



ESCOLA COVA DE CIPRIANO FEITICEIRO

WWW.COVADECIPRIANOFEITICEIRO.COM.BR

TÉCHNĒ, NÃO FÉ

A MAGEÍÁ COMO ARTE DO OPERADOR E A CRÍTICA DA CATEGORIA
«CRENÇA»: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA

TÁTA NGANGA KAMUXINZELA

RESUMO: Este estudo sustenta que a *mageía* (μαγεία, magia como arte ritual) não se ordena pela «fé» nem pela «crença», mas pela *téchnē* (τέχνη, arte, ofício, competência técnica) do operador. A oposição entre técnica e fé, longe de descrever o rito, projeta sobre ele uma categoria de matriz cristã-protestante, cuja genealogia a antropologia da religião material, sobretudo David Morgan, expôs como artefato histórico. Reconstituída a eficácia ritual como propriedade da composição material, e não do assentimento interior, examinam-se duas ordens de evidência, os *Papiros Mágicos Gregos* e a Quimbanda, cuja homologia é aqui tratada em termos estritamente formais e funcionais.¹

Palavras-chave: *téchnē* · eficácia ritual · religião material · categoria «crença» · Papiros Mágicos Gregos · Quimbanda · homologia morfológica controlada.

1

O PRESSUPOSTO FIDUCIAL

Onde julgamos ver reverência, humildade e ética, pode haver apenas idiomas escritos, convenções locais e uma preocupação primordial com a eficácia.

— David Frankfurter, GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC.

Persiste, no discurso comum sobre o rito, a suposição de que a operação ritual só produz efeito se o operador «acreditar»: a eficácia dependeria de uma disposição interior (fé, convicção, intenção, vontade), anterior e superior ao gesto. Esta premissa não é neutra. Ela reconduz o rito a um regime de interioridade cujo modelo histórico é a *pistis* (πίστις, confiança, fé) reelaborada pelo cristianismo e, de modo agudo, pela teologia protestante da justificação pela fé. O argumento aqui desenvolvido inverte a ordem de fundamentação: no rito, não é a crença que produz o efeito, mas a composição técnica da operação, a *téchnē* do operador aplicada a uma matéria organizada segundo um regime de eficácia.²

Convém precisar o alcance da tese. Não se nega que operadores rituais, antigos ou contemporâneos, tenham convicções, nem que a vontade e a imaginação qualifiquem a operação; afirma-se que tais estados não a *substituem* nem a fundam. A mente afina o instrumento, mas não dispensa o instrumento. O erro que se combate é de outra ordem: é o

¹ Sobre a categoria «magia» como construção heurística de segunda ordem, e não essência, cf. Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026); e Fernando Liguori, *MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026). O quadro de referência é o da série *Religions in the Graeco-Roman World* (Leiden: Brill), cujo objeto é a função social e histórica do rito.

² A formulação «não a crença, mas a composição» retoma a tese de *MAGEÍÁ*: «o rito não simplesmente exprime uma potência pré-existente: ele a faz circular, a localiza e a torna pragmaticamente acessível» (Liguori, *MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA*, Parte II, Seção VIII). Sobre a *pistis* como categoria histórica, e não universal antropológico, ver a discussão de adiante. Distingue-se, ao longo do estudo, evidência (fontes primárias), interpretação (leitura das fontes) e hipótese (a homologia comparativa).

do analista que, ao descrever o rito, importa como critério de eficácia uma categoria, a «fé», que pertence à história de uma tradição religiosa particular, e a universaliza como se fosse constitutiva de todo agir ritual.³

A força dessa premissa fiducial tem uma genealogia disciplinar precisa. A antropologia evolucionista de Edward B. Tylor (1832-1917) e de James G. Frazer (1854-1941) fixou a magia como *crença* errônea (uma pseudociência do primitivo, fundada numa associação equivocada de ideias) e, ao fazê-lo, instalou a adesão cognitiva no centro da análise: descrever um rito passou a ser diagnosticar a crença defeituosa que supostamente o moveria. Herdado sem exame, esse intelectualismo converte o operador num crente mal informado e o gesto num sintoma de doutrina. David Frankfurter (n. 1961) demonstra que a própria tradução corrente de *mageía* (μαγεία) por «magia» arrasta esse legado: ao generalizar, o analista acaba por canalizar as noções de magia promulgadas pela teologia e pelo RAMO DE OURO e, com elas, «visões de mundo frazerianas, dicotomias durkheimianas [e] preconceitos teológicos».⁴

A premissa desfaz-se, ademais, no exame filológico das próprias categorias que pretende aplicar. «Fé» e «crença» traduzem mal o vocabulário operativo tanto das fontes antigas quanto das afro-diaspóricas. A *pístis* (πίστις) grega designa primariamente confiança, crédito e fidedignidade (a relação prática de fiar-se), e não o assentimento interior a proposições que a teologia cristã posterior viria a consolidar; a *fides* latina é, de igual modo, lealdade e vínculo, não convicção doutrinária. Na Quimbanda, por sua vez, a categoria que organiza a operação não é a «fé», mas o *fundamento*: o assentamento como morada e agência do Exu tutelar e, indissociavelmente, o conhecimento técnico-iniciático de sua feitura e de seu cuidado. Impor a grade fiducial a esses léxicos é, portanto, um erro de tradução antes de ser um erro de teoria, i.e. substitui a competência operatória (a *téchnē*, o fundamento) por um estado mental que as próprias fontes não tematizam como condição de eficácia.⁵

Fixado o problema, resta percorrê-lo. Este estudo procede em três movimentos. O primeiro é crítico-genealógico: expõe como a categoria «crença» se constituiu historicamente como artefato cristão-moderno que a antropologia da religião material desnaturalizou. O segundo é conceitual: reconstitui a *mageía* como *téchnē* do especialista ritual e a eficácia como propriedade de um regime de composição, e não da convicção. O terceiro é probatório: confronta a tese com duas ordens de evidência: os *Papiros Mágicos Gregos* e a Quimbanda, cuja homologia, estritamente formal e funcional, sela o argumento. A conclusão extrai daí a consequência metodológica para o estudo do rito em alto nível. Não se trata, pois, de opor uma técnica sem interioridade a uma fé sem matéria, mas de mostrar que a própria oposição, técnica *versus* fé, é o efeito de uma grade categorial que as fontes, examinadas em seus próprios termos, não confirmam.⁶

³ Sobre o risco metodológico de universalizar categorias teológicas locais, cf. Jonathan Z. Smith, *IMAGINING RELIGION: FROM BABYLON TO JONESTOWN* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), esp. «Introduction».

⁴ «[...] estavam canalizando as próprias noções éticas [de segunda ordem] de magia promulgadas pelos teólogos e pelo RAMO DE OURO de Frazer»; e «a inevitável canalização de visões de mundo frazerianas, dicotomias durkheimianas, preconceitos teológicos e dados tênues». David Frankfurter, *Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions*, em *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC*, ed. David Frankfurter (Leiden: Brill, 2019): pp. 3-20. Sobre o modelo intelectualista da magia como crença errônea, cf. Edward B. Tylor, *PRIMITIVE CULTURE* (London: Murray, 1871); James G. Frazer, *THE GOLDEN BOUGH* (London: Macmillan, 1890); e a crítica de Henk S. Versnel, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, *NUMEN* 38, n. 2 (1991): pp. 177-197.

⁵ Sobre πίστις como «confiança, crédito, garantia», e não «fé» no sentido proposicional moderno, cf. Henry G. Liddell e Robert Scott, *A GREEK-ENGLISH LEXICON*, rev. H.S. Jones (Oxford: Clarendon Press, 1940), s.v. πίστις; sobre *fides* como «vínculo de lealdade/crédito» e a semântica de *credo*, Émile Benveniste, *LE VOCABULAIRE DES INSTITUTIONS INDO-EUROPÉENNES* (Paris: Minuit, 1969), vol. 1. Para os sentidos de *fundamento* na Quimbanda: «i. a morada de poder do Exu, i.e. o assentamento ou fundamento de Exu; [...] vi. o conhecimento secreto iniciático que o *táta-nganga* transmite ao *kimbanda* iniciado», ver Fernando Liguori, *WANGA: O SEGREDO DO DIABO* (São Paulo: Clube de Autores, 2024).

⁶ O percurso obedece ao princípio comparativo da série *Religions in the Graeco-Roman World* (Leiden: Brill): tratar os fenômenos «em seus próprios termos e em sua interação», por comparação formal e funcional, jamais genealógica. Cf. Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026), e *MAGEÍAS: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

A «CRENÇA» COMO ARTEFATO CRISTÃO-MODERNO

A crítica da categoria «crença» constitui um dos resultados mais firmes da antropologia da religião material. David Morgan mostrou que a oposição entre uma religião «interior» (crença) e um «culto material» exterior não é um dado transcultural, mas uma herança historicamente localizável, adensada na Reforma e projetada, no Séc. XIX, como critério de superioridade civilizacional. O que se apresenta como descrição neutra do religioso – «religião é crença» – é, na origem, uma tomada de posição confessional.⁷

O corolário dessa genealogia é a *desmaterialização* da religião como operação teórica. Morgan documenta como o protestantismo oitocentista se autodescreveu como «puramente espiritual e imaterial por natureza», relegando toda materialidade cultural à «idolatria» das demais tradições; a iconoclastia é a face ritual dessa teoria, pois pretende «revelar a natureza singularmente material das imagens [...] com a ideia de que a religião verdadeira não é material». A categoria «crença», nesse arranjo, opera como dispositivo de hierarquização: mede as religiões pela sua proximidade a um ideal de interioridade sem coisas.⁸

Transposta ao estudo da magia, a categoria «crença» produz um efeito distorcivo preciso: faz o analista buscar, atrás do gesto, uma proposição a que o operador «adere», e avaliar a operação pela sinceridade dessa adesão. Mas o rito não é a expressão exterior de uma fé interior; é uma prática cuja unidade está na função: mobilizar uma agência supra-humana por meios técnicos, não numa doutrina professada. Morgan chega a inverter, com ironia, a acusação de «fetichismo»: um protestante que venera a *Bíblia* como objeto pratica um materialismo que a sua própria teologia recusa reconhecer. A grade fiducial, portanto, não descreve o rito alheio: projeta sobre ele a norma de uma tradição particular.⁹

Se, pois, a «crença»¹⁰ é um artefato e não um universal, a tarefa positiva não é medir a fé do operador, mas realocar a eficácia onde as fontes efetivamente a colocam: nas coisas, nos corpos e nos gestos. É a essa reorientação, da proposição à matéria, que se dedica a virada material nos estudos da religião, e é ela que fornece o instrumento conceitual para reler a *mageia* fora da grade fiducial.

⁷ «Já no século VIII encontramos um contraste entre «crença» e «culto material» que ainda hoje é comumente associado ao protestantismo». David Morgan, *How Some Theories of Religion Dematerialize It*, em *THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021). A polémica iconoclasta bizantina fornece o precedente: Constantino V (718-775 d.E.C.) e o *Concílio de Hieria* (754 d.E.C.).

⁸ «O protestantismo [...] era uma religião «puramente espiritual» que o distinguia de todas as outras [...]. Só o protestantismo era compreendido como verdadeiramente «espiritual»; «A iconoclastia visa revelar a natureza singularmente material das imagens [...] com a ideia de que a religião verdadeira não é material». Morgan, *How Some Theories of Religion Dematerialize It*, em *THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021): pp. 27-53, respetivamente às pp. 35 e 38.

⁹ Sobre a religião como conjunto de práticas, e não adesão proposicional: «Para qualquer abordagem do estudo da religião que a considere um conjunto de práticas, mais do que um conjunto de ensinamentos, a palavra inglesa *belief* [crença] é problemática. Uma crença, ou o ato de crer entendido como assentimento a uma proposição, é insuficiente para transmitir a complexidade e a experiência vivida da religião. A crença é também um modo cristão de pensar a religião». David Morgan, *THE SACRED GAZE: RELIGIOUS VISUAL CULTURE IN THEORY AND PRACTICE* (Berkeley: University of California Press, 2005), Introdução, *The Medium of Belief*, pp. 7-8. Sobre a insuficiência do paradigma mentalista-textualista da crença: «O resultado foi um textualismo sufocante que aborda as religiões como essencialmente sistemas de símbolos, crenças, narrativas e cosmologias, ignorando outras importantes dimensões materiais da vida religiosa». Manuel A. Vásquez, *MORE THAN BELIEF: A MATERIALIST THEORY OF RELIGION* (Oxford: Oxford University Press, 2011), Introdução. A inversão do «fetichismo» protestante: «não será justo dizer que os rarotonganos reconheceram que os protestantes têm um fetichismo próprio? [...] qualquer deus é, a um só tempo, divindade e fabricação material para aqueles que veneram a divindade e a sua forma física». David Morgan, *How Some Theories of Religion Dematerialize It*, em *THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021): pp. 27-53, à p. 37.

¹⁰ A passagem da crítica (desnaturalizar a «crença») à reconstrução (relocalizar a eficácia na matéria) estrutura o campo da religião material; cf. Birgit Meyer, David Morgan, Crispin Paine e S. Brent Plate, *The Origin and Mission of Material Religion*, *RELIGION* 40, n. 3 (2010): pp. 207-211, esp. 209-210.

A raiz mais funda da oposição está na própria palavra. «Crença» não é o núcleo transcultural da religião, mas um termo de história teológica precisa. Como observa Morgan, para toda abordagem que veja a religião como conjunto de práticas, e não de doutrinas, o vocábulo é problemático: entender a crença como assentimento a uma proposição não dá conta da experiência vivida do religioso, e «a crença é também um modo cristão de pensar a religião». A sua semântica trai a origem: *belief* tende, por longa história, a significar «tenet» (de *tenere*, sustentar), a proposição credal a que se deve aderir para pertencer à comunidade da Igreja. Universalizar essa palavra como critério de todo rito é, portanto, exportar uma exigência doutrinária cristã para tradições que não a partilham.¹¹

A face invertida da «crença» é o par «fetiche/ídolo», cuja análise confirma o diagnóstico. Ambos os termos, escreve Morgan, estão «impregnados de atitudes teológicas» e exprimem «uma perspectiva religiosa que não é de modo algum neutra»: ambos imputam «formas de autoengano, ignorância e erro» e ambos afirmam «uma confusão da matéria «mera» com o espírito». «Fetiche», ademais, é «uma cunhagem moderna, ligada ao encontro colonial» e à escravização dos povos colonizados. Os conceitos com que a modernidade classificou a religião material alheia são, pois, instrumentos normativos, e não categorias descritivas; e foi sob eles que a magia, antiga ou afro-diaspórica, se viu julgada deficitária de «fé verdadeira».¹²

Disso decorre a reorientação da própria pergunta analítica. Se todo deus é, para quem o cultua, «a um só tempo divindade e fabricação material», então a questão pertinente ao estudo da religião não é se o operador «crê», mas – nas palavras de Morgan, que aqui mobiliza a noção de *faitiche* de Bruno Latour (1947-2022) – «compreender como se dá a transformação do objeto em deus». Deslocado o eixo da adesão para a fabricação, o rito deixa de ser sintoma de uma crença e passa a ser processo de constituição de eficácia. É essa a pergunta que a *mageia* impõe, e que a grade fiducial, ocupada em medir convicções, jamais chega a formular.¹³

DA INTERIORIDADE À MATÉRIA: A VIRADA MATERIAL

A virada material desloca o eixo analítico da proposição para a *coisa*. Os editores de MATERIAL RELIGION (Birgit Meyer, David Morgan, Crispin Paine e S. Brent Plate) definem o programa como o estudo de «como imagens, objetos e espaços religiosos [...] entram na interação com os corpos humanos»,¹⁴ tornando o sagrado sensível e eficaz; a religião, nessa ótica, não se aloja primariamente na mente do crente, mas se distribui por *media* materiais

¹¹ «Para qualquer abordagem do estudo da religião que a considere um conjunto de práticas, mais do que um conjunto de ensinamentos, a palavra inglesa *belief* [crença] é problemática. [...] A crença é também um modo cristão de pensar a religião. Por causa do dever que o cristianismo lhe exigiu, a palavra *belief* tende, por longa história, a significar »tenet« [dogma] – de *tenere*, sustentar [...]». David Morgan, *THE SACRED GAZE: RELIGIOUS VISUAL CULTURE IN THEORY AND PRACTICE* (Berkeley: University of California Press, 2005), Introdução, *The Medium of Belief*, pp. 7-8.

¹² «Fetiche e ídolo são termos estreitamente aparentados [...]. Ambos estão impregnados de atitudes teológicas e exprimem uma perspectiva religiosa que não é de modo algum neutra. Ambos os termos imputam formas de autoengano, ignorância e erro. Ambos afirmam uma confusão da matéria «mera» com o espírito. Ao passo que fetiche é uma cunhagem moderna, ligada ao encontro colonial [...]». David Morgan, *How Some Theories of Religion Dematerialize It*, em *THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021): pp. 27-53, às pp. 37-38.

¹³ «Qualquer deus é, a um só tempo, divindade e fabricação material para aqueles que veneram a divindade e a sua forma física. O desafio para o estudo acadêmico da religião é compreender como se dá a transformação do objeto em deus». David Morgan, *How Some Theories of Religion Dematerialize It*, em *THE THING ABOUT RELIGION* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021): pp. 27-53, à pp. 37. A noção de *faitiche* (o «fatische», híbrido de fato e fetiche) em Bruno Latour, *ON THE MODERN CULT OF THE FACTISH GODS* (Durham: Duke University Press, 2010).

¹⁴ Birgit Meyer, David Morgan, Crispin Paine e S. Brent Plate, *The Origin and Mission of Material Religion*, *RELIGION* 40, n. 3 (2010): pp. 207-211, à pp. 209.

que a tornam presente. O objeto deixa de ser ilustração da crença e passa a ser condição da experiência religiosa.

No campo específico da magia antiga, David Frankfurter fez dessa reorientação um programa. A «nova virada à materialidade», escreve, «deve afastar-nos das intenções e ideologias que governaram a discussão da magia e conduzir-nos às próprias substâncias que mediam poderes e agência no mundo», sublinhando «a agência das imagens e artefatos, a eficácia dos objetos, a presença ativa nas imagens». O deslocamento é exato e decisivo para a nossa tese: da intenção do sujeito à eficácia do objeto, da crença à matéria.¹⁵

A matéria, nessa perspectiva, não é veículo passivo de sentidos que residiriam alhures: ela é agente. A antropologia da arte de Alfred Gell (1945-1997) descreveu os objetos como *índices* de agência, capazes de distribuir e sustentar a ação social para além da mente de um sujeito; a *Thing Theory* de Bill Brown mostrou como as coisas excedem a sua função e se impõem como presença. Aplicados ao rito, esses aportes convertem o dispositivo material (amuleto, inscrição, assentamento) de símbolo de uma crença em suporte de uma eficácia, cuja potência decorre do arranjo e não da adesão de quem o contempla.¹⁶

Se a eficácia se distribui pelas coisas e não pela interioridade, então quem opera o rito não é, primariamente, um crente, mas um *técnico*: alguém que compõe e aciona dispositivos materiais segundo procedimentos aprendidos. É essa figura, e a arte que a define, que cumpre determinar.¹⁷

O cerne dessa reorientação é a noção de *mediação*. Para os teóricos da religião material, é fecundo «abordar a religião como uma prática de mediação entre os níveis dos humanos e alguma força espiritual, divina ou transcendental»: os *media*, entendidos amplamente como as formas materiais que transpõem o intervalo entre esses níveis, não são acessórios do religioso, mas intrínsecos a ele. Daí a formulação-limite de Meyer, que dá à tese o seu contorno mais nítido: «não existe algo como uma religião imaterial [...]; a religião não pode prescindir de coisas, lugares ou corpos». ¹⁸ Se assim é, então a «fé» sem matéria (o puro assentimento interior) não é o caso normal da religião, mas uma abstração teológica; e o que há a estudar é o trabalho material da mediação.

Essa materialidade não é estática: realiza-se como prática. David Morgan define a cultura material da religião vivida como «diversas categorias de prática que põem imagens e objetos a trabalhar, como modos de engajar o corpo humano na configuração do sagrado», e sustenta que «as religiões são modos de fabricar redes de relações» entre humanos e entre estes e as potências supra-humanas. O próprio corpo é aí um operador aprendido: a atenção, a postura, o gesto devoto são, na expressão de Marcel Mauss (1872-1950), «técnicas do corpo», i.e. competências treinadas, não efusões de fé. A religião material desloca, portanto,

¹⁵ «A nova virada à materialidade no estudo da religião [...] deve afastar-nos das intenções e ideologias que governaram a discussão da magia e conduzir-nos às próprias substâncias que mediam poderes e agência no mundo [...] a agência das imagens e dos artefatos, a eficácia dos objetos, a presença ativa nas imagens». David Frankfurter, *Magic and the Forces of Materiality*, em GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (Leiden: Brill, 2019): pp. 659-677, às pp. 659-660.

¹⁶ Alfred Gell, *ART AND AGENCY: AN ANTHROPOLOGICAL THEORY* (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp. 12-27 (o objeto de arte como *index* de agência, do qual o espectador *abduz* a ação social de um agente). Bill Brown, *Thing Theory*, *CRITICAL INQUIRY* 28, n. 1 (2001): pp. 1-22, à pp. 4: «À medida que circulam por nossas vidas, olhamos *através* dos objetos [...], mas só entrevemos as coisas. [...] Começamos a confrontar a *coisidade* [thingness] dos objetos quando eles deixam de funcionar para nós: quando a furadeira quebra, quando o carro enguiça, quando as janelas ficam sujas [...]. A história dos objetos que se afirmam como coisas é, pois, a história de uma relação transformada com o sujeito humano». Para a aplicação ao objeto ritual antigo, Andrew T. Wilburn, *MATERIA MAGICA: THE ARCHAEOLOGY OF MAGIC IN ROMAN EGYPT, CYPRUS, AND SPAIN* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012), Introdução: «a maioria dos atos mágicos estava fundamentalmente ancorada tanto na encantação quanto em ações físicas. Este livro concentrar-se-á nessa interseção de fisicalidade, materialidade e magia, e empregará a arqueologia para iluminar o papel central que os artefatos e os seus contextos desempenharam na prática ritual antiga».

¹⁷ A inferência (da eficácia material ao operador como técnico) prepara a reconstrução da *mageia* como *téchnē*, objeto da seção seguinte; cf. Liguori, *MÁGOS* (2026), cap. sobre o especialista ritual.

¹⁸ Birgit Meyer, David Morgan, Crispin Paine e S. Brent Plate, *The Origin and Mission of Material Religion*, *RELIGION* 40, n. 3 (2010): pp. 207-211, às pp. 209-210.

o interesse do que se crê para o que se faz, e do fazer para os corpos e as coisas que o executam.¹⁹

A teoria do ritual leva o argumento ao seu ponto decisivo. Roy A. Rappaport (1926-1997) demonstrou que o que a performance ritual implica não é a crença, mas a *aceitação*, e que esta não se confunde com aquela: «a aceitação não é a crença [...]. A aceitação, em contraste, não é um estado privado, mas um ato público, visível tanto às testemunhas quanto aos próprios performadores. As pessoas podem aceitar porque creem, mas a aceitação não só não é a crença; ela nem sequer implica a crença». O rito pede conformidade a uma ordem, não sinceridade de convicção, a ponto de o judaísmo «não exigir do devoto que creia, pois a crença não é passível de comando», mas apenas «que aceite a lei». O que o ritual produz é, pois, um efeito público e material, indiferente ao foro interno: exatamente o que a análise da *mageia* requer.²⁰

A MAGEIA COMO TÉCHNĒ: O MÁGOS COMO OPERADOR RITUAL

6

Determinada a matéria como sede da eficácia, a magia deve ser descrita como *téchnē* (arte e competência operatória), e o *mágos* (μάγος) como especialista ritual, posição histórica e social, e não tipo psicológico nem crente exemplar. Frankfurter propõe descrever a magia «nos termos das operações pelas quais certos materiais, textos, palavras, cantos, corpos e dança são mobilizados para tornar presente uma agência supra-humana, mais do que em termos de crenças abstratas».²¹ O elemento unificador do campo não é uma doutrina, mas uma função: canalizar e atualizar forças por meio de técnicas ritualizadas.

Daí a consequência que interessa à tese: no plano da definição, «a magia não é redutível a crença ou representação, mas constitui uma tecnologia ritual cuja operacionalidade depende da correta composição de elementos materiais, verbais, textuais e gestuais». A oposição entre simbólico e real dissolve-se: o que o operador faz não *significa* um poder que estaria noutro lugar (a mente, a fé, a vontade), mas o *produz*, pela articulação técnica de *lógos* (λόγος, palavra), *hýlē* (ὕλη, matéria) e *dýnamis* (δύναμις, potência).²²

¹⁹ «Proponho definir a cultura material da religião vivida em termos de diversas categorias de prática que põem imagens e objetos a trabalhar, como modos de engajar o corpo humano na configuração do sagrado. No cerne do meu argumento está a tese de que as religiões são modos de fabricar redes de relações [...]». David Morgan, *The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment*, em MIND AND MATTER: SELECTED PAPERS OF NORDIK 2009 CONFERENCE FOR ART HISTORIANS, ed. Johanna Vakkari (Helsinki: Society of Art History in Finland, 2010): pp. 14-31. Sobre as «techniques du corps», Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, JOURNAL DE PSYCHOLOGIE 32, n. 3-4 (1936): pp. 271-293: «Entendo por esta expressão as maneiras pelas quais os homens, sociedade por sociedade, de modo tradicional, sabem servir-se de seu corpo»; e, adiante, a definição decisiva: «Chamo técnica um ato tradicional eficaz – e vejam que, nisto, ele não é diferente do ato mágico, religioso, simbólico. É preciso que seja tradicional e eficaz».

²⁰ «[...] a aceitação não é a crença. [...] A aceitação, em contraste, não é um estado privado, mas um ato público, visível tanto às testemunhas quanto aos próprios performadores. As pessoas podem aceitar porque creem, mas a aceitação não só não é ela mesma a crença; ela nem sequer implica a crença»; «O judaísmo não exige do devoto que creia, pois a crença não é passível de comando. Exige, porém, que aceite a lei». Roy A. Rappaport, RITUAL AND RELIGION IN THE MAKING OF HUMANITY (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): pp. 119-121.

²¹ A glosa e a citação em Fernando Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (São Paulo: Clube de Autores, 2026), retomando David Frankfurter, *Ancient Magic in a New Key*, em GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC (Leiden: Brill, 2019): pp. 3-20. Sobre a genealogia do *mágos* como especialista ritual, Jan N. Bremmer, *The Birth of the Term «Magic»*, ZEITSCHRIFT FÜR PAPYROLOGIE UND EPIGRAPHIK 126 (1999): pp. 1-12.

²² «Longe de constituírem meros acessórios, os suportes rituais (papiros, amuletos, *defixiones*, gemas, substâncias vegetais e animais) devem ser compreendidos como vetores de agência supra-humana. [...] a eficácia ritual reside precisamente na articulação entre *lógos* (*lógos*, palavra), *hýlē* (*hýlē*, matéria) e *dýnamis* (*dýnamis*, potência). Nesse sentido, a magia não é redutível a crença ou representação, mas constitui uma tecnologia ritual cuja operacionalidade depende da correta composição de elementos materiais, verbais, textuais e gestuais. Essa perspectiva dissolve definitivamente a oposição entre simbólico e real, ao reconhecer que [...] o símbolo é ele próprio um operador ontológico.» Fernando Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (São Paulo: Clube de Autores, 2026). A releitura da magia como *poder ritual*, matriz dessa tríade, foi consolidada por Marvin W. Meyer (1948-2012) e Paul Mirecki (n. 1959) em dois volumes coletivos: «a compreensão da magia como *poder ritual* perpassa o livro como um fio condutor de erudição». Paul Mirecki e Marvin W. Meyer, eds., MAGIC

Segue-se que o *mágos* se qualifica por um saber-fazer transmissível (a competência de compor e acionar dispositivos), e não por um estado de convicção. O operador não nasce crente: faz-se técnico, por iniciação e aprendizagem de um repertório formalizado. A sociologia da magia e do campo religioso, de Mauss e Hubert a Bourdieu (1930-2002), descreveu justamente essa produção do especialista como aquisição de competência autorizada, não como intensidade de fé; a autoridade ritual é efeito de uma formação, não de uma crença.²³

Essa competência, contudo, não se adquire por conta própria: transmite-se por um processo ordenado, a iniciação. O saber ritual não circula como informação livre, mas como «bem controlado», que «exige estudo prolongado, correção formal, responsabilidade recíproca entre professor e aluno e submissão a uma cadeia legítima de ensino». É a rotinização do carisma tornada concreta: a autoridade extraordinária do fundador estabiliza-se em linhagens e ritos de transmissão socialmente reproduzíveis. O especialista é, assim, literalmente *produzido*, i.e. fabricado pelo aparato iniciático, com a sua fase liminar e a sua morte-e-renascimento rituais, e não revelado por uma vocação interior.²⁴

Essa produção tem, enfim, uma estrutura social precisa: o campo. A competência ritual é monopolizada por um corpo de especialistas, e o seu reverso é a *desapropriação* dos leigos, «constituídos por isso mesmo como leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo), desapropriados do capital religioso». A autoridade do operador é, portanto, relacional: existe apenas no diferencial entre o qualificado e o profano, e não como qualidade que se traga dentro. De Mauss, para quem o caráter mágico é «affaire d'opinion»,²⁵ a Bourdieu, para quem o operador é posição num campo, a sociologia converge num ponto que desfaz a

AND RITUAL IN THE ANCIENT WORLD (Leiden: Brill, 2002), «Preface», pp. xvii, volume ao qual MÁGOS remonta a articulação λόγος-ὑλη-δύναμις; e, antes dele, Marvin W. Meyer e Paul Mirecki, eds., ANCIENT MAGIC AND RITUAL POWER (Leiden: Brill, 1995).

²³ A tese de que o operador *se faz*, e não nasce, tem lastro em três sociologias convergentes. 1. Para Mauss e Hubert, o poder do mago não é dote inato, mas atribuição social: os magos «são investidos, pela crença pública, de qualidades [...] que podem tornar-se, na ocasião, qualidades mágicas», a tal ponto que «o caráter mágico [...] decorre de tal modo de sua qualificação social que é, sobretudo, questão de opinião». Marcel Mauss e Henri Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE 7 (1902-1903): pp. 1-146. 2. Max Weber (1864-1920) nomeou fenômeno análogo sob o conceito de *carisma*, «a qualidade de uma personalidade em virtude da qual ela é considerada [...] de poderes ou qualidades excepcionais não acessíveis ao homem comum», sendo «o ponto decisivo não [...] a existência objetiva dessas qualidades, mas o fato de que elas são reconhecidas como tais por uma comunidade de seguidores»; e, na *rotinização do carisma*, «uma autoridade inicialmente percebida como extraordinária é estabilizada em funções, hierarquias, linhagens e ritos de transmissão, tornando-se socialmente reproduzível» (Max Weber, WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT (Tübingen: Mohr, 1922)). 3. Para Bourdieu, essa autoridade é competência produzida no campo: o «trabalho religioso que realizam os produtores e os porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, de responder», em «concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação». Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE 12, n. 3 (1971): pp. 295-334. Para a autoridade ritual como competência formada e transmitida, cf. Liguori, MÁGOS (2026).

²⁴ «O saber ritual circula, aqui, como bem controlado: exige estudo prolongado, correção formal, responsabilidade recíproca entre professor e aluno e submissão a uma cadeia legítima de ensino [...]. [A ortodoxia] fabrica internamente as condições de produção do especialista correto.» Fernando Liguori, MÁGOS (2026). Sobre a estrutura tripartite do rito de iniciação (separação, margem/liminar, agregação) e a fase liminar, «qualquer transição de status, seja biológica, social ou religiosa, obedece a uma estrutura tripartite: separação (*séparation*), margem ou liminar (*marge/limen*) e agregação (*agrégation*)»; e, quanto ao liminar, «um estado de suspensão ontológica em que o iniciado já não ocupa o papel social anterior, mas ainda não foi plenamente reintegrado [...]; o candidato, despojado de suas insígnias de status, torna-se disponível para receber novos conteúdos [...] constitutivos de sua nova identidade». Arnold van Gennep, LES RITES DE PASSAGE (Paris: Émile Nourry, 1909); Cf. Victor Turner, THE RITUAL PROCESS: STRUCTURE AND ANTI-STRUCTURE (Chicago: Aldine, 1969).

²⁵ A expressão «affaire d'opinion» condensa a tese central de Mauss e Hubert: o poder mágico não é propriedade intrínseca do operador, mas atribuição coletiva. No lugar em que ocorre, a propósito da qualificação mágica, lê-se: «O caráter mágico [...] decorre de tal modo da qualificação social que é, sobretudo, questão de opinião». E, no plano geral, a fórmula decisiva: «É, pois, a opinião que cria o mago e as influências que dele emanam. É graças à opinião que ele sabe tudo, que ele pode tudo [...]; é a opinião pública que quer que ele as extraia dali». Não se trata, portanto, de convicção individual, mas de «uma crença coletiva, unânime». Marcel Mauss e Henri Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE 7 (1902-1903): pp. 1-146.

premissa fiducial: o operador é um produto social, e a sua eficácia se mede por competência autorizada, jamais por sinceridade de crença.²⁶

Resta, contudo, converter essa definição num conceito operatório: se a eficácia não está na convicção, é preciso dizer *onde* ela está e *como* se organiza. A esse ofício responde a noção de regime de eficácia.²⁷

O REGIME DE EFICÁCIA: A EFICÁCIA NA COMPOSIÇÃO, NÃO NA CONVICÇÃO

O conceito que sustenta a tese é o de *regime de eficácia*: o conjunto ordenado de condições (operador, meios materiais, sequência fásica e finalidade) que torna uma operação capaz de efeito. A eficácia não é atributo de um elemento isolado (nem de uma matéria poderosa, nem de uma fé intensa), mas propriedade da composição. Dois ritos podem parecer idênticos por fora e funcionar de modos opostos: o que os distingue é a forma da composição, não a quantidade de convicção que os acompanha.²⁸

Desse conceito decorre uma reconfiguração da noção de poder do operador. Como se lê em MAGEÍÁ, «o operador não possui poder como atributo soberano e autônomo; ele o canaliza, o convoca, o adjura, o fixa, o transmite e, em alguma medida, dele participa»; o rito «não simplesmente exprime uma potência pré-existente: ele a faz circular, a localiza e a torna pragmaticamente acessível». O «empoderamento» não é inflação da vontade, mas reconfiguração relacional da agência por meio de fórmulas, suportes, repetições, nomes, substâncias e ofertas.²⁹

A eficácia distribui-se, assim, por uma *gramática técnica* de produção de efeitos. Ela «depende da combinação entre palavra pronunciada, repetição prescrita, suporte material, ordem sequencial e manipulação de objetos ou substâncias»; fórmulas, hinos, amuletos, pedras, fumigações, inscrições e efígies «pertencem a uma gramática técnica de produção de efeitos». O rito é, nesse sentido, ato performativo cuja força reside na forma convencional correta, e não na representação mental que o acompanha, tese que a antropologia de Stanley Tambiah já formulara ao recusar o modelo causal-positivista da eficácia ritual.³⁰

²⁶ «[O campo religioso é correlativo da] desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se acham por isso mesmo constituídos como leigos – ou profanos, no duplo sentido do termo – desapropriados do capital religioso». Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE 12, n. 3 (1971): pp. 295-334.

²⁷ A passagem da definição (magia como *téchnē*) ao conceito analítico (regime de eficácia) é o objeto da seção seguinte; cf. Liguori, MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA (2026), Parte II, Seção VIII.

²⁸ Fernando Liguori, MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA (São Paulo: Clube de Autores, 2026), Parte II, Seção VIII, onde «regime de eficácia» nomeia as condições ordenadas em quatro dimensões – operador, meios materiais, sequência fásica, finalidade – e se enunciam cinco famílias operativas (atração/vínculo; contenção/expulsão; purificação/proteção; consagração/separação; divinação/corporificação).

²⁹ «O operador não possui poder como atributo soberano e autônomo; ele o canaliza, o convoca, o adjura, o fixa, o transmite e, em alguma medida, dele participa. [...] o rito não simplesmente exprime uma potência pré-existente: ele a faz circular, a localiza e a torna pragmaticamente acessível.» Fernando Liguori, MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA (São Paulo: Clube de Autores, 2026), Parte II, Seção VIII. A tese converge com a arqueologia da magia de Andrew T. Wilburn, para quem a eficácia do objeto mágico é *constituída* no e pelo rito, e não anterior a ele: «O rito frequentemente desempenhava um papel *ativo* na transformação de matérias-primas em objetos mágicos eficazes, dotados da capacidade de agir sobre o mundo. Um especialista ritual podia ser responsável pela aquisição das matérias-primas, pela sua transformação em coisas de valor e pelo uso inicial (e talvez final) do objeto mágico». Andrew T. Wilburn, *MATERIA MAGICA: THE ARCHAEOLOGY OF MAGIC IN ROMAN EGYPT, CYPRUS, AND SPAIN* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012): pp. 37. O «papel ativo» do rito e a figura do *especialista ritual* como aquele que adquire, transforma e ativa a matéria corroboram, no registro arqueológico, o que a MAGEÍÁ formula como regime de eficácia: a potência não precede o operador nem o objeto: é feita circular por ambos.

³⁰ «A eficácia depende da combinação entre palavra pronunciada, repetição prescrita, suporte material, ordem sequencial e manipulação de objetos ou substâncias. [...] todos pertencem a uma gramática técnica de produção de efeitos.» Fernando Liguori, MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA (São Paulo: Clube de Autores, 2026), Parte II, Seção VIII. A formulação recupera, no vocabulário da *téchnē*, a teoria performativa da magia de Stanley J. Tambiah, cujo

Esse regime não é difuso: tem componentes discrimináveis. MAGEÍÁ analisa a operação eficaz como o cruzamento simultâneo de «quatro dimensões irreduzíveis – operador, meios materiais, sequência fásica regulada, finalidade pragmática», sob a pergunta vertebral «como se compõe ritualmente uma operação eficaz?».³¹ É o que a arqueologia da magia confirma no registro material: a prática ritual, escreve Andrew T. Wilburn, opera «dentro de um conjunto delimitado de parâmetros que definem o que se pode ter por atividade ritual a um só tempo eficaz e aceitável». Os *Papiros Mágicos Gregos* são a forma escrita desse regime: prescrevem a *matéria* (a lâmina, a pedra, a substância), a *fórmula* (o nome, o *lógos*, a voz), a *sequência* (a ordem fásica dos atos) e o *télos* (τέλος, a finalidade a que tudo se ordena). A correção da operação é, por isso, verificável, não contra a sinceridade do operador, mas contra um padrão técnico partilhado.

Daí a consequência decisiva para o diagnóstico da eficácia. Se o que produz o efeito é a composição correta, então o fracasso do rito lê-se *tecnicamente*: um ingrediente trocado, uma fase omitida, um nome mal grafado, uma sequência interrompida, e corrige-se refazendo a operação, não intensificando a crença. O operador não se avalia por quanto crê, mas por quão bem compõe; a competência, e não a convicção, é a variável operativa. É esse o traço que a comparação morfológica revela como comum aos regimes que este estudo cruza: em Fritz Graf (n. 1944), o próprio léxico grego da perícia ritual (*mágos*, *mántis*, *góēs*) designa «techniques», técnicas de encantar, oracular, vincular, sacrificar e curar, e não estados de fé, crença ou vontade;³² e, na Quimbanda, o assentamento e a firmeza obedecem à mesma lógica compositiva, na qual a potência se fixa pela feitura correta do dispositivo. A *téchnē*, não a fé, é o que atravessa as duas margens — e é a esse ponto que a seção final conduz.

O conceito, porém, só se legitima diante das fontes. Cumpre, pois, submetê-lo à prova de duas ordens de evidência, e a primeira, pela sua natureza de receituário técnico, é a dos *Papiros Mágicos Gregos*.³³

locus classicus é o ensaio *The Magical Power of Words* (Malinowski Memorial Lecture, L.S.E., 1968) e que o próprio autor reelabora em *MAGIC, SCIENCE, RELIGION, AND THE SCOPE OF RATIONALITY*: «Malinowski teve duas intuições específicas quanto à estrutura interna e à constituição dos [...] ritos. A primeira foi que estes exploravam simultaneamente *tanto palavras quanto atos*, tanto a fala quanto a manipulação de objetos e substâncias, colocando assim o problema da lógica do uso de *múltiplos meios* no ritual [...]. A segunda, que a sua chamada «teoria etnográfica da palavra mágica» antecipava [...] as noções austinianas de *força performativa* carregada pelos atos de fala, isto é, de como os atos de fala criam efeitos *ilocucionários* e *perlocucionários* pelo fato de serem atos convencionais [...]. Para Malinowski, havia três elementos ou constituintes da performance mágica: *a fórmula, o rito e a condição do oficiante*». Stanley Jeyaraja Tambiah, *MAGIC, SCIENCE, RELIGION, AND THE SCOPE OF RATIONALITY* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): pp. 73. A eficácia, nesse regime, não é atributo de uma crença, mas produto de uma combinatória convencional, a «gramática técnica» a que MAGEÍÁ dá nome.

³¹ Fernando Liguori, *MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026), Parte II: «Sob a pergunta vertebral *como se compõe ritualmente uma operação eficaz?*, organiza-se a análise simultânea de quatro dimensões irreduzíveis (operador, meios materiais, sequência fásica regulada, finalidade pragmática)». O correlato arqueológico está em Andrew T. Wilburn, *MATERIA MÁGICA: THE ARCHAEOLOGY OF MAGIC IN ROMAN EGYPT, CYPRUS, AND SPAIN* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012): pp. 32: «a prática mágica opera dentro de um conjunto delimitado de parâmetros que definem o que se pode ter por atividade ritual a um só tempo eficaz e aceitável». Sobre a prescrição conjunta de matéria, fórmula e sequência nos papiros, cf., a título de exemplo, PDM XIV 675-94 (feitiço de «evil sleep», que prescreve a deposição de uma cabeça de asno ao alvorecer e ao anoitecer e a recitação de invocação dada no texto), discutido em Wilburn, *ibid.*, pp. 33.

³² David Frankfurter, ed., *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC* (Leiden: Brill, 2019), Introdução, pp. 31-32: «Na Grécia, como explica Graf, uma série de rótulos para a perícia ritual – *mágos*, *mántis*, *góēs* etc. – capturava diferentes tipos de *técnicas*: encantar, oracular, vincular, sacrificar, curar, e assim por diante». Para a legitimidade da comparação morfológica (controlada, e não genealógica) entre esse regime e a Quimbanda, cf. Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026): pp. 31, que «identifica homologias funcionais entre regimes historicamente distintos de eficácia ritual, mostrando como templo e encruzilhada configuram respostas específicas a um mesmo problema formal de mediação autorizada entre humanos e potências invisíveis».

³³ A passagem do conceito à prova documental estrutura as seções seguintes; sobre o estatuto epistemológico da eficácia, Liguori, *MAGEÍÁ* (2026), Parte II, Seção VIII.

EVIDÊNCIA 1

OS PAPIROS MÁGICOS GREGOS: A OPERAÇÃO NÃO DEPENDE DE FÉ

Os *Papiros Mágicos Gregos* (PGM), corpus de receituário ritual do Egito greco-romano (Séc. II a.E.C.–V d.E.C.), oferecem a primeira ordem de evidência. Trata-se de literatura técnica: prescrição de materiais, *voces magicae* (palavras de poder), *charaktêres* (χαρακτῆρες, sinais gráficos rituais), sequências e finalidades. A eficácia, nesses textos, está atada à execução correta, à *práxis*, e não à disposição fiducial do praticante. O gênero é o da receita, não o da confissão: o papiro instrui como fazer, não em que crer.³⁴

Frankfurter adverte, com rigor, contra o vício de extrair dos textos rituais uma «intencionalidade» e uma «perspectiva teológica». Onde julgamos ver reverência, humildade e ética, «pode haver apenas idiomas escribais, convenções locais e uma preocupação primordial e dominante com a eficácia por parte de um escriba».³⁵ O que o papiro documenta não é a fé de um crente, mas o ofício de um técnico: as suas fórmulas são instruções de eficácia, não credos.

É aqui que se aplica uma advertência filológica decisiva, e que desfaz um mal-entendido corrente: os próprios termos do corpus não sustentam a leitura fiducial. Nos PGM, *pístis* raramente designa «fé» no sentido cristão; e *katokhé* (κατοχή) não significa «possessão» arrebatadora, mas *vinculação, sujeição*; é o vocabulário técnico dos feitiços de contenção (θυμοκάτοχος, *thymokátuchos*, «que retém o ânimo»), associado a Hermes Κάτοχος (*Kátuchos*, «o que retém»). Do mesmo modo, os *charaktêres* não são símbolos de um credo, mas *script* artificial, a-semântico, cuja eficácia reside no traçado correto, não no que o operador acredite acerca deles. A gramática do corpus é, ponta a ponta, técnica.³⁶

O mesmo vale para as *voces magicae*. Longe de serem professadas como artigos de fé, essas «palavras de poder» são, como registram os próprios editores do corpus, na sua

³⁴ Fernando Liguori, *MAGEÍAS: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026), Parte II; o correlato arqueológico da citação é Andrew T. Wilburn, *MATERIA MAGICA: THE ARCHAEOLOGY OF MAGIC IN ROMAN EGYPT, CYPRUS, AND SPAIN* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012): pp. 32. Para o corpus, cf. as edições de referência: Hans Dieter Betz, ed., *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), que caracteriza o material reunido «uma coleção de textos de origem e natureza diversas [...] feitiços e remédios individuais, bem como coleções feitas por magos antigos, do início do período helenístico até a Antiguidade tardia» (Introdução, pp. xlv); e a edição crítica de Karl Preisendanz e Albert Henrichs, eds., *PAPYRI GRAECAE MAGICAE: DIE GRIECHISCHEN ZAUBER-PAPYRI*, 2 vols. (Stuttgart: Teubner, 1973-1974). Que o próprio estatuto do divino nesse corpus se descreva em chave operativa, e não fiducial, é o pressuposto de Eleni Pachoumi, *THE CONCEPTS OF THE DIVINE IN THE GREEK MAGICAL PAPYRI* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017): pp. 8, que assenta a análise sobre as definições funcionais e pragmáticas hoje dominantes na disciplina: a de H.S. Versnel, «uma estratégia manipulativa para influenciar o curso da natureza por meios sobrenaturais (ocultos)» (*OCD*, s.v.; *apud* Pachoumi, *loc. cit.*), e a de Christopher A. Faraone, para quem por magia se entende «um conjunto de dispositivos práticos e ritos usados pelos gregos na sua vida cotidiana para controlar ou de outro modo influenciar sobrenaturalmente as forças da natureza, os animais ou outros seres humanos» (*ANCIENT GREEK LOVE MAGIC* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999]: pp. 16). A título de exemplo da prescrição conjunta de matéria, fórmula e sequência, veja PDM XIV 675-94 (feitiço de «evil sleep»), discutido em Wilburn, *op. cit.*, p. 33.

³⁵ David Frankfurter, *The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity*, em *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC* (Leiden: Brill, 2019): pp. 626-658.

³⁶ Sobre κατοχή / κάτοχος como vinculação e sujeição, e não «possessão», e sobre os feitiços de contenção (θυμοκάτοχος; Ἑρμῆς Κάτοχος), cf. a discussão terminológica dos *amarres* nos PGM em Hans Dieter Betz, ed., *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), e Karl Preisendanz e Albert Henrichs, eds., *PAPYRI GRAECAE MAGICAE: DIE GRIECHISCHEN ZAUBER-PAPYRI*, 2 vols. (Stuttgart: Teubner, 1973-1974); exemplar é PGM VII. 940-68, «um encanto para conter a ira e um encanto para sujeitar», cuja operação ordena «reduz ao silêncio, subordina, escraviza-o, Fulano [...] e faz com que venha para debaixo dos meus pés» (trad. K.R. Hock, em Betz, *op. cit.*, *ad loc.*): o campo semântico do κάτοχος é o da contenção e da sujeição do alvo, não o da tomada de um corpo por um espírito. Sobre os *charaktêres* (χαρακτῆρες) como sinais artificiais a-semânticos (comparação formal, não genealógica, com grafias egípcias e semíticas), veja-se a síntese de Jacco Dieleman: «uma escrita artificial chamada *charaktêres* servia como um conjunto de símbolos místicos que permitem a comunicação direta com o mundo sobrenatural, não adulterada pela fala e pela escrita humanas» (em David Frankfurter, ed., *GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC* [Leiden: Brill, 2019]: pp. 285); para o tratamento monográfico, cf. Richard Gordon, «*Signa nova et inaudita*»: *The Theory and Practice of Invented Signs (charaktêres)* em *Graeco-Egyptian Magical Texts*, MHNH 11 (2011): pp. 15-44.

maioria intraduzíveis e amiúde sem significado para o leitor: não descrevem nem confessam: atuam. O que o papiro delas exige não é compreensão nem assentimento, mas *reprodução exata*; daí a insistência recorrente na cópia fiel e no sigilo, e a conservação de sequências vocálicas, palíndromos e *nomina barbara* que a tradução ou a paráfrase dissolveriam. A força reside no traçado e na pronúncia corretos, não no conteúdo mental de quem as profere.³⁷

A própria figura que o corpus pressupõe confirma a leitura técnica: não a de um fiel, mas a de um artífice. Um dos tipos que os papiros documentam é, na descrição de Betz, o do artífice errante ávido por adotar e adaptar toda tradição religiosa que se lhe afigurasse útil, i.e. o operador que incorpora e ajusta o que quer que sirva, medindo cada empréstimo pela serventia operatória e não pela adesão doutrinal. O que o qualifica é o repertório de procedimentos que domina e a destreza com que os combina: a magia é, para ele, ofício aprendido e exercido, não confissão.³⁸

Essa gramática técnica não é peculiaridade do Egito greco-romano: reaparece, com notável exatidão formal, na Quimbanda. Os pontos cantados operam como *lóγος* (*lógos*, palavra) ritualmente eficaz; os pontos riscados, «escrita cosmográfica que inscreve a *δύναμις* (*dýnamis*, potência) no chão», são o análogo funcional dos *charaktêres*, sinais cujo poder está no traçado correto, e não no que o operador creia a seu respeito; e o assentamento teléstico ou a firmeza são os dispositivos materiais em que a presença supra-humana se fixa. A comparação não postula filiação histórica, mas homologia sob diferença controlada: «a distância entre um tablete cuneiforme de Assur e um ponto riscado numa encruzilhada de São Paulo não é a distância entre essências incomparáveis, mas a distância entre respostas historicamente diversas a um mesmo problema formal».

É desse problema comum (quem pode mediar, e com que autoridade, entre os humanos e as potências invisíveis) que a próxima seção se ocupa.³⁹ Se, nos papiros do Mediterrâneo tardio, a eficácia é assunto de técnica e não de fé, resta perguntar se o mesmo se verifica numa tradição ritual viva e geograficamente distante. É o que a segunda ordem de evidência, a Quimbanda, permite examinar.

EVIDÊNCIA 2

A QUIMBANDA: ASSENTAMENTO E PONTO COMO TÉCNICA DO OPERADOR

A segunda ordem de evidência é a Quimbanda. Também nela a eficácia se ancora na composição material e na competência do operador, o *kimbanda*, e não na «fé». A morada do Exu tutelar (o assentamento, o fundamento, a firmeza), o ponto riscado em pomba, o patuá e a bolsa de mandinga, a tronqueira e o cruzheiro são dispositivos: aparatos de matéria

³⁷ Sobre o estatuto das *voces magicae*, veja a própria convenção editorial de Betz, que as define como «nomes mágicos (*voces magicae*) que são, em geral, intraduzíveis e amiúde sem significado para o leitor» (Betz, *op. cit.*, «References and Textual Signs», pp. xxxii). O que o corpus pede delas é reprodução exata, não inteligibilidade: cf., no plano da técnica escribal, Dieleman (nota *supra*).

³⁸ Betz, *op. cit.*, «Introduction to the Greek Magical Papyri», pp. xlvii: «Há textos que refletem talvez um tipo diverso de mago [...]. Esse tipo de artífice errante parece ávido por adotar e adaptar toda tradição religiosa que lhe parecesse útil, ainda que o conhecimento e a compreensão daquilo que adotava se caracterizassem por certa superficialidade».

³⁹ Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026), Proêmio e seção comparativa, que estende as dimensões do GUIDE de Frankfurter às operações correspondentes da Quimbanda (pontos cantados, pontos riscados, firmezas). O protocolo é o da homologia sob diferença controlada de Jonathan Z. Smith (1938-2017): «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» (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).

consagrada cuja operacionalidade decorre da feitura correta, e não de uma adesão proposicional do adepto.⁴⁰

Como enuncia MÁGOS, a eficácia desses dispositivos «depende não da crença subjetiva, mas da composição tecnicamente correta de *hýlē* (ύλη, matéria) e *pneûma* (πνεῦμα, sopro, espírito)»; e «sem suporte material – papiro, chumbo, cera, gema, pemba, terra de cemitério – o poder ritual permanece» sem via de atualização. A materialidade, aqui, «não é ornamento do rito, mas condição de sua eficácia»;⁴¹ o mesmo pressuposto que rege o receituário dos papiros.

O *kimbanda*, como o *mágos*, qualifica-se por um saber iniciático de composição e acionamento; a sua autoridade é técnica e transmitida, não fiducial. O *fundamento* – na dupla acepção de morada de poder e de conhecimento iniciático de sua feitura – é precisamente aquilo que se recebe e se aprende, não aquilo em que se crê. As fontes êmicas da própria tradição descrevem a formação do operador como aquisição regrada de competência ritual, e é essa competência, não a intensidade da fé, que responde pela eficácia.

Convém, aqui, desarmar um equívoco que a linguagem cotidiana insinua. Quando o adepto diz «tenho fé que meu Exu vai resolver isso», importa para a Quimbanda uma categoria que não lhe pertence. «Fé», no sentido de uma confiança interior depositada num deus-pai misericordioso, de cuja benevolência o efeito dependeria, é um idioma cristão, não um universal das religiões. Transposta à Quimbanda, essa categoria distorce: leva a procurar, atrás do trabalho, uma disposição anímica que seria a verdadeira causa do resultado. Mas a Quimbanda é uma religião material, não pede que se creia, pede que se trabalhe a matéria.⁴²

Daí a segunda provocação, e a mais direta. Ao contrário do que muitos supõem, na Quimbanda a fé não move montanhas: quem as move é o trabalho do operador sobre a matéria. A própria fórmula, a fé que remove montes, é um intertexto evangélico, e é justamente o que a Quimbanda não subscreve. O que desfaz o obstáculo do consulente não é a intensidade da sua crença, mas a feitura correta do dispositivo: o assentamento erguido segundo o fundamento, o ponto riscado no traçado devido, a oferenda posta no lugar e na hora certos. A eficácia, como escreve Morgan a respeito das práticas materiais, pode não depender em nada do que se pensa ou se pretende, mas do próprio ato de fazer.⁴³

O deslocamento é, no fundo, da ortodoxia para a ortopraxis: o que a Quimbanda cobra não é a crença correta, mas o fazer correto. A própria tradição o diz, na sua voz êmica: manipular ou transacionar com os Exus não requer um sistema de crença sofisticado, pois o essencial é que as técnicas empregadas sejam eficazes. O *kimbanda* não é medido pela fé que professa, mas pela competência com que compõe e aciona o dispositivo; o consulente não é servido pela sua convicção, mas pelo trabalho que se faz. Vale, para o pesquisador e para o adepto, a máxima de Morgan: é preciso fazer mais do que ouvir o que as pessoas dizem; é preciso observar o que elas fazem. Reunidas, as duas ordens de evidência (o receituário dos papiros e a matéria da Quimbanda), desenham um só regime: a eficácia mora na composição e na competência, não na fé. É esse regime que a próxima seção formula como conceito.⁴⁴

⁴⁰ Para o léxico dos suportes materiais em que se fixa a agência tutelar (assentamento, fundamento, firmeza, ponto riscado, tronqueira), Fernando Liguori, MÁGOS (2026) e KALUNGA: TEURGIA & CABALÁ CRIOLA (São Paulo: Clube de Autores, 2025).

⁴¹ Fernando Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

⁴² A «fé» como confiança interior é um idioma cristão, não um universal das religiões: como observa David Morgan, «fé é uma ideia que está em casa no cristianismo, mas não na maioria das outras religiões, se por fé se entende uma forma de confiança fundada num pacto estabelecido por um deus-pai misericordioso» (David Morgan, *How Some Theories of Religion Dematerialize It*, em *THE THING ABOUT RELIGION: AN INTRODUCTION TO THE MATERIAL STUDY OF RELIGIONS* [Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021]: pp. 44).

⁴³ Morgan, *op. cit.*, pp. 45, sobre a eficácia das práticas materiais: «Fazê-las é um ato de crença material, cuja eficácia pode não depender em nada do que se pensa ou se pretende, mas do próprio ato de realizá-las». Morgan redefine aqui «crença» não como estado interior, mas como o próprio ato, de onde se segue que a sede da eficácia é a operação, não a convicção, a fé ou a vontade.

⁴⁴ Para a formulação êmica, Fernando Liguori, WANGA (São Paulo: Clube de Autores, 2025): «manipular ou transacionar com *dæmons* não requer um sistema de crença sofisticado ou uma instituição sacerdotal: o

HOMOLOGIA PGM VS QUIMBANDA: GRAMÁTICA RITUAL SEM GENEALOGIA

A aproximação entre os PGM e a Quimbanda é *morfológica e funcional*, não genealógica. Não se afirma que a Quimbanda derive dos papiros, nem que uma linha histórica ininterrupta os ligue; afirma-se que ambos resolvem, em contextos distintos, o mesmo problema ritual, tornar operante uma agência supra-humana pela composição técnica da matéria, e que, por isso, exibem a mesma gramática de eficácia. A comparação é de forma, não de descendência.

A recusa da genealogia não enfraquece a homologia: fundamenta-a melhor. A persistência de estruturas rituais análogas «não se explica por transmissão histórica direta, mas por uma isomorfia estrutural inerente às tecnologias rituais de mediação entre mundos». Onde há prova documental de contato, como na herança ibérica da cartomancia cipriânica,⁴⁵ ela declara-se; onde não há, a homologia compara funções sem inventar filiações.

Nesse plano formal, a tese unifica os dois corpora: nem o escriba dos papiros nem o *kimbanda* operam por «fé». Operam por *téchnē*: pela correção de uma composição material ordenada segundo um regime de eficácia. A categoria «crença», que a antropologia da religião material mostrou ser um artefato cristão-moderno, revela-se, à luz das fontes, inadequada como critério: não descreve o que os operadores fazem, mas o que uma tradição confessional particular esperaria que fizessem.

Convém precisar *porque* «crença» falha como critério, e não apenas por que é dispensável. O problema não é que os operadores nada criam, mas que a categoria, tomada como medida universal da religião, mede o que ali não está. «Crença» e «religião», no sentido em que a modernidade os fixou, não são universais transculturais: são construções historicamente específicas, herdadas de uma trajetória cristã e moderna, e não essências trans-históricas; foi o que Talal Asad (1932-2023) demonstrou ao mostrar que a própria definição de religião é um produto histórico de processos discursivos, não um dado natural. Aplicada de fora, a categoria não descreve o que o escriba dos papiros ou o *kimbanda* fazem; projeta sobre eles a expectativa de uma tradição confessional que lhes é estranha.⁴⁶

Substituí-la, portanto, não é abrir mão do rigor, mas conquistá-lo. O critério adequado não pergunta *em que* o operador crê, mas *como* ele compõe e *porque* a composição é eficaz desloca o eixo da proposição para a operação, da ortodoxia para a *téchnē*. É o que o marco aqui adotado formaliza ao trocar a essência pela função: «o termo comparado não é magia como essência, mas o regime de produção de autoridade ritual».⁴⁷ Sob esse termo, o papiro e o assentamento deixam de ser objetos de credos incomparáveis e passam a ser variantes de um mesmo problema técnico: quem compõe, com que matéria, em que sequência e para que fim. É esse regime, e não a fé, que a próxima seção erige em conceito.

Confirmada a tese nas duas ordens de evidência, resta extrair a sua consequência: não apenas para a descrição da magia antiga, mas para o modo como a própria Quimbanda deve ser estudada.

essencial é que as técnicas empregadas sejam eficazes». A máxima metodológica é de Morgan, *op. cit.*, pp. 45: «É preciso fazer mais do que ler o que as pessoas dizem; é preciso observar o que elas fazem».

⁴⁵ Fernando Liguori, *O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO* (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

⁴⁶ Talal Asad, *GENEALOGIES OF RELIGION: DISCIPLINE AND REASONS OF POWER IN CHRISTIANITY AND ISLAM* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, pp. 29: «não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque os seus elementos e relações constituintes são historicamente específicos, mas porque essa definição é, ela mesma, o produto histórico de processos discursivos». No registro específico da religião material, a mesma tese em David Morgan (cf. notas *supra*).

⁴⁷ Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026), onde a substituição da categoria essencializada (crença, magia) pelo *regime de produção de autoridade ritual* se formula como o próprio termo da comparação, segundo o protocolo da homologia sob diferença controlada de Jonathan Z. Smith.

CONCLUSÃO: A EFICÁCIA SEM CRENÇA

O par «técnica vs fé» dissolve-se, portanto, sob análise. Não porque a técnica «vença» a fé, mas porque a «fé», enquanto critério universal de eficácia ritual, nunca foi um dado das operações mágicas: foi uma categoria importada, de genealogia cristã-protestante, que a virada material desnaturalizou. Retirada essa grade, o que resta e se descreve é o que as fontes mostram: uma *téchnē* do operador, exercida sobre uma matéria composta, cuja eficácia é propriedade do arranjo e não da convicção.⁴⁸

Recusa-se, com isso, o «fantasma de Frazer»: o intelectualismo que faz do rito uma pseudociência movida por crença defeituosa. O operador antigo e o *kimbanda* não são crentes primitivos a corrigir, mas técnicos a compreender; e a magia não é o erro cognitivo de quem crê mal, mas a arte de quem compõe bem.⁴⁹

A consequência metodológica é direta, e vale como programa para a *Revista Nganga*: estudar a Quimbanda em alto nível (em seus próprios termos e na sua interação com outras tradições rituais) exige descrevê-la pela técnica, pela matéria e pelo regime de eficácia, e não pela «crença». O operador não é um crente cuja fé se mede; é um técnico cuja competência se compõe.⁵⁰

É nessa chave, e só nessa, que a *mageía* se deixa conhecer como aquilo que é, não fé sem matéria, nem matéria sem arte, mas *téchnē*: a arte do operador. A oposição inaugural, técnica vs fé, resolve-se por dissolução do seu segundo termo; e o rito, liberto da grade fiducial, mostra-se pelo que sempre foi: uma composição eficaz.⁵¹

Táta Nganga Kamuxinzela
Escola Cova de Cipriano Feiticeiro
www.covadeciprianofeiticeiro.com.br

⁴⁸ A conclusão alinha a análise da magia antiga e da Quimbanda ao programa da religião material (Morgan, Meyer, Vásquez) e ao marco MÁGOS-MAGEÍÁ (2026).

⁴⁹ Sir James G. Frazer, *THE GOLDEN BOUGH* (London: Macmillan, 1890), é aqui o interlocutor crítico, não a autoridade; sobre a superação do modelo frazeriano-intelectualista, David Frankfurter, *Magic and the Forces of Materiality*, GUIDE (Leiden: Brill, 2019): pp. 659-677.

⁵⁰ Princípio comparativo da série *Religions in the Graeco-Roman World* (Leiden: Brill): tratar os fenômenos «em seus próprios termos e em sua interação», por comparação formal e funcional. Cf. Liguori, MÁGOS e MAGEÍÁ (2026).

⁵¹ A tese: a eficácia como propriedade da composição técnica, e não da convicção, reúne a crítica da «crença» (Morgan), a virada material (Meyer, Frankfurter) e o marco autoral (Liguori, MÁGOS e MAGEÍÁ, 2026).

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

- 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.
- Kilumbu, Táta Nganga. *Quimbanda Nàgô: Origens, Fundamentos e Práticas*. Módulo 1. 2024. [fonte êmica]

Religião material e crítica da «crença»

- Morgan, David. «How Some Theories of Religion Dematerialize It». In *The Thing about Religion: An Introduction to the Material Study of Religions*, 27-53. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021.
- Morgan, David. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Meyer, Birgit, David Morgan, Crispin Paine e S. Brent Plate. «The Origin and Mission of *Material Religion*». *Religion* 40, n. 3 (2010): 207-211.
- Vásquez, Manuel A. *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Gell, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Brown, Bill. «Thing Theory». *Critical Inquiry* 28, n. 1 (2001): 1-22.

Magia antiga (estudos)

- Frankfurter, David, ed. *Guide to the Study of Ancient Magic*. Religions in the Graeco-Roman World 189. Leiden: Brill, 2019.
- Frankfurter, David. «Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions». In *Guide to the Study of Ancient Magic*, 3-20. Leiden: Brill, 2019.
- Frankfurter, David. «The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity». In *Guide to the Study of Ancient Magic*, 626-658. Leiden: Brill, 2019.
- Frankfurter, David. «Magic and the Forces of Materiality». In *Guide to the Study of Ancient Magic*, 659-677. Leiden: Brill, 2019.
- Meyer, Marvin W., e Paul Mirecki, eds. *Ancient Magic and Ritual Power*. Religions in the Graeco-Roman World 141. Leiden: Brill, 1995.
- Pachoumi, Eleni. *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 102. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Gordon, Richard. «Signa nova et inaudita: The Theory and Practice of Invented Signs (charaktêres) in Graeco-Egyptian Magical Texts». *MHNH* 11 (2011): 15-44.
- Wilburn, Andrew T. *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.
- Bremmer, Jan N. «The Birth of the Term “Magic”». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999): 1-12.
- Versnel, Henk S. «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion». *Numen* 38, n. 2 (1991): 177-197.

Teoria e sociologia do rito

- Tambiah, Stanley J. «The Magical Power of Words». *Man* (n.s.) 3, n. 2 (1968): 175-208.
- Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Mauss, Marcel, e Henri Hubert. «Esquisse d'une théorie générale de la magie». *L'Année sociologique* 7 (1902-1903): 1-146.
- Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie* 12, n. 3 (1971): 295-334.
- Tylor, Edward B. *Primitive Culture*. 2 vols. London: John Murray, 1871.

Frazer, James G. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. 2 vols. London: Macmillan, 1890.

Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. Paris: Minuit, 1969.

Liddell, Henry G., e Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Rev. H. S. Jones. 9.^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Marco teórico e arco cipriânico (autor)

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. *Wanga: O Segredo do Diabo*. Boituva: Cova de Cipriano Feiticeiro, 2024.



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