



ESCOLA COVA DE CIPRIANO FEITICEIRO

WWW.COVADECIPRIANOFEITICEIRO.COM.BR

ΚΑΘΑΪΡΕΙΣ:

A AUTORIDADE REVERSÍVEL

CARISMA, OUTORGA E A DEGRADAÇÃO DO OPERADOR RITUAL, DO MUNDO ANTIGO À QUIMBANDA

TÁTA NGANGA KAMUXINZELA

RESUMO: Este estudo sustenta que a autoridade ritual (carisma, sacerdócio, outorga) não é essência nem posse permanente, mas relação conferida e reconhecida, produzida por um regime de formação e investidura e sustentada pelo reconhecimento de uma comunidade. Precisamente por ser construída e conferida, é *revogável*: o mesmo regime que institui o operador pode desinstituí-lo. Tomando o operador proscrito por «alta traição» como caso-limite, o artigo lê a καθαίρεσις (*katháiresis*, deposição) como a operação inversa e simétrica da χειροτονία (*cheirotónia*, ordenação), e cruza, em homologia morfológica controlada e não genealógica, o mundo antigo (a ἀτιμία, a ἀσέβεια, o anátema, a *damnatio memoriae*) e a Quimbanda afro-brasileira. Na esteira de MÁGOS e MAGEÍΑ e do programa de David Frankfurter, mobiliza Max Weber, Pierre Bourdieu, Arnold van Gennep, Victor Turner, Harold Garfinkel, Mary Douglas e Giorgio Agamben para demonstrar a tese central: o carisma retirado não é anomalia, mas a prova de que nunca foi posse, foi outorga.¹

Palavras-chave: carisma · autoridade ritual · καθαίρεσις · degradação · outorga · proscricção · Weber · Bourdieu · Quimbanda · homologia morfológica controlada.

1

I. O PROBLEMA: A AUTORIDADE QUE SE RETIRA

Ubi societas, ibi ius; ubi consecratio, ibi et depositio.

— adágio jurídico-canônico (paráfrase): onde há consagração, há também deposição.

Há um fato que os estudos do sacerdócio raramente encaram de frente: a autoridade ritual pode ser retirada. O sacerdote é deposto, o iniciado é expulso, o operador é proscrito e, com ele, cessam as outorgas que o faziam operar em nome da comunidade. Se a autoridade se retira, então ela não era propriedade de quem a exercia, mas algo que lhe fora conferido e que, portanto, podia ser reavido. É desse fato aparentemente banal que este estudo extrai a sua tese: o carisma, o sacerdócio e a outorga são relações construídas e reconhecidas, não essências; e o operador proscrito por «alta traição» é o caso-limite em que essa natureza construída se torna visível.²

¹ Para o marco em que este estudo se inscreve, Fernando Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (São Paulo: Clube de Autores, 2026), e MAGEÍΑ: REGIMES DE EFICÁCIA (São Paulo: Clube de Autores, 2026); e o programa metodológico de David Frankfurter, ed., GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (Leiden: Brill, 2019). Sobre a comparação como método (*homologia sob diferença controlada*), Jonathan Z. Smith, DRUDGERY DIVINE: ON THE COMPARISON OF EARLY CHRISTIANITIES AND THE RELIGIONS OF LATE ANTIQUITY (Chicago: University of Chicago Press, 1990): pp. 47: «A comparação requer a aceitação da diferença como fundamento de seu próprio interesse, e uma manipulação metódica dessa diferença para atingir algum fim cognitivo determinado».

² O par técnico que organiza o argumento é grego e eclesiástico: χειροτονία (*cheirotónia*, literalmente «extensão da mão», a ordenação por imposição das mãos) e καθαίρεσις (*katháiresis*, «um abaixamento, uma deposição»), termo do direito canônico bizantino para a destituição do clérigo. A escolha é deliberada: nomeia a autoridade

A investigação move-se, desde o início, num plano determinado: o *sociológico do regime de autoridade*, e não o metafísico. Não se pergunta aqui se o vínculo espiritual do operador «de fato» se desfaz perante as potências que serve, questão que pertence à teologia de cada tradição, mas como uma comunidade *produz e destrói* o operador autorizado: por que ritos ela o faz, com que outorgas o sustenta, por que procedimentos o revoga. Essa delimitação não é timidez, mas rigor: separa o que a sociologia do rito pode demonstrar do que só a fé de cada casa pode afirmar, e resguarda o estudo de soar como apologia ou como acerto de contas.³

A categoria «alta traição», por sua vez, não é assumida como descrição neutra de um fato, mas tratada como o que é: uma imputação produzida por um regime. Dizer que um operador cometeu traição é já um ato da comunidade que o julga: um ato que mobiliza os seus critérios de lealdade, os seus juramentos, a sua hierarquia de segredos. O artigo analisa a imputação sem lhe endossar nem negar o mérito, do mesmo modo que a antropologia da magia aprendeu a analisar a acusação de «feitiçaria» sem tomá-la por descrição objetiva. Compreender como se fabrica o traidor é parte de compreender como se desfaz o operador.⁴

Três corpora sustentam a demonstração, lidos em homologia morfológica e não genealógica. O primeiro é a teoria social do carisma e da autoridade (Weber, Bourdieu) que fornece o vocabulário do conferir e do revogar. O segundo é o mundo ritual antigo, greco-egípcio e mediterrânico, onde a formação do operador, o juramento de sigilo e os dispositivos de desconsagração (ἀτιμία, ἄσέβεια, anátema, *damnatio memoriae*) estão documentados. O terceiro é a Quimbanda afro-brasileira, cuja economia de formação, outorga e proscricção oferece o caso vivo. A tese não afirma que esses mundos derivam uns dos outros, mas que respondem, com meios diversos, a um mesmo problema formal.⁵

O percurso é o seguinte. As seções II a IV expõem o polo positivo: como se fabrica um operador: a formação como rito de passagem (II), o carisma como reconhecimento (III), a outorga como consagração num campo (IV). As seções V a VII expõem o polo negativo e simétrico: a cerimônia de degradação (V), a alta traição como quebra do juramento e profanação do segredo (VI), e a fabricação do traidor pela acusação (VII). A seção VIII recolhe a homologia entre o mundo antigo e a Quimbanda, e a IX conclui: a autoridade sem essência, e a distinção decisiva entre a *outorga* revogável e a *perícia* incorporada.⁶

Uma intuição resiste a tudo isto, e convém enfrentá-la, pois é dela que nascem as dificuldades do tema. Diz ela que o operador *verdadeiro* não pode perder o seu poder, que a autoridade autêntica, sendo dom, seria inalienável, e que só o impostor a perderia. É intuição teológica respeitável, mas que confunde dois planos: o do vínculo com a potência, que cada tradição afirma a seu modo, e o do reconhecimento pela comunidade, que é social e, portanto, revogável. Este estudo trata do segundo, e é apenas dele que se pode dizer, com rigor sociológico, que se confere e se retira.⁷

como algo que se *impõe* e se *depõe* pelos mesmos gestos institucionais. Para a categoria de «regime de autoridade ritual» como objeto comparativo, Liguori, MÁGOS (2026); para o protocolo comparativo, Smith, DRUDGERY DIVINE, pp. 47.

³ A distinção entre o plano do regime de autoridade e o plano da eficácia metafísica é o mesmo gesto de contenção analítica que David Morgan recomenda ao estudo da religião material: «É preciso fazer mais do que ler o que as pessoas dizem; é preciso observar o que elas fazem». David Morgan, *THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021), pp. 45.

⁴ O gesto é o de Frankfurter ao tratar «magia» como acusação e não como essência: cabe «aos estudiosos, não às suas fontes, decidir sobre o valor e o sentido de uma categoria moderna». Frankfurter, *GUIDE*, pp. 8. A mesma crítica das categorias, no plano da definição de religião, em Talal Asad, *GENEALOGIES OF RELIGION: DISCIPLINE AND REASONS OF POWER IN CHRISTIANITY AND ISLAM* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993): pp. 29.

⁵ O problema formal comum, «quem pode mediar, com que autoridade, entre os humanos e as potências invisíveis», é a unidade de comparação proposta em Liguori, MÁGOS (2026). Toda referência à Quimbanda neste artigo segue o registro analítico do marco, tratando o culto como *regime de eficácia* e de *autoridade ritual*, e não como objeto de curiosidade etnográfica.

⁶ A arquitetura espelha, invertendo-a, a da série anterior: onde *Téchnē, não Fé* mostrou que a autoridade do operador é técnica e transmitida, e não fiducial, este artigo mostra que, sendo conferida, ela é também *retirável*.

⁷ O que gera as dificuldades do tema não é a existência de dois planos, mas a sua *fusão*: quando o reconhecimento social é lido como se fosse o próprio vínculo metafísico, a perda de um passa a ser tomada pela perda do outro,

II. FORMAÇÃO: COMO SE FABRICA UM OPERADOR

Nenhum operador nasce operador; ele é feito. A formação ritual é um processo ordenado que transforma um indivíduo comum num especialista autorizado, e a antropologia descreveu-lhe a forma com precisão: é um rito de passagem. Arnold van Gennep (1873-1957) mostrou que tais transições obedecem a uma sequência tripartite (ritos de separação, de margem e de agregação), e que a passagem só se completa quando o novo estatuto é publicamente reconhecido. A iniciação do operador não é aquisição privada de saber, mas mudança de estado socialmente sancionada: sai-se dela outro, e outro perante os outros.⁸

O coração do processo é a fase liminar. Victor Turner (1920-1983) descreveu o neófito como um ser de limiar, suspenso entre estatutos: «As entidades liminares não estão nem aqui nem ali; estão *no limiar e entre* as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelo costume, pela convenção e pelo cerimonial». Nesse intervalo, o iniciando é despojado de tudo o que o distinguia, para ser refeito. A formação é, primeiro, uma desconstrução ritual do sujeito anterior.⁹

A esse despojamento segue-se a *dotação*: o operador refeito recebe os poderes, os nomes, os segredos e os instrumentos que o habilitam. É o momento da outorga propriamente dita, a entrega dos meios de operação e da licença para operá-los. No mundo greco-egípcio dos papiros, o operador consumado é saudado como «iniciado da magia sagrada», expressão que marca a passagem do leigo ao habilitado; e o que o habilita não é uma convicção interior, mas a transmissão regrada de um saber-fazer e a autorização para exercê-lo.¹⁰

e a proscrição soa como prova de que o operador «nunca teve» poder algum, o que nem a sociologia pode afirmar nem a tradição concede. Distinguir os planos desarma as duas tentações simétricas: a redução cínica, que dissolve o vínculo no puro jogo social, e a apologia, que imuniza a autoridade contra toda análise. É o equilíbrio que David Morgan exige ao estudo da religião material: «Os estudiosos da religião precisam equilibrar ideias e objetos, intenções e práticas, numa concepção material da crença que faça justiça à realidade vivida das religiões». David Morgan, *THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021): pp. 45.

⁸ O esquema é de Arnold van Gennep, *LES RITES DE PASSAGE* (Paris: Émile Nourry, 1909), que definiu os «ritos de passagem» como «ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social e idade», e propôs a sua tripartição em termos que convém citar na letra: «Proponho chamar *ritos preliminares* aos ritos de separação do mundo anterior, *ritos liminares* aos ritos executados durante o estágio da *margem* (franc. *marge*), e *ritos pós-liminares* aos ritos de incorporação ao novo mundo». Victor Turner retomou e reformulou o esquema, deslocando o eixo para a fase intermédia: os ritos de passagem exibem «três fases: separação, margem (ou *limen*, que em latim significa limiar), e agregação». A obra de van Gennep, marginal na academia francesa do seu tempo (eclipsada pela escola durkheimiana), só se tornou central com a redescoberta turneriana nos anos 1960, que fez da *liminaridade* (do latim *limen*, «limiar») um conceito cardeal da antropologia do ritual. Retenha-se o essencial para o argumento: a passagem não é privada nem instantânea, mas processo público de três tempos, cuja terceira fase, a incorporação, só se cumpre pelo *reconhecimento social* do novo estatuto (cf. abaixo, Seção III, sobre a irredutibilidade do reconhecimento, em Weber). Arnold van Gennep, *THE RITES OF PASSAGE* (Chicago: University of Chicago Press, 1960): pp. 27; Victor Turner, *THE RITUAL PROCESS: STRUCTURE AND ANTI-STRUCTURE* (Chicago: Aldine, 1969): pp. 94-95.

⁹ Victor Turner, *THE RITUAL PROCESS: STRUCTURE AND ANTI-STRUCTURE* (Chicago: Aldine, 1969), pp. 95. O neófito, escreve Turner, é «reduzido ou triturado a uma condição uniforme, para ser modelado de novo e dotado de poderes adicionais». Guarde-se esta imagem da *redução ao nada*: ela retornará, invertida de sinal, na cerimônia de degradação adiante, Seção V.

¹⁰ A expressão consta do rito de aquisição de um assistente sobrenatural, PGM I.42-195 (*O Feitiço de Pnoúthis*), no qual o operador é saudado, ao termo do elenco de prodígios que o πάρεδρος (*páredros*) realizará, como «Ó [bem-aventurado] iniciado da magia sagrada [...] este poderosíssimo assistente, que é também o único senhor do ar»; e a sua habilitação é dita nos termos de uma *eleição*: «visto que foste considerado digno pelo senhor deus». Hans Dieter Betz, ed., *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), PGM I.42-195, trad. E. N. O'Neil. O que habilita o operador não é, pois, uma convicção interior, mas o reconhecimento («considerado digno») e a *outorga* de um assistente, nota já do léxico da autoridade delegada. Isso é reforçado pela própria semântica do termo: πάρεδρος, adjetivo que significa «que se senta ao lado», era, na prosa clássica, o vocábulo para os assessores e assistentes dos magistrados, de modo que o assistente mágico importa para o rito um léxico de autoridade *delegada e de ofício*. Sobre a etimologia, H.G. Liddell e R. Scott, *A GREEK-ENGLISH LEXICON*, s.v. πάρεδρος; para o enquadramento do *páredros* nos debates antigos

Sociologicamente, a investidura tem uma eficácia própria: ela *produz* aquilo que declara. Pierre Bourdieu (1930-2002) chamou a esses atos «ritos de instituição», atos de magia social que, ao nomear alguém sacerdote, rei ou iniciado, fazem-no ser o que o nome diz, impondo-lhe uma essência social e o dever de estar à sua altura. Investir não é constatar uma qualidade prévia; é conferi-la e, ao conferi-la, obrigar. O operador instituído passa a dever-se ao que se tornou, e essa dívida é já o gérmen da possibilidade de traí-la.¹¹

Na Quimbanda, essa gramática da formação tem tradução exata. O *kimbanda* é feito: submete-se a um processo iniciático regrado: preparação e purificação do corpo, recebimento do assentamento do Exu tutelar, transmissão dos segredos e dos pontos, e a confirmação pública que o autoriza a operar para a comunidade. As outorgas, a licença de iniciar novos adeptos, de assentar os Exus e Pombagiras do culto, de responder pela comunidade, não são posses inatas, mas graus conferidos sob autoridade iniciática. Aqui, como no mundo antigo, o operador é um efeito de composição: reunido, corporificado e ativado por um regime, e o que um regime ativa, um regime pode desligar.

Um elemento da formação merece destaque, porque será o fulcro da traição: o juramento. Ao ser admitido ao segredo, o iniciando jura guardá-lo, e é esse juramento que o vincula à casa e às potências tanto quanto os poderes que recebe. Na iniciação na Quimbanda, o *kimbanda* jura fidelidade ao seu Táta, à sua Mameto e aos seus irmãos, e invoca sobre si, no caso de trair a *banda* (a comunidade de culto), a retirada de todo o *àșe* (yorubá, «força vital, poder de realização») que ali recebe: fórmula auto-imprecatória em que a própria outorga é conferida sob condição resolutive: a traição aciona, por antecipação, a sua revogação. E a reversibilidade da autoridade é encenada no corpo: num momento solene do rito, o Táta lança o iniciando ao chão e lhe pisa as costas, para em seguida erguê-lo com o auxílio da sua faca, glosando o gesto no sentido de que a faca do Táta tanto pode levantá-lo quanto derrubá-lo. A investidura, assim, não entrega apenas capacidades; extrai um compromisso e inscreve, no próprio ato que institui, o poder de destituir. Quem é feito pelo juramento – e erguido pela faca – pode ser desfeito por tê-lo quebrado.¹²

sobre o poder ritual legítimo e ilegítimo, M. Pejovic, *Theurgy, Paredroi, and Embodied Power in Neoplatonism and Late Antique Celestial Hierarchies*, RELIGIONS 15, no. 3 (2024): pp. 300. Que a qualificação do operador seja competência transmissível e reconhecimento conferido, e não estado de crença, Liguori, MÁGOS (2026).

¹¹ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. John B. Thompson (Cambridge: Polity Press, 1991): pp. 119-120. O ato de instituição é, para Bourdieu, «um ato de magia social» que produz aquilo que enuncia: «Instituir, atribuir uma essência, uma competência, é impor um direito de ser que é um dever de ser [...]. É significar a alguém o que ele é e como deve conduzir-se em consequência. Neste caso, o indicativo é um imperativo». Decisivo para este estudo é que a mesma operação institui tanto pela honra quanto pela infâmia: «A instituição de uma identidade, que pode ser um título de nobreza ou um estigma [...], é a imposição de um nome, isto é, de uma essência social». O rito que investe o operador e o rito que o degrada (Seção V) são, pois, faces de um mesmo poder de nomear. Sobre a consagração como ato de campo, Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE 12, n. 3 (1971): pp. 295-334.

¹² O juramento iniciático da Quimbanda tem forma auto-imprecatória, na fórmula proferida pelo iniciando: «Eu, [fulano], juro ser fiel e leal ao meu Táta, minha Mameto e a todos os meus irmãos, e caso eu venha a trair a banda, que todo o *àșe* que aqui eu recebo me seja retirado». A outorga (o *àșe*, força vital consagrada) é, pois, dada sob condição resolutive, e a traição aciona a sua própria revogação, sem prejuízo das regras estabelecidas para a retirada formal das outorgas (cf. Seções IV e V). Cumpre notar que a «traição à banda» não se reduz à quebra do sigilo: sendo o juramento um voto de *fidelidade e lealdade* ao Táta, à Mameto e aos irmãos, ela abrange também os atos de deslealdade contra o mestre e a corrente: por exemplo, a difamação do próprio mestre iniciador. O gesto solene em que o Táta derruba e depois ergue o iniciando com a faca é glosado, na explicação ritual, nestes termos: «Sabe o que isso significa? [...] Significa que a faca de seu Táta pode te levantar ou te derrubar». Juramento e faca dramatizam, no plano êmico e no corpo, a tese aqui defendida: a mesma autoridade que institui pode destituir, homólogo exato do «título de nobreza ou estigma» de Bourdieu (nota supra) e da *ambidestria* do regime (Seção VIII). Fonte êmica: liturgia iniciática registrada por Fernando Liguori (Táta Nganga Kamuxinzela); cf. MÁGOS (2026) e a apostila *Carisma, Linhagem e Autoridade* (Curso Vida de Goécia, 2026). Para o correlato antigo, Betz, PGM (1986), Introdução, PGM I.42-195 (cf. Seção VI); Frankfurter, GUIDE (2019).

III. CARISMA: DOM POSSUÍDO OU RELAÇÃO RECONHECIDA?

A palavra que nomeia o poder do operador trai, na sua etimologia, uma armadilha. Χάρισμα (*chárisma*) significa «dom de graça», e sugere algo depositado no indivíduo, possuído como um atributo. É essa sugestão que a sociologia de Max Weber (1864-1920) desfaz. Para Weber, o carisma não é uma propriedade do carismático, mas uma *relação*: existe apenas enquanto é reconhecido por aqueles que a ele se submetem. Deslocar o carisma da posse para o reconhecimento é o passo decisivo, pois o que depende de reconhecimento pode deixar de ser reconhecido.¹³

Weber é explícito quanto ao fundamento do carisma: «É o reconhecimento por parte daqueles submetidos à autoridade o que é decisivo para a validade do carisma». Esse reconhecimento não é arbitrário: apoia-se numa *prova*, «originalmente, sempre um milagre», i.e. numa demonstração de que o poder de fato opera. O carisma vive, pois, de uma verificação continuada: não basta ter sido reconhecido uma vez; é preciso seguir provando.¹⁴

Daí decorre a reversibilidade que interessa a este estudo. Weber enuncia-a sem rodeios: «Se a prova e o êxito escapam ao líder por muito tempo, se ele parece abandonado por seu deus ou por seus poderes mágicos ou heroicos, e sobretudo se sua liderança deixa de beneficiar seus seguidores, é provável que sua autoridade carismática desapareça». O carisma não se perde por decreto externo apenas: erode-se quando falha a prova que o sustentava.¹⁵

¹³ A χάρισμα (*chárisma*, «dom de graça») é, na origem, categoria teológica antes de sociológica: termo paulino que, em 1 Coríntios 12, nomeia os dons distribuídos pelo Espírito à comunidade: διαίρεσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα (1 Cor 12:4), «há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo», de sorte que o carisma é, desde a sua matriz, dom *conferido e reconhecido* no seio de um corpo, e não atributo autárquico. Max Weber tomou o conceito do canonista Rudolf Sohm (1841-1917), que o isolara no seu KIRCHENRECHT (Leipzig, 1892), e transpô-lo da teologia à sociologia da dominação, conservando-lhe a estrutura relacional. A sua definição é explícita nesse ponto: «O termo carisma será aplicado a certa qualidade de uma personalidade individual em virtude da qual esta é *considerada* extraordinária e *tratada* como dotada de poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, ao menos, especificamente excepcionais [...] e, com base neles, o indivíduo em questão é *tratado* como um líder». Note-se a gramática atributiva, «é considerada», «é tratada como»: o carisma não é descrito como propriedade que o indivíduo *possua*, mas como qualidade que lhe é *imputada e reconhecida*. Max Weber, THE THEORY OF SOCIAL AND ECONOMIC ORGANIZATION, ed. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947).

¹⁴ Weber, THE THEORY OF SOCIAL AND ECONOMIC ORGANIZATION, seção sobre a autoridade carismática (trad. Henderson e Parsons, 1947): «É o reconhecimento por parte daqueles submetidos à autoridade o que é decisivo para a validade do carisma. Esse reconhecimento é livremente concedido e garantido por aquilo que se tem por uma prova – originalmente, sempre um milagre». O reconhecimento, para Weber, não é benevolência facultativa, mas *dever*: «é dever daqueles submetidos à autoridade carismática reconhecer a sua autenticidade e agir em conformidade», consumando-se como «devoção pessoal completa ao portador da qualidade, nascida do entusiasmo, ou do desespero e da esperança». Dois pontos merecem sublinhado. *Primeiro*: a prova («comprovação»; o milagre é o «prodígio») é traço estrutural, e não acidente, i.e. o carisma vale *enquanto* se comprova, e a comprovação não é dada de uma vez, mas continuamente exigida. *Segundo*: Weber identifica nessa dependência da prova o «o sentido genuíno do direito divino dos reis (a graça de Deus)», de modo que mesmo a mais alta autoridade sacral permanece condicionada à comprovação: falha a prova, cessa a graça (o que prepara diretamente o parágrafo seguinte, sobre a reversibilidade). Max Weber THE THEORY OF SOCIAL AND ECONOMIC ORGANIZATION, ed. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947).

¹⁵ Weber, *ibid.* A passagem segue-se imediatamente à definição do carisma pelo reconhecimento (nota *supra*) e enuncia a sua consequência: a autoridade que depende de prova é, por isso, revogável. Duas observações de Weber aprofundam o ponto. A primeira é um paradoxo que ele mesmo assinala: o carismático reivindica, subjetivamente, uma autoridade incondicionada: «Nenhum profeta jamais considerou a sua qualidade como dependente das atitudes das massas para com ele», e todavia essa autoridade permanece objetivamente condicionada ao reconhecimento e à prova. A segunda é histórica: nem a realeza escapa: «Até os antigos reis germânicos eram, por vezes, rejeitados com escárnio». Decisiva para este estudo é a fórmula «abandonado por seu deus»: a retirada da autoridade é tipicamente narrada, na linguagem êmica, como abandono pela própria potência que autorizava o operador, assim o Espírito do Senhor que se retira de Saul (1 Samuel 16:14: καὶ πνεῦμα κυρίου ἀπέστη ἀπὸ Σαουλ, «e o espírito do Senhor retirou-se de Saul») e, na Quimbanda, o operador dito abandonado pelo seu Exu tutelar, com o *ãşę* recolhido. Cumpre, porém, manter a distinção dos planos firmada na Seção I: no registro que este estudo analisa, o do *reconhecimento*, «abandonado por seu deus» nomeia a

Weber acrescenta uma dinâmica de segunda ordem: a *rotinização* do carisma (*Veralltäglicung des Charisma*, «tornar-se-cotidiano do carisma»). O poder pessoal e extraordinário do fundador, para durar além dele, converte-se em instituição, ofício e regra transmissível. Ora, essa mesma rotinaização que perpetua o carisma é o que o torna *destituível*: quando o dom vira cargo, o cargo pode ser cassado; quando o extraordinário vira regra, a regra prevê a sua própria violação e a respectiva sanção. A institucionalização que salva o carisma da morte do fundador é a que o expõe à deposição.¹⁶

Na Quimbanda, o carisma do operador obedece à mesma lógica relacional. A autoridade do *kimbanda* repousa sobre o reconhecimento (do seu Exu, da sua linhagem ou *lastro ancestral*, da comunidade) e sobre uma prova continuada: o *fundamento que responde*, o trabalho que pega, o *àçê* que levanta a vida das pessoas. Enquanto a prova se dá, a autoridade se sustenta; quando a prova falha reiteradamente, ou quando a linhagem lhe retira o reconhecimento, a autoridade vacila. O carisma do operador não é, tampouco aqui, um bem que ele carregue consigo: é um crédito que a comunidade e as potências supra-humanas lhe abrem, e que podem fechar.¹⁷

Weber distingue ainda duas formas de carisma, e a distinção é aqui essencial. Há o carisma *pessoal*, ligado à pessoa extraordinária, e o carisma *de ofício* (*Amtscharisma*, «carisma do cargo»), que se transfere à função e se transmite ritualmente, com relativa independência das qualidades do titular. É o carisma de ofício que a ordenação confere e que a deposição retira: não se depõe o dom pessoal que ninguém pode dar nem tirar, mas a graça do cargo, que a instituição administra. A *καθαίρεσις* atinge o *Amtscharisma*; e é justamente porque o carisma se tornou cargo que ele pôde tornar-se cassável.¹⁸

retirada da autoridade *reconhecida*; se, para além disso, a potência de fato se retira do operador, é questão do plano metafísico, que a análise não decide. O que a comparação retém não é, pois, uma redução do teológico ao social, mas a *morfologia partilhada*: em regimes diversos, a perda da autoridade é enunciada na forma do abandono pela potência que a autorizava. Max Weber THE THEORY OF SOCIAL AND ECONOMIC ORGANIZATION, ed. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947).

¹⁶ O carisma puro é, para Weber, estranho tanto ao cotidiano quanto à forma institucional: «Repudia todo envolvimento com o mundo rotineiro do cotidiano», e a sua comunidade «não se compõe de funcionários [...]. Não há nomeação nem demissão, nem carreira, nem promoção [...] nem apropriação de poderes oficiais [...]. Não há salário nem benefício». Ora, é justamente esse estado pré-institucional que a «cotidianização» ou «rotinização» do carisma vem alterar: para sobreviver à morte do fundador e às exigências do cotidiano e da economia, o dom extraordinário converte-se em estrutura permanente, tradição ou ofício («carisma de cargo»). E aqui está o ponto decisivo para este estudo: a mesma rotinaização que perpetua o carisma introduz o que o carisma puro *não conhecia*: a nomeação e a *demissão*, a esfera de competência e a sua cassação, o ofício e a sua deposição. O carisma puro não pode ser destituído porque não é cargo; o carisma rotinizado pode, porque o é. A institucionalização que o salva da morte do fundador é a mesma que o expõe à *καθαίρεσις*. Max Weber THE THEORY OF SOCIAL AND ECONOMIC ORGANIZATION, ed. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947). Para a tradução dessa dinâmica em termos de campo e consagração, cf. Bourdieu (Seção IV).

¹⁷ Para a economia êmica do «fundamento que responde» como forma de verificação (homóloga à *Bewährung* weberiana), Liguori, MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA (2026), e a apostila *Carisma, Linhagem e Autoridade* (Curso Vida de Goécia, 2026). A leitura weberiana da autoridade na Quimbanda é aqui proposta em registro analítico, sem redução do êmico ao sociológico.

¹⁸ O *Amtscharisma* («carisma de ofício» ou «de cargo») é uma das saídas da rotinaização: o carisma, na origem qualidade pessoal e intransferível, converte-se em atributo do *cargo*, transmissível por via institucional. Weber descreve a passagem: com a morte do fundador, a sucessão pode resolver-se «pela substanciação sacramental do carisma, sendo o sucessor designado pela consagração, como ocorre na sucessão hierocrática ou apostólica», ou pela «crença no carisma hereditário», de sorte que «o príncipe ou o hierocrata já não governa em virtude de qualidades exclusivamente pessoais, mas em virtude de qualidades adquiridas ou herdadas, ou porque foi legitimado por um ato de eleição carismática». O *locus* teológico clássico do carisma de ofício é a doutrina sacramental do sacerdote: o *character indelebilis* (latim, «caráter indelével») impresso pela ordenação e a eficácia *ex opere operato* (latim, «pela obra realizada») do sacramento, que operam com independência da dignidade pessoal do ministro (*Concílio de Trento*, Sessão VII, cân. 9). Ora, é precisamente essa dissociação entre a pessoa e o ofício que torna a autoridade *cassável sem que se toque no dom*: a deposição (*καθαίρεσις*) retira o *ofício* (a jurisdição, o exercício lícito, a outorga), ao passo que a teologia sustenta *indelével* o «caráter» impresso. Tem-se aí a analogia teológica exata da distinção *outorga/perícia* que a Conclusão (Seção IX) formulará: revoga-se o que foi conferido, não se apaga o que ficou inscrito. Max Weber, ENSAIOS DE SOCIOLOGIA (H.H. Gerth e C. W. Mills, orgs.), trad. bras. (Rio de Janeiro: LTC/Zahar), «A Sociologia da Dominação Carismática e a sua Transformação» (a rotinaização do carisma); e THE THEORY OF SOCIAL AND ECONOMIC ORGANIZATION, ed. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947).

IV. AUTORIDADE E OUTORGA: O CAMPO E O MONOPÓLIO

Reconhecimento e prova não pairam no vazio: dão-se dentro de uma estrutura. Pierre Bourdieu chamou-a *campo religioso*, o espaço socialmente estruturado em que agentes e instituições disputam o monopólio da gestão legítima dos bens de salvação. Nesse campo, a autoridade de operar não é uma relação direta entre o indivíduo e o sagrado, mas uma posição conquistada e reconhecida no interior de uma economia de concorrência e delegação. O corpo de especialistas autorizados detém, e defende, o poder de dizer quem pode officiar e, por consequência, o poder de dizer quem não pode mais.¹⁹

A outorga é o instrumento pelo qual o campo confere autoridade, e ela funciona como *delegação*. O operador autorizado fala e opera não em seu próprio nome, mas como porta-voz, i.e. investido de uma autoridade que lhe foi delegada e da qual é depositário, não proprietário. Bourdieu insistiu em que a eficácia da palavra autorizada depende inteiramente das condições institucionais de sua enunciação: o mesmo enunciado, na boca do não-autorizado, é nulo ou usurpação. A autoridade é, assim, um capital simbólico que a instituição deposita no operador, e que a instituição pode retirar, restituindo-o à condição de leigo.²⁰

Há, portanto, uma assimetria fundadora entre o operador e a fonte de sua autoridade. Ele opera *em nome de* (do deus, do santo, do Exu, da linhagem, da casa), e essa fórmula, que o autoriza, também o subordina. Toda autoridade delegada traz inscrita a possibilidade da sua revogação, porque quem delega retém o direito de reaver. É por isso que a proscrição não é um acidente externo à autoridade ritual, mas uma virtualidade interna a ela: a mesma estrutura que diz «tu podes, em nome de X» pode vir a dizer «tu já não podes, porque traíste X».²¹

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE 12, n. 3 (1971): pp. 295-334. O campo religioso constitui-se, para Bourdieu, pela «monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica», e essa constituição é «correlativa da desapropriação objetiva daqueles que dela são excluídos e que se acham, por isso mesmo, constituídos como leigos [...] desapropriados do capital religioso». A luta que estrutura o campo é «a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação», monopólio que a Igreja tende a impor (*extra ecclesiam nulla salus*, latim, «fora da Igreja não há salvação») como «um monopólio [...] de um capital de graça institucional ou sacramental de que ela é depositária por delegação». Dois registros importam a este estudo. Primeiro, a genealogia: a categoria de *biens de salut* (al. *Heilsgüter*, «bens de salvação») é retomada por Bourdieu de Max Weber (que ele cita, WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT) e remonta à sociologia das seitas de Ernst Troeltsch (1865-1923). Segundo, a implicação: a noção de *dépossession* (reverso exato da consagração) já contém, *in nuce*, a reversibilidade que este artigo persegue: quem é dotado do capital religioso por *delegação* pode dele ser *desapropriado*. A categoria de *campo* como escala da análise da autoridade ritual distingue-se do *regime ritual* maussiano e é discutida em Liguori, MAGEIA (2026).

²⁰ Pierre Bourdieu, LANGUAGE AND SYMBOLIC POWER, ed. J. B. Thompson (Cambridge: Polity Press, 1991): pp. 111-113. Contra a análise estritamente linguística de J. L. Austin (1911-1960), Bourdieu situa a eficácia do enunciado performativo *fora* da linguagem, nas condições institucionais da sua enunciação: «Um enunciado performativo está fadado ao fracasso sempre que não é pronunciado por uma pessoa que tenha o «poder» de pronunciá-lo [...]; em suma, sempre que o locutor não tem a autoridade para emitir as palavras que profere». Essa autoridade não pertence ao locutor, mas ao grupo que o delega: a sua fala «concentra em si o capital simbólico acumulado do grupo que o delegou e do qual ele é o representante autorizado». O enunciado só vale, ademais, se proferido «por aquele legitimamente autorizado a fazê-lo, o portador do *skeptron*» (gr. σκήπτρον, «cetro»; o bastão do orador homérico, insígnia do direito de tomar a palavra). Ora, é precisamente porque o capital simbólico é *delegado* (depositado no operador pelo grupo) que ele pode ser *retirado*: a articulação aqui proposta entre Bourdieu e Weber é que a autoridade performativa, sendo capital delegado, comporta a sua própria revogação, o grupo reavê o *skeptron*. Assim se prepara a deposição como retirada, pela mesma via institucional, do que a investidura depositara.

²¹ A leitura da autoridade ritual como delegação revogável converge com a analítica teológico-política de Giorgio Agamben, HOMO SACER: O PODER SOBERANO E A VIDA NUA (orig. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino:

Convém precisar a natureza teológica do problema, para não o achatar. O carisma, antes de conceito sociológico, é categoria paulina (χάρισμα, «dons» do espírito, 1 Coríntios 12); e a tensão entre o carisma pessoal e o ofício institucional atravessa a história das igrejas; foi na polêmica entre Rudolf Sohm e a canonística que Weber colheu o par que secularizou. Reter esse fundo importa porque a «alta traição» ritual, na maioria das tradições, é definida teologicamente antes de sê-lo juridicamente: é ofensa ao sagrado antes de ser infração à norma. A degradação, por isso, tem sempre um duplo registro, litúrgico e jurídico.²²

Esse fundo decide a natureza do problema. O χάρισμα paulino não é, já na sua matriz, uma posse: é dom que o Espírito distribui soberanamente e que a comunidade é chamada a discernir. Paulo é explícito quanto à soberania da doação: os dons são repartidos «a cada um em particular», segundo a vontade do Espírito, e não conquistados. E quanto ao poder de prova depositado no corpo: entre os próprios χάρισμα figura o «discernimento dos espíritos». Ora, um dom que se recebe e que a comunidade discerne é, por estrutura, um dom que pode não ser reconhecido: a mesma economia que distribui a graça institui a instância que a prova. A revogabilidade da autoridade carismática não é, pois, um acidente sociológico sobreposto a uma teologia da posse; está inscrita na própria teologia do dom.²³

Einaudi, 1995; trad. bras. Belo Horizonte: Editora UFMG). Radicalizando a definição schmittiana da soberania pela *exceção* (Carl Schmitt, 1888-1985, *TEOLOGIA POLÍTICA*, 1922: soberano é quem decide sobre o estado de exceção), Agamben mostra que a estrutura política elementar é a do *bando*: o banido não é simplesmente posto fora do ordenamento, mas nele *mantido por sua própria exclusão*, uma exclusão inclusiva. A sua figura-limite é o *homo sacer* do direito romano arcaico, definido como «a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício [...], matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera». Interessa a este estudo não a *vida nua* como tal, mas a *forma* do bando: o operador proscrito, como o *homo sacer*, não fica fora do regime que o expulsa, permanece definido por ele, à maneira da exclusão inclusiva, e é aquele cuja consagração se inverteu em estigma. Essa estrutura é mobilizada adiante (Seções V-VII), onde a *καθάρσις* e a proscricção serão lidas como formas rituais do bando. Agamben mobiliza *apud* Germano A. Guarnieri, *Giorgio Agamben: o paradigma do homo sacer e a ex-ceptio da vida nua* (Dissertação de Mestrado, PUC-SP, 2020), que o cita da edição brasileira; a estrutura do bando como exclusão inclusiva é a tese central de Agamben, *op. cit.*, Parte I.

²² Sobre a origem do termo: «Carisma foi empregado pela primeira vez como termo erudito por Rudolf Sohm, historiador da Igreja alemão, que o tomou do *Novo Testamento* grego», sendo o vocábulo, na matriz, o χάρισμα paulino (1 Cor 12). A diferença que separa Sohm de Weber é precisamente a que este estudo explora: «enquanto para Sohm o carisma se refere a um dom de graça que realmente vem de Deus, para Weber ele designa algo que é reconhecido ou acreditado como dom de graça»; donde a fórmula decisiva: «na medida em que o carisma é uma qualidade imputada, é um produto de seus imputadores, isto é, dos seguidores carismáticos». Kojiro Miyahara, *Charisma: From Weber to Contemporary Sociology*, *SOCIOLOGICAL INQUIRY* 53 (1983): pp. 368-388, aqui pp. 373. A tese de Sohm, no seu *KIRCHENRECHT* (1892), a de uma Igreja primitiva puramente carismática e sem direito, foi contestada por Adolf von Harnack (1851-1930), controvérsia que balizou a recepção historiográfica do conceito e a sua transposição weberiana. Segundo eixo, a *dupla face* da desconsagração, que a Seção V desenvolve. O direito canônico distingue a *depositio* (que retira o ofício e o benefício) da *degradatio*, ato solene e agravado que, na forma *realis* (ou *actualis*), despojava o clérigo das vestes uma a uma, na ordem inversa da ordenação, e raspava-lhe simbolicamente as mãos e a cabeça ungidas, entregando-o depois ao braço secular (perdido o *privilegium clericale*, «privilégio clerical»). A deposição é, assim, *litúrgica* (desfaz-se, gesto a gesto, o que a *cheirotonia* fizera); a degradação é *jurídica* (retira-se o estatuto e as suas imunidades). Para o rito, *Pontificale Romanum*, «De degradatione».

²³ A soberania da doação e o poder de prova estão no mesmo capítulo paulino. Quanto à doação: πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διακρίων ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται (1 Cor 12:11), «Mas todas estas coisas as opera um só e o mesmo Espírito, repartindo a cada um em particular como [ele] quer». Quanto à prova: entre os dons enumerados figura a διακρίσεις πνευμάτων (1 Cor 12:10), o «discernimento dos espíritos», poder de provação que a tradição estende à comunidade: δοκιμάζετε τὰ πνεύματα (1 Jo 4:1), «provai os espíritos». O dom é, pois, recebido e discernido; e um χάρισμα que a comunidade discerne é, por estrutura, um dom que pode deixar de ser reconhecido, a raiz teológica da tese sociológica de Weber (a validade do carisma pelo reconhecimento). Citações do NOVUM TESTAMENTUM GRAECE (Nestle-Aland, 28.^a ed.); trad. do autor; cf. também 1 Ts 5:21.

A história das igrejas é, em larga medida, a história da tensão entre esse dom pessoal e o ofício que veio contê-lo. A tese de Rudolf Sohm, a de uma *ecclesia* primitiva regida pelo carisma, e não pelo direito, descreve o polo originário; a institucionalização do episcopado, da sucessão apostólica e do cânon descreve a sua rotinização em ofício. O ponto teológico decisivo, porém, firmou-se na controvérsia donatista: contra os que faziam a validade do sacramento depender da dignidade do ministro, a Igreja, com Agostinho, sustentou que o sacramento opera *ex opere operato* e que a ordenação imprime um *character indelebilis* independente da santidade pessoal do ordenado. É a fórmula teológica exata do *Amtscharisma* weberiano e, a um só tempo, a raiz da distinção que este artigo persegue: pode-se depor o ofício sem tocar no «caráter», retirar a outorga sem apagar o que a ordenação inscreveu.²⁴

Reter esse fundo teológico importa porque a «alta traição» ritual é, na maioria das tradições, definida teologicamente antes de o ser juridicamente: é sacrilégio antes de ser delito, ofensa ao sagrado antes de infração à norma. A teologia cristã deu-lhe as suas figuras mais graves – a *blasfêmia contra o Espírito*, que «não tem perdão», e a *apostasia* dos que, «uma vez iluminados», recaem, e a quem se torna «impossível renovar de novo para o arrependimento» –, figuras de uma traição que fere o vínculo mesmo com a potência, e não uma regra qualquer, e cuja gravidade se mede pela sua *irremissibilidade*. Por isso a desconsagração tem sempre um duplo registro: é, primeiro, um desfazimento litúrgico (o vínculo sacro severado nos mesmos gestos que o haviam atado) e, depois, uma destituição jurídica, a perda do estatuto e das suas imunidades. A degradação do traidor não é, assim, um mero ato administrativo: é um *contra-rito*, e é como contra-rito que a Seção V a lê.²⁵

Na Quimbanda, o campo tem a sua configuração própria: linhagens, casas, táticas e suas filiações, numa economia de reconhecimento em que a autoridade se herda, se confere e se disputa. A outorga do *kimbanda* é delegação: ele responde pelo povo e opera em nome do seu Exu e da sua linhagem, e o seu capital simbólico é reconhecido dentro de uma rede de autoridade que o excede. Também aqui, portanto, quem outorga pode revogar: a casa que fez o operador pode desfazê-lo, e a linhagem que o autorizou pode retirar-lhe o nome. A autoridade na Quimbanda é, na sua estrutura, tão delegada, e tão reversível, quanto a antiga.

E a Quimbanda conhece, tão desenvolvido quanto o das igrejas, o rito dessa revogação. Quem perde o *àsê* por alta traição passa pela *despoja*: assim como, na feitura do Mestre de Quimbanda, as insígnias lhe são entregues uma a uma (brajás, anéis, faca, sino, pó, chapéu, bengala), na despoja elas lhe são retiradas na mesma ordem, invertida gesto a gesto. O

²⁴ Rudolf Sohm, *KIRCHENRECHT*, vol. 1 (Leipzig: Duncker & Humblot, 1892), para a tese da *ecclesia* primitiva «pneumática» e estranha ao *Recht*; a contestação em Adolf von Harnack (1851-1930), *ENTSTEHUNG UND ENTWICKELUNG DER KIRCHENVERFASSUNG UND DES KIRCHENRECHTS IN DEN ZWEI ERSTEN JAHRHUNDERTEN* (Leipzig: Hinrichs, 1910). O ponto dogmático fixou-se na controvérsia donatista (Séc. IV): contra os donatistas, que subordinavam a validade do sacramento à dignidade (e à não-*traditio*) do ministro, Agostinho de Hipona (354-430) sustentou a eficácia *ex opere operato*, «pela obra realizada», independente da santidade do agente (*De baptismo contra Donatistas*, esp. livros IV-V). Dessa doutrina decorre o *character indelebilis* impresso pela ordenação, definido no Concílio de Trento, Sess. VII, cân. 9 (*Denzinger-Hünemann* 1609). É a fórmula teológica do *Amtscharisma* e a raiz da distinção *outorga/perícia*: a deposição atinge o ofício, não o «caráter».

²⁵ A anterioridade do sacrilégio sobre o delito é traço estrutural dos regimes rituais (para a ἀσέβεια grega e o nexo poluição-exclusão, Parker, *MIASMA*, cf. Seções V-VI). A teologia cristã dá-lhe as figuras extremas. A blasfêmia contra o Espírito: ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἐνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος (*Mc* 3:29), «aquele que blasfemar contra o Espírito Santo não tem perdão para sempre, mas é réu de pecado eterno» (cf. *Mt* 12:31-32). E a apostasia dos iniciados: ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας [...] καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν (*Hb* 6:4-6), «pois é impossível que os que uma vez foram iluminados [...] e caíram sejam de novo renovados para o arrependimento». São figuras de uma traição que atinge o próprio vínculo com a potência divina, daí a sua irremissibilidade, e não a mera transgressão de uma norma. Citações do *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE* (Nestle-Aland, 28.^a ed.); trad. do autor. A leitura da degradação como *contra-rito* (desfazimento litúrgico antes de destituição jurídica) é desenvolvida na Seção V.

paralelo com a *degradatio realis* canônica é exato: em ambos os casos, a desconsagração é a feitura reencenada de trás para diante, o desfazimento litúrgico do que outro rito compusera. Mas a Quimbanda conduz o ato ao seu extremo público: a bandeira do templo é esfaqueada e queimada, e o *brajá imperial*, a mais alta insígnia do culto, é devolvido pela mão do próprio Mestre e, então, destruído diante de todos, de sorte que a comunidade inteira toma o *despojado* por proscrito e tem por amaldiçoada a sua ancestralidade. E há, no ato, um traço que o estatuto escrito não fixa, mas o *costume* guarda: a devolução do *brajá imperial* pela mão do próprio Mestre é o *aceite da sentença*. Por mais que ele possa alegar em sua defesa, é a entrega da insígnia, e não a alegação, o ato que ratifica a degradação: o condenado executa, com a própria mão, a sentença que o exclui. Aqui, a proscrição não é metáfora sociológica: é rito, e rito público.²⁶

O campo não apenas confere autoridade; define, no mesmo gesto, a heresia. Ao estabelecer o que conta como ofício legítimo, o corpo de especialistas produz o seu avesso, i.e. o ilegítimo, o herético, o desviante, e reserva-se o poder de nomeá-lo. A ortodoxia e a heresia nascem juntas, como o direito e o seu transgressor: não há herege antes que haja um monopólio que o declare tal. É por isso que a proscrição do operador é sempre também um ato de autoafirmação do campo: ao expulsar o herege, a instituição reencena e reforça a sua própria autoridade de dizer quem opera legitimamente.²⁷

V. A REVERSIBILIDADE: A CERIMÔNIA DE DEGRADAÇÃO

Se a investidura fabrica o operador, há um ato ritual que o desfabrica. A sociologia deu-lhe nome: *cerimônia de degradação de estatuto*. Harold Garfinkel (1917-2011) definiu-a com precisão: «Todo trabalho comunicativo entre pessoas pelo qual a identidade pública de um ator é transformada em algo tido por inferior no esquema local de tipos sociais será chamado *cerimônia de degradação de estatuto*». A degradação é, pois, o simétrico exato da consagração: um rito que rebaixa em vez de elevar.²⁸

²⁶ Descrição êmica registrada por Fernando Liguori (Táta Nganga Kamuxinzela). A *despoja*, cerimônia de destituição do Mestre de Quimbanda condenado por alta traição, variável conforme a casa e a vertente, inverte, termo a termo, a *feitura*: as insígnias recebidas uma a uma na iniciação (os *brajás* [colares rituais de contas, insígnia de grau], os anéis, a faca etc.) são retiradas na ordem inversa; a bandeira do templo é esfaqueada e queimada publicamente; e o *brajá imperial*, insígnia máxima do culto, é destruído diante da comunidade. O ato culmina na proscrição do *despojado* e na maldição da sua ancestralidade, o que, na chave deste estudo, conjuga a *καθαίρεσις* (o desfazimento litúrgico, gesto a gesto, da investidura) e o *anathema* que se estende à linhagem (cf. Seções V-VI; e, sobre o banido incluído por sua exclusão, Agamben, nota *supra*). A homologia com a *degradatio realis* do *Pontificale Romanum* (nota *supra*) é morfológica e controlada, não genealógica (cf. Seção VIII): em ambas, o despojamento das insígnias segue a ordem inversa da investidura, o ato é público, e o degradado é entregue, à maldição, ou ao braço secular.

²⁷ Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE 12, n. 3 (1971): pp. 295-334. A coprodução de ortodoxia e heresia é, para Bourdieu, um efeito estrutural do campo: a instauração de uma ortodoxia produz, no mesmo gesto, o seu avesso ilegítimo, «o surgimento de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar ao estado de magia ou de feitiçaria os antigos mitos», sendo isto, como o próprio Bourdieu nota citando Weber, «a supressão de um culto, sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em proveito de outra religião». Correlativamente, toda prática dominada «constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores desse monopólio». Daí que a expulsão do herege ou do desviante não seja acessória, mas *constitutiva*: ao nomear e banir o ilegítimo, o campo reafirma o seu monopólio de nomeação e a legitimidade dos seus detentores, o mesmo campo que, alhures, define o *sorcier* e o profeta como «empreendedores independentes que exercem o seu ofício fora de toda instituição, portanto sem proteção nem caução institucionais»; figura que retornará no operador proscrito da Seção IX. A tese converge com a função de reforço da ordem que Mary Douglas (1921-2007) atribui à expulsão do impuro (Seção VII): em ambos os casos, a fronteira do legítimo/puro produz-se *pela* expulsão daquilo que a ameaça.

²⁸ Harold Garfinkel, *Conditions of Successful Degradation Ceremonies*, AMERICAN JOURNAL OF SOCIOLOGY 61, n. 5 (1956): pp. 420-424; a definição, na p. 420 (citada no corpo). Além de rebaixar, a cerimônia *refaz* a identidade

Garfinkel descreve-lhe a mecânica social. A cerimônia requer um *denunciante* que fale em nome dos valores supremos do grupo, *testemunhas* que ratifiquem, e um trabalho de reconstituição do acusado: já não um infrator ocasional, mas alguém cuja *essência* se revela outra e vil. E o motor afetivo é preciso: «A indignação moral serve para efetuar a *destruição ritual* da pessoa denunciada». Não se trata de punir um ato, mas de refazer a identidade pública do operador em sentido inverso ao da sua feitura: uma anti-iniciação.²⁹

É aqui que retorna, invertida, a imagem de Turner. O que a iniciação fazia, reduzir o sujeito a nada para refazê-lo elevado, a degradação repete, mas para fixá-lo no rebaixamento: despoja-se o operador de nome, de insígnia, de grau e de licença, e a redução deixa de ser passagem para tornar-se destino. A liminaridade da iniciação era provisória e ascendente; a do degradado é, no limite, permanente e descendente: uma margem sem agregação. O expulso fica *em estado liminar*, sem porto: já não é o que era, e não lhe é permitido tornar-se outra coisa dentro da comunidade que o fez.³⁰

O mundo antigo dispunha de um repertório desenvolvido desses ritos negativos. A ἀτιμία (*atimía*, «desonra, privação de direitos») retirava ao cidadão grego a capacidade de agir no espaço público e sacro; a καθαίρεσις (*kathairēsis*) depunha o clérigo, desfazendo por gesto litúrgico a imposição de mãos que o fizera; o ἀνάθεμα (*anáthema*, «coisa votada à maldição») e a *excommunicatio* separavam o herege do corpo dos fiéis; a *damnatio memoriae* (latim, «condenação da memória») apagava o nome do traidor dos registros; e a *exauctoratio* (latim) destituía o soldado do juramento que o vinculava. Diversos nos meios, todos partilham a forma: desfazer publicamente um estatuto conferido.³¹

do denunciado: «O trabalho da denúncia opera a refundição do caráter objetivo do outro percebido: o outro torna-se, aos olhos dos seus condenadores, literalmente uma pessoa diferente e nova. [...] Não é mudado, é *reconstituído*». E a reconstituição é *retrospectiva*, revela uma essência que se afirma ter estado ali desde sempre: «Aquele que passa informação aos inimigos é, na verdade, isto é, em essência, [...] desde sempre, [...] um informante». É o mecanismo pelo qual o operador cai não como quem errou uma vez, mas como quem «sempre foi» traidor: a falta relida como revelação de essência. Daí que o paralelo com o *rito de instituição* de Bourdieu seja ainda mais estreito do que o de mera simetria: ambos são atos performativos que *impõem uma essência social*, a investidura pelo alto (em Bourdieu, «o indicativo é um imperativo»), a degradação pelo baixo (em Garfinkel, a identidade nova como a «realidade básica» do sujeito); um consagra, o outro estigmatiza, pela mesma força de nomear.

²⁹ Garfinkel enumera as *condições* de êxito da denúncia, e duas iluminam a leitura como *anti-iniciação*. O denunciante não age em nome próprio, mas como oficiante dos valores do grupo: «O denunciante deve tornar a dignidade dos valores supra-pessoais da tribo saliente e acessível ao olhar, e a sua denúncia deve ser proferida em nome deles» (p. 423), correlato negativo exato do oficiante que, na investidura, fala em nome do sagrado. E a condição última é a *separação ritual*: «a pessoa denunciada deve ser *ritualmente separada* de um lugar na ordem legítima [...]. Deve ser posta fora, deve ser feita estranha». Ora, é precisamente a fase de *séparation* de van Gennep tratada anteriormente, mas isolada e invertida: a anti-iniciação reproduz o primeiro tempo do rito de passagem, a separação, e detém-no aí, sem a *marge* que reconduz nem a agregação que reintegra. Onde a iniciação separava para *reincorporar* num estatuto mais alto, a degradação separa para *fixar no fora*: uma passagem bloqueada, cujo termo é o bando (cf. Agamben, Seção IV). A expressão «destruição ritual da pessoa denunciada» está na p. 421 (citada no corpo).

³⁰ A imagem da redução é de Turner, *THE RITUAL PROCESS*, pp. 95-96. Duas precisões adensam o ponto. *Primeiro*, o próprio Turner reconhece que a transição pode deixar de ser fase e tornar-se estado: «o que na sociedade tribal era principalmente um conjunto de qualidades transicionais *no limiar e entre* [...] tornou-se ele próprio um estado institucionalizado [...]». A transição tornou-se aqui uma condição permanente». Turner pensa aí na liminaridade *valorizada* do monge, o «estrangeiro ao mundo, peregrino [...] sem lugar onde reclinar a cabeça»; o proscrito é a sua imagem invertida, a permanência na margem, mas *para baixo*, sem a santidade do peregrino. *Segundo*, a permanência na margem explica o tratamento do proscrito como impuro: «aquilo que não pode ser claramente classificado [...], ou que cai entre as fronteiras classificatórias, é quase por toda parte tido como *poluente e perigoso*», passagem em que o próprio Turner remete a Mary Douglas (1966): eis o elo interno com a Seção VII adiante. No plano jurídico-político, essa margem sem reagregação é o *bando*: o banido não está simplesmente fora, mas *incluído por sua própria exclusão* (Agamben, *HOMO SACER*; cf. Seção IV). Victor Turner, *THE RITUAL PROCESS: STRUCTURE AND ANTI-STRUCTURE* (Chicago: Aldine, 1969): pp. 95-96, 107, 109.

³¹ Robert Parker, *MIASMA: POLLUTION AND PURIFICATION IN EARLY GREEK RELIGION* (Oxford: Clarendon Press, 1983), distingue *dois* mecanismos de exclusão do culto que convém não confundir. Um é a *poluição* (gr. μίasma): «Os que assistiram a um funeral são excluídos dos lugares sagrados por estarem poluídos», exclusão *temporária*, desfeita por purificação. Outro é a ἀτιμία: «Estas exclusões são, decerto, aspectos da *atimia*, privação dos direitos de cidadão [...]». Os *atimoi* são, em sentido quase literal, os *proscritos* (out-casts) da sociedade ateniense». E Parker é explícito quanto ao *fundamento*, que não é ritual mas de estatuto: «Os desertores são excluídos dos

Na Quimbanda, essa mecânica tem a sua realização plena, como vimos: a *despoja* do Mestre proscrito (Seção IV) satisfaz, ponto por ponto, as condições que Garfinkel enumera. Há o *denunciante*, que fala em nome dos valores supremos da banda; há as *testemunhas*, a comunidade inteira, convocada a tomar o despojado por proscrito; e há a *publicidade* levada ao extremo, na bandeira esfaqueada e queimada e no *brajá imperial* destruído diante de todos. Mas a Quimbanda acrescenta um traço que a subtrai à fúria espontânea: a retirada das outorgas obedece a *regras estabelecidas* (variáveis conforme a casa e a vertente, mas regradadas), de sorte que a degradação não é arbítrio, e sim procedimento de um regime que sabe tanto conferir quanto reaver. A indignação moral é o seu motor; a regra, a sua forma.³²

Garfinkel especificou as *condições* de êxito da cerimônia, e a sua análise deixa ver por que a publicidade não é acessória, mas *constitutiva*. Um estatuto ritual não é propriedade privada de quem o detém: é um fato institucional, que só existe no reconhecimento de uma comunidade, e o que só existe no reconhecimento coletivo só pode ser feito, e desfeito, perante o coletivo que o reconhece. Daí que a degradação, como a investidura, exija testemunhas: sem elas, há querela privada, não mudança de estatuto. E exige mais do que a presença de espectadores. O denunciante deve apresentar-se não como pessoa privada com uma mágoa, mas como figura pública que fala em nome dos valores supremos do grupo; deve, aliás, *sublimar o agravo pessoal em causa comum*, sob pena de a denúncia fracassar. E as testemunhas não apenas assistem: são levadas a *tomar distância* do denunciado, reconstituindo, no próprio ato de o expelir, o «nós» de que ele deixou de fazer parte. A simetria com a formação é, assim, exata e profunda: o mesmo público que confirma a investidura é o que ratifica a destituição; o estatuto ritual faz-se e desfaz-se aos olhos, e pela boca, de todos.³³

santuários não por estarem poluídos e perigosos, mas por terem sacrificado o seu direito a um lugar na comunidade dos cidadãos». A distinção é decisiva para este estudo: a degradação do operador não é da ordem da *poluição* (temporária, purificável), mas da *atimía*, a perda do *lugar conferido*, e por isso irreversível por simples rito. O demais repertório entra por dado histórico: a *damnatio memoriae* romana (o apagamento do nome do traidor dos registros), a *exauctoratio* militar (a destituição do juramento e do grau) e, no direito canônico, a *καθαίρεσις* (deposição do clérigo) e o *anathema* (excomunhão maior).

³² A *despoja* (descrita anteriormente na Seção IV) satisfaz as três condições que Garfinkel fixa para o êxito da cerimônia de degradação: o denunciante que fala pelos valores supremos, as testemunhas e a publicidade (Garfinkel, *Conditions of Successful Degradation Ceremonies*, 1956, pp. 421-423). O traço distintivo, a existência de *regras estabelecidas* para a retirada das outorgas, firmadas tanto no estatuto escrito quanto no *costume*, mantém a degradação no plano do procedimento regrado, e não do arbítrio. A leitura desses procedimentos como cerimônia de degradação é a articulação proposta neste estudo, sem redução do êmico ao sociológico (cf. Seção I). O regime da *despoja* vige, em boa parte, no *costume* (direito consuetudinário da tradição), e não apenas no estatuto escrito: «nem tudo está no estatuto, mas está nos costumes»; e a devolução do *brajá imperial* pela mão do proscrito constitui, ela mesma, o *aceite da sentença*, o ato operativo que ratifica a degradação, independentemente de qualquer alegação de defesa. Testemunho êmico de Táta Kilumbu.

³³ Garfinkel, *Conditions of Successful Degradation Ceremonies* (1956), pp. 422-423, enumera oito condições; três, ainda não citadas, sustentam o argumento da publicidade. A do *caráter público* do denunciante (cond. 3): «O denunciante deve identificar-se, perante as testemunhas, de tal modo que, durante a denúncia, o vejam não como pessoa privada, mas como figura publicamente reconhecida [...] agindo na sua qualidade de figura pública». A da *sublimação do agravo* (cond. 5): «O denunciante deve arranjar-se de modo a ser investido do direito de falar em nome desses valores últimos. O êxito da denúncia será minado se [...] o denunciante invocar os interesses pessoais que possa ter adquirido em razão do dano que lhe foi feito». E a do *distanciamento coletivo* (cond. 7): «as testemunhas devem ser levadas a experimentar a sua distância em relação a ele». Duas consequências importam. *Primeira*: a exigência de publicidade é o correlato negativo da confirmação pública do rito de instituição, o estatuto, sendo fato de reconhecimento, só se anula perante quem o reconhecia. *Segunda*: a condição 5, ao exigir que o acusador *sublime* o interesse próprio em valor comum, é ao mesmo tempo o que confere objetividade à degradação e o que a expõe ao abuso, pois a inimidade privada pode revestir-se da linguagem dos valores supremos (tema retomado na Seção VII, e ressalva metodológica firmada na Seção I).

VI. A ALTA TRAIÇÃO: A QUEBRA DO JURAMENTO E A PROFANAÇÃO DO SEGREDO

Entre todas as faltas, uma ocupa o topo: a traição. E a traição ritual tem um objeto próprio: o juramento e o segredo. O que faz de um operador um traidor não é, tipicamente, o erro técnico nem a falta moral comum, mas a violação do pacto que o constituía: revelar o que jurara ocultar, entregar ao profano o que fora confiado ao iniciado, voltar contra a casa os poderes que dela recebera. A «alta traição» é, por isso, uma falta *estrutural*: fere não este ou aquele preceito, mas o vínculo mesmo que sustenta o regime de autoridade.³⁴

O sigilo é, nos papiros, uma injunção recorrente e explícita. Betz observa que os textos «testemunham [a clandestinidade] pela advertência constantemente reiterada de manter os livros em segredo». E os próprios feitiços selam-se com fórmulas de juramento: «Não partilhes este grande mistério com mais ninguém, mas oculta-o, por Hélios, pois foste considerado digno pelo senhor deus». Divulgar é, nesses termos, quebrar um juramento feito à própria potência que autoriza.³⁵

O mundo grego deu à traição do sagrado o seu nome mais grave: ἀσέβεια (*asébeia*, «impiedade»). O caso paradigmático é a profanação dos Mistérios de Elêusis em 415 a.E.C., a acusação de que Alcibíades (c. 450-404 a.E.C.) e outros haviam encenado e divulgado os ritos secretos, a par da mutilação dos *hermai*, escândalo que abalou Atenas e desencadeou processos por *asébeia*. Revelar o mistério não era indiscrição: era crime contra a cidade e contra os deuses, punível com *atimía*, exílio, confisco e morte. A profanação do segredo é a forma antiga, e exemplar, da alta traição ritual.³⁶

Na Quimbanda, a alta traição tem contornos precisos e reconhecíveis. É a quebra do juramento feito na feitura; a revelação dos segredos da casa e da linhagem a quem não é de direito; a volta dos fundamentos contra o próprio povo que se jurou servir. Não se trata de divergência doutrinal nem de falha ocasional, mas da ruptura do pacto que constitui o operador como operador. Por isso ela convoca a sanção máxima do regime: aquele que traiu o segredo e o juramento fere o vínculo com o Exu tutelar, com a linhagem e com a corrente, e é a esse vínculo, não a uma regra qualquer, que a proscrição responde.

Importa, todavia, um cuidado analítico. Dizer que a profanação do segredo é a falta suprema *de um regime* não é subscrever o seu veredito num caso concreto. Todo regime de segredo produz, por sua própria existência, a categoria do traidor, e produz também o risco de que a acusação sirva a outros fins que não a defesa do sagrado: a eliminação de um rival, a consolidação de um poder, a expulsão do dissidente. A tradição que julga é a mesma que se beneficia do julgamento. Reconhecer isso não relativiza o valor do juramento; apenas mantém o analista atento à distância entre a falta e a sua imputação.³⁷

³⁴ Sobre a centralidade do juramento (ὄρκος, *hórkos*) e do segredo na constituição do especialista ritual antigo, e a traição como violação do pacto, cf. Frankfurter, *GUIDE* (2019), e Parker, *MIASMA* (1983). A distinção entre falta técnica (corrigível) e falta estrutural (que fere o vínculo) é a que organiza esta seção.

³⁵ Betz, *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION* (1986): a observação sobre a admoestação ao segredo consta da Introdução; a fórmula de juramento é de PGM I.42-195 (rito do πάρεδρος). Ὀρκος (*hórkos*) = juramento; a violação do juramento configura ἐπιorkία (*epiorkía*, perjúrio), falta que expõe o operador à sanção das potências invocadas.

³⁶ Para o escândalo dos Mistérios e dos *hermai* (415 a.E.C.) e os processos por ἀσέβεια, as fontes antigas (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso* VI.27-28, 60-61; Andócides, *Sobre os Mistérios*) e, para o nexa entre impiedade, poluição e exclusão, Parker, *MIASMA* (1983). ἀσέβεια (*asébeia*) opõe-se a εὐσέβεια (*eusébeia*, «piedade, reverência devida»).

³⁷ A advertência antecipa a Seção VII: a categoria do «traidor» é, em parte, um efeito do regime que a formula, como a de «feiteiro» é efeito do regime que acusa. Frankfurter mostra que a própria esfera do ritual *ilegítimo* é o modo pelo qual uma cultura *localiza o perigo* e designa a alteridade: «A noção de uma esfera ritual ilegítima ou ambivalente abarca a própria conceituação da alteridade por uma cultura: onde há de se localizar o perigo, social e materialmente?», de sorte que rótulos como «feiteiro» não descrevem um praticante real, mas «uma caricatura ou estereótipo [...] uma figura imaginada» (David Frankfurter, ed., *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC*, [Leiden: Brill, 2019]). O mesmo vale para o «traidor»: é, em parte, a figura que o regime de segredo *precisa*

O juramento ritual traz, ademais, a sua própria sanção inscrita: é uma auto-imprecação. Ao jurar por Hélios ou pelas potências invocadas, o operador chama sobre si a maldição no caso de violação, de modo que a traição não requer, no limite, um tribunal externo: o perjuro é entregue às forças que ele mesmo convocou como testemunhas. Essa estrutura auto-punitiva explica por que, em tantas tradições, o traidor do segredo é tido por já ferido antes de qualquer processo: a quebra do ὅρκος (*hórkos*, juramento) aciona a ἀρά (*ará*, «maldição») nele contida. A degradação institucional apenas ratifica, no plano social, o que o juramento já operava no plano ritual.³⁸

VII. A FABRICAÇÃO DO TRAIADOR: ACUSAÇÃO DEMONIZAÇÃO E CATEGORIA

14

Há um passo que a análise honesta não pode saltar: o traidor não é apenas *descoberto*; ele é, em parte, *fabricado*. A antropologia da magia aprendeu-o ao estudar a acusação de feitiçaria, não como registro de um fato oculto, mas como ato social que constrói o seu objeto. Frankfurter fez desse insight um programa: a «magia» dos antigos foi, muitas vezes, «uma acusação corrente», e os rótulos do ritual ilegítimo funcionam como «estratégias nativas de avaliar, censurar, tornar exótico». O mesmo se aplica ao traidor: a proscrição não apenas reage a uma falta; ela a *constitui* como tal.³⁹

Frankfurter deu a esse mecanismo a sua formulação mais ampla em *EVIL INCARNATE*: «Existe, em certo sentido, um *mito da conspiração maligna* – tomando *mito* no sentido de narrativa mestra, e não de crença falsa». Comunidades sob tensão tendem a imaginar, no seu interior ou às suas margens, o agente que trai e corrompe: o herege, o feitiçeiro, o iniciado

produzir para localizar em alguém a ameaça difusa à sua ordem. Cumpre, porém, reafirmar a ressalva firmada na Seção I: reconhecer que a categoria é *co-produzida* pelo regime não dissolve a realidade da traição nem homologa toda acusação, apenas mantém o analista atento à distância entre a *falta* e a sua *imputação*, e reconstrói o discurso que a produz sem lhe subscrever o veredito. Para a produção do inimigo interno como *narrativa mestra* (o «o mito da conspiração diabólica»), cf. Frankfurter, *EVIL INCARNATE: RUMORS OF DEMONIC CONSPIRACY AND SATANIC ABUSE IN HISTORY* (Princeton: Princeton University Press, 2006), Introdução.

³⁸ O nexo entre juramento, perjúrio e sanção auto-infligida está documentado para a Grécia por Robert Parker, *MIASMA* (Oxford: Clarendon Press, 1983): pp. 186. O ὅρκος (*hórkos*, «juramento») era garantido por uma ἀρά (*ará*, «maldição» condicional) que o próprio jurador chamava sobre si: «Nos juramentos solenes, o jurador invocava a destruição sobre si mesmo e sobre os seus descendentes em caso de perjúrio, e podia ter presentes em pessoa os filhos por quem jurava», e Parker acrescenta que «essa ameaça aos descendentes é constantemente mencionada a propósito dos juramentos quebrados». Duas consequências. *Primeira*: a sanção do perjuro não depende, no limite, de um tribunal externo, está inscrita no próprio ato de jurar, e por isso o traidor é, em sentido estrito, *autocondenado*, o que ecoa, na Quimbanda, o *aceite da sentença* pela mão do próprio proscrito. *Segunda*, e notável: a maldição do juramento grego recai sobre a *linhagem*, exatamente como, na *despoja*, a ancestralidade do despojado é tida por amaldiçoada: homologia morfológica precisa entre a ἀρά que atinge os descendentes e o *anathema* que se estende à corrente. Quanto à poluição, Parker nota que o perjúrio equivalia a «poluir os deuses», de sorte que o perjuro cai sob a lógica do *miasma*. A fórmula «por Helios» do PGM I.42-195 (Betz, 1986) pertence a essa gramática do juramento auto-sancionado (ἐπιρκία, *epiorkía*, «perjúrio»).

³⁹ A operação analítica desta seção é a transposição, para a acusação de *traição ritual*, do modelo com que a antropologia estudou a acusação de *feitiçaria*. Na esteira de E.E. Evans-Pritchard (1902-1973) e de Mary Douglas, aprendeu-se que o «feitiçeiro» raramente é um praticante que assim se declare: é um *papel* atribuído pela acusação, pelo qual a comunidade localiza o perigo e administra as suas tensões. Frankfurter transpôs esse *insight* para a «magia» antiga. Foi Morton Smith, escreve ele, quem «fundiu uma categoria de performance ritual – a *magia* – com uma acusação corrente no mundo romano», de modo que os mesmos atos podiam ser lidos de formas opostas conforme quem os julgasse: «*Filho de Deus? Mago?* – tudo aos olhos de quem vê». Por isso os rótulos do ritual ilegítimo devem ser tomados como «estratégias nativas de avaliar, censurar, tornar exótico – isto é, como discursos êmicos em diversas culturas antigas» (David Frankfurter, ed., *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC* [Leiden: Brill, 2019], Introdução, pp. 8-9). O «traidor» de um regime ritual é, nesse plano, o análogo do «feitiçeiro»: uma figura que a acusação constitui para localizar num corpo a ameaça à ordem. A transposição é *analítica*, não exculpatória: estuda a *forma* da acusação, não a culpa ou a inocência do acusado. Para o modelo antropológico, E.E. Evans-Pritchard, *WITCHCRAFT, ORACLES AND MAGIC AMONG THE AZANDE* (Oxford: Clarendon Press, 1937), e Mary Douglas, ed., *WITCHCRAFT CONFESSIONS AND ACCUSATIONS* (London: Tavistock, 1970).

apóstata, e a organizar contra ele o roteiro da denúncia, da purificação e da expulsão. O traidor é, muitas vezes, a peça que essa narrativa exige.⁴⁰

A crítica das categorias, já mobilizada na série, incide também aqui. Assim como «crença» é, segundo Asad, um construto historicamente específico e não um universal, «não pode haver definição universal de religião [...] porque essa definição é, ela mesma, o produto histórico de processos discursivos», também «traição», «heresia» e «apostasia» são categorias de regimes determinados, não descrições neutras de condutas. Analisá-las é reconstruir o discurso que as produz, não homologá-las.⁴¹

Há ainda a lógica da poluição. Mary Douglas (1921-2007) mostrou que o «impuro» é, antes de tudo, o que escapa à classificação, matéria fora do lugar, anomalia que a ordem simbólica precisa expelir para se reafirmar. O traidor é, nesse sentido, uma figura poluidora por excelência: aquele que, tendo sido do interior, se tornou ambíguo, nem plenamente de dentro nem simplesmente de fora, e cuja permanência ameaçaria as fronteiras que definem a comunidade. A expulsão do traidor não é só punição; é trabalho de purificação, restauração de uma ordem que a sua ambiguidade punha em risco.⁴²

⁴⁰ David Frankfurter, *EVIL INCARNATE: RUMORS OF DEMONIC CONSPIRACY AND SATANIC ABUSE IN HISTORY* (Princeton: Princeton University Press, 2006). O «mito da conspiração maligna» não é, para Frankfurter, mera falsidade, mas *narrativa* mestra dotada de eficácia social, o que a torna objeto de análise histórica, e não de simples desmascaramento. E a sua eficácia é terrível: a narrativa *mobiliza* violência real contra os acusados. Daí a tese central, e a mais grave, do livro: «as verdadeiras atrocidades da história parecem ocorrer não nas cerimônias perversas de algum culto maligno, mas antes no curso do *expurgo* de tais cultos do mundo. O mal real acontece quando as pessoas falam de mal». A consequência para este estudo é precisa, e converge com a ressalva da Seção I: a acusação de «traição», como a de conspiração demoníaca, pode *licenciar* contra o acusado uma violência bem real, de modo que analisar a *forma* da acusação não é dela zombar, mas medir o que ela é capaz de desencadear. O que se examina não é a inocência ou a culpa do proscrito, mas a *eficácia social* do dispositivo que o produz.

⁴¹ Tese central de Talal Asad (*GENEALOGIES*, pp. 29): não há definição universal de religião, porque a própria definição é «o produto histórico de processos discursivos». O que se acrescenta é o *como* dessa crítica, que é o que interessa à seção. O gesto que Asad denuncia é a *separação* da categoria em relação ao poder: «a busca teórica de uma essência da religião convida-nos a separá-la conceitualmente do domínio do poder». Ora, é exatamente esse gesto que as categorias disciplinares do desvio ritual («heresia», «apostasia», «traição») executam: apresentam-se como qualificações teológicas ou morais neutras, quando são, na verdade, *instrumentos de poder*, os operadores pelos quais um regime define e expõe o seu fora. Estendê-la a essas categorias, i.e. reatá-las ao poder que as produz, é a articulação aqui proposta. Isso não nega que haja traição, tal como não nega que haja religião: nega que «traidor» seja uma descrição *pré-política*, e recoloca a categoria no campo de forças que a formula (cf. Bourdieu, o monopólio de nomeação do legítimo e do ilegítimo). Para o correlato no estudo da religião material, a «crença» como artefato, e não universal, David Morgan, *THE THING ABOUT RELIGION* (2021). Talal Asad, *GENEALOGIES OF RELIGION: DISCIPLINE AND REASONS OF POWER IN CHRISTIANITY AND ISLAM* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993): pp. 28-29.

⁴² Mary Douglas, *PURITY AND DANGER* (1966). A tese é que o «impuro» não é uma substância, mas uma *posição* no sistema classificatório: «a sujeira é essencialmente desordem. Não existe sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê». Abstraída a moderna noção bacteriológica, resta «a velha definição de sujeira como matéria fora do lugar», que «implica duas condições: um conjunto de relações ordenadas e uma contravenção dessa ordem». Daí a fórmula operatória: «a sujeira é o subproduto de uma ordenação e classificação sistemáticas da matéria, na medida em que ordenar implica rejeitar elementos inapropriados». O comportamento de poluição é, então, «a reação que condena todo objeto ou ideia capaz de confundir ou contradizer classificações prezadas». O traidor é exatamente esse objeto: um elemento que a ordem produziu no seu interior e que se tornou *ambíguo*, nem dentro nem fora, e cuja expulsão é, na gramática de Douglas, menos punição do que reafirmação da fronteira. Note-se a convergência com a Seção VII: assim como a «magia» está, para Frankfurter, «aos olhos de quem vê», também a poluição, para Douglas, «existe aos olhos de quem vê»; em ambos os casos, um predicado *relacional* atribuído, não uma propriedade intrínseca do objeto. Para o correlato grego do nexo poluição/exclusão, Robert Parker, *MIASMA* (1983): o efeito mais seguro do contato com as poluições naturais é «a exclusão dos templos», e «essa exclusão do sagrado é, na origem, sem dúvida [...] simplesmente uma exclusão da vida social em suas formas festivas; não há celebração, nem sentimento de comunidade, sem sacrifício». *Cautela conceitual* (cf. Seção V): a poluição grega (μίασμα, *miasma*), enquanto tal, é *removível* por rito, ao passo que a degradação do traidor tem a irreversibilidade da ἀτιμία (*atimía*), perda de estatuto, não mácula purificável. Douglas fornece aqui a *gramática simbólica* da expulsão (porque o anômalo deve ser expelido); Parker, o *mecanismo* grego concreto (a exclusão do culto e, com ele, da comunidade); mas a *irreversibilidade* provém da lógica da degradação de estatuto (Garfinkel, Seção V), não da poluição ordinária, que é remediável. Robert Parker, *MIASMA: POLLUTION AND PURIFICATION IN EARLY GREEK RELIGION* (Oxford: Clarendon Press, 1983): pp. 66; Mary Douglas, *PURITY AND DANGER: AN ANALYSIS OF CONCEPTS OF POLLUTION AND TABOO* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966): pp. 2, 44-45.

Nada disso, cumpre repetir, decide o mérito de um caso. Reconhecer que a comunidade *fabrica* a categoria do traidor não implica que toda acusação seja falsa, nem que não haja traição real; implica apenas que a proscrição é sempre, também, um ato do regime que acusa, e que a sua análise deve distinguir a falta, quando a há, do uso social que dela se faz. O operador proscrito pode ter, de fato, quebrado o juramento; e ainda assim a sua degradação permanece um ato pelo qual a comunidade reafirma, sobre o seu corpo expulso, os valores que o julgam.⁴³

A expulsão do traidor cumpre, enfim, uma função que excede a punição: refunda a comunidade. Ao projetar sobre um corpo singular a ameaça difusa (a corrupção, a impureza, a conspiração) e ao expeli-lo, o grupo reencontra as suas fronteiras e reafirma a sua unidade. É a lógica que Douglas reconheceu na poluição e que a antropologia do bode expiatório generalizou: o excluído carrega para fora a desordem, e a sua exclusão restaura a ordem. O traidor proscrito é, nesse sentido, funcional ao regime que o proscreve, não apesar de expulso, mas *porque* expulso: a sua degradação é o rito pelo qual a comunidade se recompõe.⁴⁴

16

VII. HOMOLOGIA: O REGIME DE AUTORIDADE RITUAL, DO MUNDO ANTIGO À QUIMBANDA

Recolhidos os fios, desenha-se a homologia. Em corpora separados por milênios e continentes, um mesmo problema formal recebe respostas estruturalmente análogas: como conferir, sustentar e revogar a autoridade de mediar entre os humanos e as potências invisíveis. A investidura (*cheirotônia*, feitura), o carisma reconhecido e provado, a outorga delegada num campo, e o seu reverso, a *καθαίρεσις*, a *atimía*, o anátema, a desautorização na Quimbanda, não são o mesmo fenômeno repetido, mas soluções diversas para uma forma comum. A comparação não postula filiação; explicita uma simetria.⁴⁵

⁴³ A dupla afirmação, a falta pode ser real e a acusação é um ato do regime, é a posição de imparcialidade metodológica que o estudo assume desde a Introdução (Seção I). Ela evita tanto o cinismo (toda acusação é manobra) quanto o legalismo (a acusação descreve o fato), mantendo o foco no *regime* que produz e destrói o operador autorizado.

⁴⁴ Três operadores convergem para a tese da *refundação pela expulsão*, cada um com a sua cautela. *Primeiro*, Mary Douglas, PURITY AND DANGER (1966): expelir o impuro não é gesto negativo, mas *positivo* e ordenador: «Ao perseguir a sujeira [...] não somos movidos pela ânsia de escapar à doença, mas *reordenamos positivamente* o nosso ambiente, fazendo-o conformar-se a uma ideia [...]: é um movimento *criador*, uma tentativa de relacionar forma e função, de fazer da experiência uma unidade». A expulsão do anômalo é, pois, produtiva de ordem: ao expelir o traidor, a comunidade não apenas o pune, mas *reordena-se*. *Segundo*, Giorgio Agamben, HOMO SACER (1995): a expulsão não lança o banido num puro fora, mas num limiar que o mantém preso ao dentro: «A vida do bandido [...] é [...] um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* (natureza) e o *nómos* (lei), a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, nem homem nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum». O proscrito é esse *homo sacer* ritual: excluído por um gesto que, ao excluí-lo, o define e o retém como termo negativo da ordem, a definição do *sacer* como «matável e insacrificável». *Terceiro*, a hipótese do *bode expiatório* de René Girard (1923-2015), LA VIOLENCE ET LE SACRÉ (1972), ilumina o mesmo mecanismo (a violência difusa da comunidade canaliza-se sobre uma vítima única, cuja expulsão restaura a paz), mas é aqui mobilizada *com cautela* e *sem subscrição da sua pretensão universalista* (a de uma origem sacrificial única de toda cultura e religião), que excede o que este estudo afirma e que a crítica antropológica largamente contestou. Retém-se de Girard apenas a *forma* do mecanismo vitimário (a solidariedade que se refaz *contra* o expulso), não a sua metafísica da origem. Mary Douglas, PURITY AND DANGER: AN ANALYSIS OF CONCEPTS OF POLLUTION AND TABOO (London: Routledge & Kegan Paul, 1966): pp. 2-3; Giorgio Agamben, HOMO SACER: IL POTERE SOVRANO E LA NUDA VITA (Torino: Einaudi, 1995): p. 105 [trad. bras. *apud* Germano A. Guarnieri, *Giorgio Agamben: o paradigma do homo sacer e a ex-ceptio da vida nua* (Diss. Mestrado, PUC-SP, 2020)]; René Girard, LA VIOLENCE ET LE SACRÉ (Paris: Grasset, 1972).

⁴⁵ O protocolo é o da homologia sob diferença controlada de J. Z. Smith, DRUDGERY DIVINE (1990): pp. 47: a comparação é heurística quando explicita as distâncias com rigor, não quando as apaga. O termo comparado não é «magia» nem «sacerdício» como essências, mas o *regime de produção e destruição da autoridade ritual*; cf. Liguori, MÁGOS (2026).

A simetria é notavelmente completa no eixo positivo-negativo. A cada gesto de instituição corresponde um gesto de destituição, feito pelos mesmos poderes e na mesma escala. À imposição de mãos corresponde a deposição; à entrega do nome, o seu apagamento; à admissão ao segredo, a excomunhão que dele exclui; à consagração do corpo ritual, o seu desfazimento. O regime de autoridade é, por assim dizer, ambidestro: as mãos que fazem são as que desfazem. É essa ambidestria, e não a mera existência de sanções, que revela a autoridade ritual como conferida, pois só se pode retirar o que não pertencia originariamente a quem o detinha.⁴⁶

A Quimbanda entra nessa homologia não como ilustração exótica, mas como interlocutora de pleno direito. Ela oferece, num campo vivo e documentável, o ciclo completo: a feitura que institui, o reconhecimento e a prova que sustentam, a outorga que delega, e o desfazimento que revoga. E oferece-o com uma nitidez que as fontes antigas, fragmentárias e mediadas por escribas frequentemente hostis, raramente permitem observar. O caso afro-brasileiro ilumina, por diferença controlada, problemas formais que o material antigo enuncia mas não deixa ver em ato, e é essa iluminação recíproca que justifica a comparação.⁴⁷

Um contraponto impõe-se, para que a homologia não se degrade em identidade. As diferenças são reais e decisivas: a *καθαίρεσις* eclesiástica supõe um aparato institucional que o operador greco-egípcio dos papiros não tinha; a linhagem na Quimbanda articula ancestralidade e território de um modo estranho à *atimía* cívica grega. A comparação vale precisamente por manter essas distâncias à vista: é na diferença explicitada, e não na semelhança apressada, que o problema formal comum se torna inteligível.⁴⁸

O que a comparação revela, ao fim, é um invariante formal e uma variável histórica. O invariante: em todo regime de autoridade ritual, o poder de mediar é conferido e, por isso, revogável; e a revogação obedece à forma simétrica da consagração. A variável: os meios (jurídicos, litúrgicos, materiais) pelos quais cada tradição confere e revoga variam com a sua história. Reconhecer o invariante sem apagar a variável é a tarefa da comparação morfológica controlada; e é o que permite ler o operador proscrito de uma casa de Quimbanda e o clérigo deposto por *καθαίρεσις* como respostas de um mesmo problema, não como casos de uma mesma essência.⁴⁹

Há, por fim, um resto que a homologia não captura, e é honesto nomeá-lo. A comparação morfológica alcança o *regime* (o que se confere, o que se reconhece, o que se revoga), mas nada pronuncia sobre o que cada tradição afirma no plano do vínculo com as suas potências. Se, deposto o operador, o seu Exu de fato o deixa, ou se o clérigo cassado perde, aos olhos de Deus, algo mais que o ofício, é questão que pertence à teologia de cada casa, não à sociologia do regime. A homologia é rigorosa precisamente por saber onde termina: descreve a forma da autoridade e cala sobre o mistério que ela serve.⁵⁰

⁴⁶ A tese da *ambidestria* do regime (instituir e destituir pela mesma estrutura) integra o rito de instituição de Bourdieu (Seções II e IV), a cerimônia de degradação de Garfinkel (Seção V) e o repertório antigo da desconsagração (Seções V-VI). Ela é o correlato, no plano da autoridade, do que *MAGEÍÁ* formula no plano da eficácia: a potência não pertence ao operador, é feita circular por um regime.

⁴⁷ Sobre a Quimbanda como interlocutora plena da história comparada das religiões (e não objeto de curiosidade), e sobre a capacidade do campo afro-brasileiro de iluminar problemas formais que as fontes antigas não resolvem sozinhas, Liguori, MÁGOS (2026).

⁴⁸ O método exige que as diferenças sejam mantidas «no interesse da investigação comparativa», para que a comparação não recaia em universalismo a-histórico; Smith, DRUDGERY DIVINE (1990): pp. 47. As diferenças aqui arroladas (aparato institucional, ancestralidade-território) são precisamente o que confere à homologia o seu valor heurístico.

⁴⁹ A distinção entre invariante formal e variável histórica retoma o duplo horizonte de MÁGOS (2026): demonstrar a robustez transcontextual do modelo formal sem recair em universalismo, e reconhecer o campo afro-brasileiro como capaz de iluminar problemas que as fontes antigas não resolvem. Cf. Smith, DRUDGERY DIVINE (1990), sobre a diferença como fundamento da comparação.

⁵⁰ A delimitação reitera o protocolo de Smith, DRUDGERY DIVINE (1990): a comparação é heurística nos seus limites declarados. O «resto» metafísico (o vínculo com a potência) não é negado, mas reconhecido como fora do alcance do método morfológico, conforme a diretriz de imparcialidade do estudo.

IV. CONCLUSÃO: A AUTORIDADE SEM ESSÊNCIA

A tese, ao termo, pode enunciar-se sem rodeios: a autoridade ritual não tem essência. Ela não é uma qualidade que resida no operador, mas uma relação que a comunidade e as potências lhe conferem, sustentam e podem retirar. O carisma retirado, longe de ser anomalia, é a demonstração mais clara dessa natureza: só se perde o que se recebeu, e só se revoga o que se outorgou. O operador proscrito não prova que a autoridade seja frágil; prova que ela sempre foi de outra ordem que a da posse: foi, desde o início, uma delegação.⁵¹

Disso decorre uma distinção que o estudo reputa decisiva, e com a qual convém fechar: entre a *outorga* e a *perícia*. A outorga (a licença de operar em nome da comunidade, o reconhecimento, o grau) é relação, e como relação pode ser revogada: o regime que a conferiu pode reavê-la. A perícia (a competência incorporada, o saber-fazer adquirido na formação, a *téchnē* que se sedimentou no corpo do operador) é de outra natureza: não se apaga por decreto, porque não é um título, mas uma disposição. Depor um sacerdote retira-lhe o ofício; não lhe extrai das mãos o que as mãos aprenderam.

Essa distinção não dissolve o problema; delimita-o. Do ponto de vista do regime, o operador deposto está fora: não opera mais em nome da comunidade, e as suas operações, se as houver, já não contam como atos autorizados dela. Do ponto de vista da perícia, porém, ele permanece capaz, e é dessa não-coincidência entre a incapacitação institucional e a capacidade técnica que nascem as figuras inquietantes que toda tradição conhece: o deposto que segue operando à margem, o iniciado expulso que leva consigo os segredos, o mago sem igreja. O regime pode desautorizar; não pode desfazer o que a formação inscreveu.⁵²

Resta o registro do método, para que a conclusão não exceda o seu alcance. Este estudo não afirmou que a proscrição de um operador seja justa ou injusta, nem que o seu vínculo com as potências se tenha, de fato, desfeito: afirmou que a autoridade *reconhecida* pela comunidade é conferida e revogável, e descreveu a forma dessa revogação. O que fica além disso (o juízo teológico sobre o vínculo, o veredito moral sobre a falta) pertence às tradições e às consciências, não à análise. A morfologia do regime de autoridade é o que a comparação pode demonstrar; o resto é matéria de fé, de foro e de linhagem.

Cabe, então, situar a figura que deu ocasião a todo o percurso: o operador proscrito por alta traição. À luz da tese, ele não é o refutador do regime, mas a sua confirmação viva. A sua queda mostra que a autoridade que detinha era conferida, pois pôde ser reavida; a sua perícia remanescente mostra que a formação inscreve o que a outorga não esgota; e a sua ambígua persistência à margem mostra que o regime, podendo desautorizar, não pode desfazer o que fez. O proscrito é, assim, o espelho em que o regime de autoridade se reconhece: nele se leem, a um só tempo, o poder de conferir e o limite de revogar.

Uma última palavra, no registro em que a série se move. Se a autoridade ritual é conferida e reversível, então ela é responsabilidade antes de ser privilégio: quem a recebe deve-a a quem lhe deu, e a mantém enquanto honra o vínculo que a fundou. A degradação do traidor e a consagração do iniciado são, nesse sentido, o mesmo regime visto por duas faces: o que dá é o que pode reaver. Compreendê-lo não diminui o sacerdócio; devolve-lhe a sua verdade: a de que operar em nome de uma potência e de um povo nunca foi ter poder próprio, mas guardar, com fidelidade, um poder que é de outrem.

⁵¹ A conclusão converge com a tese de *Téchnē, não Fé*: se a autoridade é técnica e conferida (e não fiducial e possuída), então é também retirável. A autoridade sem essência é o correlato, no plano do sacerdócio, da eficácia sem crença no plano da operação; cf. Liguori, *Téchnē, não Fé* (2026) e MAGEIA (2026).

⁵² A figura do operador que conserva a perícia após perder a outorga é o análogo, no plano do sacerdócio, do que a Antiguidade tardia via no *γόνς* (*góns*, «feiticeiro») e no especialista marginal: aquele cuja competência é reconhecida ao mesmo tempo que a sua autoridade é negada. Cf. Frankfurter, *GUIDE* (2019), sobre os rótulos do ritual ilegítimo, e Liguori, *MÁGOS* (2026).

BIBLIOGRAFIA

Fontes antigas e edições

Andócides. *Sobre os Mistérios*. Ed. e trad. de referência.

Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*, VI. Ed. e trad. de referência.

Betz, Hans Dieter, ed. *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Preisendanz, Karl, e Albert Henrichs, eds. *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. 2 vols. Stuttgart: Teubner, 1973-1974.

Teoria social do carisma e da autoridade

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Trad. A. M. Henderson e Talcott Parsons. New York: Oxford University Press, 1947.

Weber, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 2 vols. Brasília: Editora UnB, 1999.

Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie* 12, n. 3 (1971): 295-334.

Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982. Trad. ing.: *Language and Symbolic Power*. Ed. John B. Thompson. Cambridge: Polity Press, 1991.

Rito, liminaridade, degradação e poluição

Van Gennep, Arnold. *Les rites de passage*. Paris: Émile Nourry, 1909.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine, 1969.

Garfinkel, Harold. «Conditions of Successful Degradation Ceremonies». *American Journal of Sociology* 61, n. 5 (1956): 420-424.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

Parker, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. bras. São Paulo: Boitempo.

Magia antiga, acusação e categorias

Frankfurter, David, ed. *Guide to the Study of Ancient Magic*. Religions in the Graeco-Roman World 189. Leiden: Brill, 2019.

Frankfurter, David. *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Frankfurter, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Morgan, David. *The Thing about Religion: An Introduction to the Material Study of Religions*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021.

Smith, Jonathan Z. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Mauss, Marcel. «Les techniques du corps». *Journal de Psychologie* 32 (1935): 271-293.

Marco teórico e arco autoral (Mágos-Mageía)

Liguori, Fernando. *Mágos: dos Papiros Mágicos Gregos à Quimbanda*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.

Liguori, Fernando. *Mageía: Regimes de Eficácia*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.

Liguori, Fernando. *Kalunga: Teurgia & Cabalá Crioula*. São Paulo: Clube de Autores, 2025.

Liguori, Fernando. «Téchnē, não Fé: a mageía como arte do operador e a crítica da categoria crença». *Revista Nganga* 15 (2026).



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