristão pode orientar a própria construção do santuário espiritual» (pp. 99), e o polo africanizado do *continuum* umbandista é progressivamente subordinado à grade evolucionista-moral. A «morte branca do feiticeiro negro» é, cosmologicamente, a sobreposição do *χωρισμός* ao *ἀπαθανatismός*: o *égún* e o Exu, potências a assentar e a trabalhar, são requalificados como «espíritos atrasados» a catequizar e «evoluir», i.e. a des-assentar e a enviar para cima e para longe. Daí a consequência de método: a deificação do *égún* pelo assentamento só é inteligível *fora* da grade evolucionista-transcendente, na cosmologia da imanência que ela partilha com o culto heroico antigo e com a teurgia (cf. Seções IV-V). Ler o *égún* pela «evolução» é a forma moderna e brasileira do mesmo erro categorial pelo qual Agostinho leu a teurgia pela transcendência e a condenou (cf.

A economia dessa deificação é, ademais, contínua, e não pontual, traço que a distingue de uma simples cerimônia de passagem. O ancestral divinizado é mantido por um culto regular que o alimenta e lhe restitui a força vital, de modo que a sua permanência divina depende de um trabalho ritual ininterrupto. Deixar de cultuá-lo é deixá-lo definhar como potência; alimentá-lo é sustentá-lo como divindade operante. A deificação africana revela, assim, a sua natureza de ofício continuado: não basta fazer o morto ancestral uma vez, é preciso mantê-lo tal por um comércio ritual permanente. Reencontra-se aqui, no plano da duração, a mesma lógica que a teurgia expunha no plano do ato: divinizar é operar, e operar é sustentar: a permanência divina é obra que não cessa.⁵¹

O ápice dessa teologia, na Quimbanda, é Exu. A alma deificada por excelência é a que, tendo sido homem, se assenta como potência ctônica e passa a comandar, do outro lado da fronteira dos mundos, os mortos operativos. Exu não é o Diabo da demonologia nem um princípio abstrato do mal: é a potência-encruzilhada, senhor da passagem e do comércio entre os planos, e Cipriano, que de mago pagão se fez santo dos feiticeiros e de santo se fez Exu, é a figura acabada desse percurso. Não a alma que subiu e se apartou, mas a alma que se assentou e reina; não o morto que evoluiu para longe, mas o morto que se fez potência e permanece. Divinizar-se, na Quimbanda, é tornar-se Exu, e o modelo tem nome, culto e assentamento.

Estabelecida a homologia (o iniciado, o herói e o teurgo antigos reencontrados no ancestral e no Exu afro-brasileiros), resta a pergunta que todo o ensaio preparava e que a última seção enfrenta: se a deificação é permanência, e a permanência é obra de rito, quem a executa? Não a alma, que não se assenta a si mesma; não o morto, que não se institui ancestral por conta própria. Alguém o assenta, alguém o institui, alguém o mantém. É o sacerdote, o *bàbàlòrìṣà*, o *táta-nganga*, que faz do morto um deus, e é essa a tese que a seção final demonstra pelo rito exemplar do *àṣṣṣè*, no qual a deificação se dá a ver, sem véu, pelo que é: um ofício humano executado por mãos consagradas.

Seção V), o veredito do *χωρισμός* contra o *ἀπαθανατισμός*. O assentamento não é um degrau inferior numa escada evolutiva, mas uma tecnologia completa e autossuficiente de deificação imanente, cuja inteligibilidade exige suspender a premissa da transcendência que a camada espírita contrabandeia.

⁵¹ Sendo a presença divina um efeito de trabalho ritual e uma força localizada na matéria, a sua permanência não é aquisição de uma vez, mas *economia contínua*: a força gasta-se e tem de ser restituída; o morto deificado, como o deus, há de ser alimentado com regularidade, sob pena de enfraquecer e esvair-se. Permanência é trabalho ininterrupto. A força, antes de tudo, é dispendiável. Juana Elbein dos Santos fixa-o: «o *àṣṣè*, como toda força, pode diminuir ou aumentar. Essas variações estão determinadas pela atividade e conduta rituais» (OS NAGÔ E A MORTE, ed. cit., pp. 40). O *àṣṣè* não é propriedade fixa, mas grandeza variável, elevada ou rebaixada pela atividade ritual, e por isso há de ser continuamente repostos. O mecanismo da restituição é o sacrifício. Roger Bastide dá à economia a sua formulação mais nítida: manipula-se o sagrado, e essa manipulação exige um equilíbrio das forças em atuação, de sorte que «o deus que se enfraquece na dádiva de um pouco de seu ser ao homem recebe em contrapartida o sacrifício de um galo, de um bode ou de um prato de comida que renova a sua força perdida» (AS RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL, 2 vols. São Paulo: Pioneira, 1971, Vol. I, pp. 318). O deus despende força ao doar-se ao homem; o sacrifício renova a força despendida. A deificação é um circuito (o deus dá, enfraquece, é alimentado, restaura-se, perpetuamente), e esse circuito é a mesma circulação da força vital que mantém o vaivém através da *kalunga*: o sacrifício é a operação que conserva a força em movimento e o deus carregado. E a economia é *periódica* e *obrigatória*: a alimentação deve recorrer no tempo marcado (as obrigações), ou a potência falha e, sendo potência e não exemplo moral, retalia. Bastide recolhe a formulação êmica: «os orixás são como crianças; se os acostumamos a um sacrifício anual, não podem mais passar sem êle e vingam-se daqueles que não o fazem» (Vol. I, pp. 296). O deus habituado ao sacrifício anual não dispensa mais dele e vinga a negligência, exatamente a ambivalência operativa do herói e do *égún*: o deus nutrido protege, o deus negligenciado pune. A profundidade teológica do ponto completa o antiessencialismo das notas anteriores. A divindade da entidade não é apenas *produzida* pelo rito e *portada* na matéria, mas *mantida* por uma economia ininterrupta de alimentação e restituição. A permanência não é estado que o morto deificado possuía, mas regime em que é conservado: um dispêndio contínuo de trabalho ritual. Cessado o trabalho, a força escoa; o deus des-faz-se. É o regime de eficácia na sua dimensão temporal: a eficácia não é só articulada (operador-meios-sequência-finalidade), mas *sustentada*, a finalidade não se atinge uma vez, renova-se. E a homologia com o material antigo é, de novo, de estrutura: é a economia do culto heroico grego e da alimentação sacrificial dos mortos, o herói «mantido pela alimentação ritual sob pena de esvaziamento», o *ἀπαθανατισμός* «três vezes por ano», o nutrir para acionar da *Nékýia*. O herói grego, como o *òrìṣà* e o *égún*, enfraquece sem os seus sacrifícios e conserva-se potente pelo *ἐναγισμός* e pela *θυσία* recorrentes; e o «mesmo a alma mais bondosa, se deixada sem honras, tornar-se-ia irada» de Johnston é a gêmea grega do «vingam-se daqueles que não o fazem» de Bastide. A economia contínua da deificação é uma só morfologia através do Mediterrâneo e do terreiro. Em suma: a permanência divina depende de trabalho ritual ininterrupto; a força (*àṣṣè*) é dispendiável (Elbein) e restituída pelo sacrifício regular que renova o que o deus despende (Bastide), num calendário periódico e obrigatório cuja falha a potência vinga. Deificar é manter um regime, não alcançar um estado, a forma temporal do regime de eficácia.

VII. É O HOMEM QUE DEIFICA

Chega-se, assim, ao equívoco que todo o percurso serviu para desfazer. Imagina-se, comumente, que a deificação seja uma conquista da alma: a alma virtuosa, purificada, elevar-se-ia por si à divindade, como quem galga uma escada por mérito próprio. Essa é, no entanto, a imagem da transcendência, não da deificação, e projetá-la sobre o culto aos ancestrais é ler uma teologia pela gramática da outra. Na deificação, a alma não é o sujeito, mas o objeto da operação: ela é divinizada por um ato que outro executa. Todo o arco deste estudo, do iniciado nos Mistérios de Elêusis na Antiguidade ao Exu deificado da Quimbanda no Brasil, passando pelo herói e pelo teurgo, convergiu para desalojar essa ilusão e pôr em seu lugar a tese inversa, que agora se enuncia sem atenuação.

A fórmula que resume a tese é simples e radical: é o homem que deifica. É o homem (o sacerdote, o operador ritual) que deifica deuses, almas ancestrais, lugares, objetos, estados e animais. E deifica-os transitivamente, por um ato que recai sobre a coisa e a promove: o assentamento não é sagrado por si, torna-se sagrado quando o operador nele instala a potência supra-humana; a pedra não é *òrìsà*, é feita *òrìsà* pelo rito que a assenta e a alimenta; o morto não é ancestral, é feito ancestral pela cerimônia que o processa. Em toda parte, a divindade é o efeito de um ato humano regulado: o direcionamento ritual de uma potência sobre uma matéria, e não a manifestação espontânea de uma sacralidade que as coisas já trouxessem em si.

É aqui que a religião material deixa de ser moldura teórica e se torna a substância mesma da tese. Pois deificar é, ao pé da letra, fabricar o sagrado na matéria: fazer, de uma pedra, um deus; de um assentamento, uma presença supra-humana; de um objeto, uma potência operante. O sagrado não precede o rito que o instala, nem reside numa interioridade que a coisa apenas exprimiria: ele advém à matéria pelo ato do operador, e nela permanece enquanto o culto o sustentar. Toda a teologia da deificação é, por isso, uma teologia da matéria trabalhada: não há divindade sem o suporte que a aloja, nem permanência sem o objeto que a fixa. A pedra feita *òrìsà* e a faca feita espírito ancestral são o mesmo gesto: o de instalar, por rito, uma potência num corpo material, e é esse gesto que define a religião material no seu grau mais forte.⁵²

O rito que melhor exhibe esse fazer, na Quimbanda, é o *àṣṣṣè*: o complexo cerimonial fúnebre que não apenas «despede» o morto, mas o transforma em ancestral. No *àṣṣṣè*, o defunto é desintegrado como indivíduo e reintegrado como potência supra-humana da linhagem; a sua força vital é restituída ao circuito coletivo e redistribuída. Não é o morto que se torna ancestral por sua conta,

⁵² Chega-se, aqui, ao enunciado mais literal da tese de todo o artigo: deificar é *fabricar o sagrado na matéria*: instalar, por rito, uma potência num corpo material. Não se trata de metáfora nem de representação, mas de uma feitura. E dois gestos, aparentemente distantes, revelam-se um só. De um lado, a *pedra feita òrìsà*: a *òtá*, uma pedra comum, é consagrada pelo *òró* e torna-se o corpo material do *òrìsà*, e de igual modo Exu, i.e. não um símbolo *do òrìsà* ou do Exu, mas a sua sede, o seu portador de *àṣṣṣè*. A pedra é deificada: uma potência instalada num corpo mineral. De outro, a *faca feita espírito ancestral*: em *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός* mostrei a deificação da faca: o ferro sacrificial, consagrado, torna-se ele próprio potência ancestral, espírito operante (Fernando Liguori, *Σφάγια καὶ Ἐναγισμός: necromancia e sacrifício*, em *Revista Nganga* 15 [2026]). O metal é deificado: uma potência instalada num corpo forjado. São o mesmo gesto. Pedra e aço, mineral e metal, a matéria difere, a operação é idêntica: o rito instala uma potência num corpo material, e o corpo *passa a ser* a potência. Ora, isto é a virada material convertida em doutrina (cf. Seção I, n. 3, cit. *supra*: Morgan; Houtman & Meyer; Bennett). A tese da religião material, a de que o sagrado não é essência imaterial que a matéria representaria, mas é fabricado, portado e tornado eficaz *na* matéria, deixa de ser asserção teórica sobre a religião em geral e passa a descrever ao pé da letra o que o terreiro faz: faz deuses de pedras e espíritos de facas. A «matéria vibrante» de Bennett não é, aqui, floreio filosófico, mas a premissa operativa: a pedra e a faca consagradas são *agentes*, não *signos*. E é esta a substância da tese do artigo, agora inteiramente explícita. Ao longo de todas as seções, a afirmação foi: a deificação é operação (não estado), é material (não intelectual), é operativa (não representacional), é de especialista (não espontânea) e é sustentada (não acabada). A formulação da religião material reúne tudo num só enunciado: *deificar é fabricar o sagrado na matéria*. Os ossos do herói, a relíquia do santo, o *sunthéma* do teurgo, a *òtá*, a faca deificada: todos são matéria na qual o rito instalou uma potência; e o teorema «é o homem que deifica» é, materialmente, «é na matéria que se deifica, e por operação». A homologia morfológica controlada com o material mediterrâneo mantém-se, mas convém marcar-lhe o limite, que é também um ganho: os casos antigos (os ossos, o *sunthéma*) partilham a morfologia (o rito instala potência na matéria), mas a tradição afro-brasileira enuncia-a com uma franqueza que o Mediterrâneo raramente igualou: não apenas *usa* objetos sagrados, mas abertamente *faz* deuses e espíritos de matéria comum, e nomeia a operação: a consagração, o *òró*, o assentamento, a deificação da faca. O que a virada material teve de *argumentar* contra um estudo representacionista e centrado na crença, o terreiro *pressupõe* e *executa*. Fecha-se, assim, a Seção VI: a religião material é a substância da tese: deificar é fabricar o sagrado na matéria; a pedra feita *òrìsà* e a faca feita espírito ancestral são um só gesto, o de instalar por rito uma potência num corpo material; e é este o sentido operativo da *virada material* e a convergência de todo o argumento: permanência, materialidade, operatividade, especialização e economia sustentada, tudo localizado no objeto consagrado.

nem a morte que, por si, o promove: é o sacerdote que, pelo *àșșèšè*, o faz ancestral, operando sobre o cadáver e sobre a força que ele liberta uma transformação de estatuto. Aqui a deificação mostra-se, sem véu, pelo que é: um ofício, uma técnica, um regime de eficácia executado por mãos consagradas, e a tese do estudo passa da comparação à demonstração: há um rito que faz o deus, e há quem o execute.⁵³

Compreende-se, então, por que o iniciado nos mistérios «não morre», e em que sentido preciso. Ele não morre não porque a sua alma seja naturalmente imortal, nem porque escape do mundo para um céu, mas porque um rito, executado por um operador competente, o fez não-morrer: fez dele um bem-aventurado, um herói, um deus da terra, um ancestral. A imortalidade não é a natureza da alma que se revela; é o estatuto que o rito lhe confere. Onde não há rito, o morto é sombra, força errática ou nada; onde há, é potência instituída e permanente. O «não morrer» é, portanto, uma obra, e não um dom, e é essa a razão pela qual toda a tradição da deificação, da grega à afro-brasileira, gravita em torno de um especialista, e não de uma doutrina da alma.

Convém medir o alcance dessa inversão, porque ela reordena todo o campo. Se a imortalidade fosse natureza, a religião seria supérflua, bastaria à alma ser o que é para alcançar o seu destino, e o culto seria, quando muito, consolo. Mas se a imortalidade é estatuto conferido por rito, então o culto é constitutivo, e não ornamental: é o próprio operador da passagem, sem o qual não há divindade, mas apenas morte. É por isso que a deificação funda instituições, forma sacerdotes e transmite artes: porque aquilo que ela produz não existiria sem quem o produza. A tese «é o homem que deifica» não rebaixa o sagrado a artifício, ao contrário, mostra que o sagrado, no regime da permanência, é uma realização, algo que se faz advir ao mundo por técnica e fundamento, e que por isso exige uma mão formada para fazê-lo.

Essa mão não é qualquer mão, e aqui a sociologia da deificação fecha o argumento. O ato que faz o deus é reservado a quem se formou para exercê-lo (o hierofante, o teurgo, o *bàbàlòrìṣà*, o *táta-nganga*), e a sua competência não é doutrina professada, mas ofício transmitido, numa cadeia de iniciação que credencia o operador. Deificar é, portanto, um poder institucional tanto quanto técnico: supõe uma linhagem que autoriza, um saber que se herda e uma prática que se domina. É por isso

⁵³ Todo o argumento desta tese encontra o seu rito exemplar no *àșșèšè*, a cerimônia fúnebre *yorùbá* que não se limita a dispor do morto, mas *faz* o ancestral. É a operação em que a deificação-por-rito se executa num palco nomeado e documentado. A sua lógica é dupla: *desintegração* do indivíduo e *restituição-redistribuição* da força vital. De um lado, a desindividualização. O *àșșèšè* apaga sistematicamente as marcas do indivíduo: o próprio corpo é lavado para eliminar tatuagens e cicatrizes, e Juana Elbein dos Santos comenta que se trata de «eliminar tudo aquilo que representa qualquer marca de individualidade» (OS NAGÔ E A MORTE, ed. cit., pp. 230); paralelamente, os assentamentos e objetos pessoais do falecido são «levantados» e desmontados. O que era indivíduo é desfeito. De outro lado, a restituição. A morte, nesse sistema, é instrumento de devolução: «morte é um instrumento indispensável de restituição» (pp. 108), a força vital (*àșè*) que constituía o indivíduo não é aniquilada, mas devolvida às suas fontes e redistribuída: à terra, à linhagem, ao fundo coletivo dos ancestrais. O próprio culto dos mortos define-se por essa operação: «o mecanismo de base que rege o culto dos *Égún* é a transmissão e redistribuição de *àșè*» (pp. 128). E o produto do rito é o ancestral: desindividualizado e com a sua força redistribuída, o morto reconstitui-se como potência ancestral, «a venerável morta, a *adósú* que merece essa cerimônia e é seu objeto, converter-se-á também num *àșșèšè*» (pp. 231), i.e. torna-se um dos ancestrais primordiais, origem da linhagem, da família e do terreiro. O *àșșèšè* é, com todas as letras, uma deificação: transforma um morto individual em potência ancestral. E, enquanto procedimento documentado, torna explícito tudo o que o artigo argumentou. É *produção*, não reconhecimento: antes do rito há um cadáver, depois há um *àșșèšè*; o ancestral é efeito do *àșșèšè*, não seu pressuposto. É obra de *especialista*: quem opera o *àșșèšè* é o sacerdote (a *ìyálòrìṣà*, os *ojè* do culto *Égún*, o *táta-nganga* da Quimbanda), e a desintegração e a redistribuição não são espontâneas, mas executadas pelo oficiante hierarquicamente qualificado; é o sacerdote que, pelo *àșșèšè*, faz o ancestral. É *economia de força*: o *àșè* é restituído e redistribuído, não perdido, a mesma circulação que o culto regular mantém, aqui encenada no limiar da morte. E é *desindividualizante*: o ancestral não é o indivíduo sobrevivente, não uma «alma» que persiste, como quereria a leitura espírita-transcendente, mas uma potência constituída dissolvendo o indivíduo e reconstituindo a sua força em registro coletivo, razão por que o *àșșèšè* é ancestral primordial, e não fantasma pessoal. Confirma-se, no núcleo empírico, o antiessencialismo: o ancestral não preexiste ao *àșșèšè*; o *àșșèšè* fá-lo, desagregando o indivíduo e reconstituindo a sua força como potência ancestral. «É o homem que deifica» é, aqui, «é o sacerdote que, pelo *àșșèšè*, faz o ancestral». A homologia morfológica controlada com o material antigo é precisa: o *àșșèšè* é o rito exemplar afro-brasileiro que corresponde à instituição grega do herói (o culto que faz o herói) e ao ἀπαθανατισμός teúrgico (o rito nomeado da imortalização), uma cerimônia nomeada, documentada e operada por especialista, que converte um morto individual em potência divina. Mas o *àșșèšè* acrescenta um traço que o material grego deixara implícito: a *desindividualização* explícita, o ancestral faz-se dissolvendo o indivíduo, não preservando-o, traço que se revelará decisivo para a deificação da faca e para a técnica do assentamento, em que a potência é, do mesmo modo, um poder desindividualizado e re-fabricado. O *àșșèšè* é, pois, o rito exemplar: faz o ancestral desintegrando o indivíduo e restituindo-redistribuindo a força vital, e é o sacerdote quem, por ele, o faz. A deificação é aqui uma cerimônia nomeada, documentada e de especialista, o remate empírico da tese de que a deificação é produzida por trabalho ritual.

que a deificação anda sempre acompanhada de uma sociologia da consagração, de um corpo de especialistas que detém o acesso ao rito, e que a promoção do morto a divindade é tão restrita quanto o é o acesso à arte que a opera. Não há deificação sem deificador, e não há deificador sem formação.⁵⁴

Retomando o fio material, é preciso dizer com todas as letras que essa fabricação do sagrado não é impostura nem «mera» construção humana, no sentido redutor do termo. Que o sagrado seja efeito de um ato sobre a matéria não o torna falso, assim como o fato de uma língua ser convenção humana não a torna incapaz de dizer o verdadeiro. A potência instalada no assentamento opera realmente para quem a cultua; a presença fixada no objeto responde realmente no rito. A tese «é o homem que deifica» descreve o modo de produção do sagrado, não desmascara a sua realidade: diz como a divindade advém (por rito, sobre matéria, por mãos consagradas), e não que ela seja ilusão. É, no rigor, uma teologia da imanência operativa, para a qual o divino não está nem num céu inacessível nem numa interioridade psíquica, mas na matéria que o rito torna potente.

Exu Cipriano é o selo dessa teologia, e por isso é patrono da *Cova de Cipriano Feiticeiro* que leva o seu nome. Nele convergem as três figuras antigas que o estudo percorreu: é o iniciado que não morreu, o herói-mago divinizado e a potência ctônica que permanece e comanda. Mas Cipriano é, sobretudo, o símbolo do próprio operador, o mago que se fez deus porque dominou a arte, e cujo culto ensina que a divindade é obra, e não sorte. De feiticeiro pagão a santo dos feiticeiros, e de santo a Exu, a sua trajetória é a figura mesma da deificação como percurso operatório: não a alma que ascendeu por mérito contemplativo, mas o operador que, pela técnica e pelo fundamento, se instalou como potência supra-humana. Cultuá-lo é professar a tese deste ensaio: que a alma se diviniza por rito, e que o rito é ofício de quem se formou para exercê-lo.

Encerra-se, com isto, o arco de Χωρισμός και Απαθανατισμός. Duas vitórias sobre a morte disputam a herança da alma: a transcendência, que a faz sair do mundo, e a deificação, que a faz ficar nele, transfigurada em potência. Os Mistérios, o herói, a teurgia e o ancestral africano são, todos, testemunhas da segunda, e todos remetem, no seu centro, ao mesmo agente: o sacerdote que executa o rito da imortalização, operando sobre a matéria a passagem do mortal ao divino. Do fogo de Deméter, que imortaliza a criança, ao *àsêšê* do terreiro, que faz do morto um ancestral, é sempre uma mão humana que faz, do morto, um deus. O iniciado nos Mistérios não morre porque há quem, com técnica e fundamento, o faça não-morrer, e é para formar essa mão que existe a *Cova de Cipriano Feiticeiro*.

⁵⁴ O ato deificador, o *àsêšê* que faz o ancestral, o *òró* que consagra o assentamento, não está ao alcance de qualquer um: é reservado a especialistas, e esses especialistas não se autoinstituem, mas são *formados numa cadeia iniciática*: só consagra quem foi consagrado, por quem o foi antes. O poder de deificar é, ele próprio, transmitido, hierárquico e amiúde genealógicamente. O mistério antigo fornece o paradigma. Em Elêusis, o direito de iniciar era reservado a *genê* hereditários: como mostra Burkert, «duas famílias aristocráticas locais, os Eumólpidas e os Kérykes, cooperavam num sofisticado sistema de precedência: os Eumólpidas forneciam o sacerdote principal, o hierofante [...]. Os membros de ambas as famílias conservavam o privilégio de realizar a iniciação, *myein*» (ANCIENT MYSTERY CULTS, ed. cit., pp. 37). A competência consagradora é um monopólio familiar-genealógico, organizado em hierarquia de postos (hierofante, *daduchos*, *hierokeryx*); e a sua autoridade repousa na cadeia transmitida: ela funda-se, diz Burkert citando uma inscrição helenística, «no conhecimento proveniente do sacerdócio que está na família há tantas gerações» (pp. 37). O poder do especialista é o depósito de uma transmissão de gerações. Eis a sociologia da consagração: o ato deificador é *reservado* (vedado ao não iniciado, de caráter secreto), *hierárquico* (postos graduados) e *transmitido em cadeia* (só o iniciado inicia; a autoridade é conhecimento herdado). Os Mistérios, a teurgia (o especialista hierático) e o terreiro partilham essa estrutura. E o correlato afro-brasileiro é exato e explícito. O *àsêšê* e as consagrações são operados pelo oficiante hierarquicamente qualificado: a *iyálôrîšà*, o *bàbálôrîšà*, os *ojê* do culto *Êgún*, o *táta-nganga* da Quimbanda, e estes fazem-se por iniciação, numa cadeia graduada e progressiva. O *àsê* e o conhecimento passam unicamente pela linha iniciática, a «família-de-santo», e só adquire o poder de consagrar quem foi consagrado e progressivamente iniciado por um superior que detém o depósito transmitido. A família-de-santo do terreiro é a gêmea estrutural do *genos* eleusino: uma cadeia em que a competência consagradora se transmite através de «gerações» de iniciação. A profundidade do ponto está em que ele fecha o antiessencialismo pelo lado do operador. Assim como o deus não preexiste ao rito, o *operador* não preexiste à sua iniciação: o poder de deificar não é carisma pessoal possuído, mas ofício transmitido recebido, e recebido apenas dentro de uma cadeia da qual não se pode sair. O ato deificador é, pois, duplamente não espontâneo: nem o deus nem o fazedor-de-deus se autoproduzem; ambos são efeitos de um aparato ritual-social. É também isto que funda o segredo: o caráter reservado é a forma sociológica do monopólio, a cadeia protege o seu depósito. A dimensão «operador» do regime de eficácia é, sociologicamente, uma *posição numa cadeia de transmissão*, não um dom individual. A homologia morfológica controlada mantém-se, Mistérios (*genos* hereditário), teurgia (sucessão hierática), terreiro (linha iniciática) são uma só estrutura: poder consagrador reservado, graduado e transmitido, com a habitual nota de que a matriz africana a enuncia e opera com plena explicitude: a cadeia iniciática não é ali apenas um fato histórico, como em Elêusis, mas um aparato vivo e graduado de transmissão (as obrigações de iniciação, os títulos e cargos, a hierarquia do terreiro). Em suma: o ato deificador é reservado a especialistas formados numa cadeia iniciática; os *genê* hereditários dos Mistérios (Burkert) e a família-de-santo do terreiro são uma só estrutura sociológica: o poder de deificar é ofício transmitido, não dom pessoal, e que completa, pelo lado do operador, o antiessencialismo da tese: nem o deus nem o seu fazedor preexistem ao aparato ritual-social.

BIBLIOGRAFIA

- Agostinho de Hipona. *De ciuitate Dei*. Ed. B. Dombart & A. Kalb. Corpus Christianorum, Series Latina 47–48. Turnhout: Brepols, 1955.
- Aristóteles. *Sobre a filosofia [De philosophia]*, fragmentos. Ed. Valentin Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1886. [fr. 15 Rose, *apud* Sinésio de Cirene, *Dio* 48a]
- Bastide, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2 vols. São Paulo: Pioneira, 1971.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Betz, Hans Dieter. *The «Mithras Liturgy»: Text, Translation, and Commentary*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 18. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1987.
- . *Greek Religion*. Trad. John Raffan. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Edmonds III, Radcliffe G. *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Ekroth, Gunnel. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. Kernos Supplément 12. Liège: CIERGA, 2002.
- Graf, Fritz, & Sarah Iles Johnston. *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. 2ª ed. London–New York: Routledge, 2013.
- Heródoto. *Histórias*. Ed. Carolus Hude, *Herodoti Historiae*. 3ª ed. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1927.
- Hino Homérico a Deméter. Em *Homeri Opera*, vol. V, ed. Thomas W. Allen. Oxford: Clarendon Press, 1912.
- Houtman, Dick, & Birgit Meyer (eds.). *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Jâmblico de Cálcis. *De mysteriis*. Ed. Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966. Trad. E. C. Clarke, J. M. Dillon & J. P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Johnston, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1999.
- Kia Bunseki Fu-Kiau, Kimbwandende. *African Cosmology of the Bântu-Kôngo: Tying the Spiritual Knot*. 2ª ed. Brooklyn: Athelia Henrietta Press, 2001.
- Liguori, Fernando. «Ἀταφοὶ καὶ Βίαιοι: os mortos operativos, do mundo antigo à Quimbanda». *Revista Nganga* 15 (2026).
- . *Mágos: dos Papiros Mágicos Gregos à Quimbanda*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- . *Mageia: Regime de Eficácia*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- Mackin Roberts, Ellie. *Underworld Gods in Ancient Greek Religion: Death and Reciprocity*. London–New York: Routledge, 2020.
- Morgan, David. «The Matter of Belief». Em *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, ed. David Morgan. London–New York: Routledge, 2010.
- Ortiz, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991 [1978].
- Píndaro. *Carmina cum Fragmentis*. Ed. Bruno Snell & Herwig Maehler. Leipzig: Teubner, 1987–1989. [fr. 137 Snell–Maehler]
- Platão. *Fédon*. Em *Platonis Opera*, vol. I, ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Plotino. *Enéadas*. Em *Plotini Opera*, ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer. Oxford: Clarendon Press, 1964–1982.
- Plutarco. *Vidas Paralelas (Teseu; Címon)*. Ed. Konrat Ziegler, *Plutarchi Vitae Parallelae*. Leipzig: Teubner, 1969.

- Preisendanz, Karl. *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. 2 vols. Leipzig–Berlin: Teubner, 1928–1931.
- Rohde, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. Trad. W. B. Hillis. London: Kegan Paul, 1925.
- Santos, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a Morte: Pàdê, Àșèșè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- Shaw, Gregory. «The Role of Aesthesis in Theurgy». Em *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. E. Afonasin, J. Dillon & J. F. Finamore, 91–112. Leiden–Boston: Brill, 2012.
- . *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Smith, Jonathan Z. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Sófocles. *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TrGF), vol. 4. Ed. Stefan Radt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. [fr. 837 Radt]



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