



ESCOLA COVA DE CIPRIANO FEITICEIRO

WWW.COVADECIPRIANOFEITICEIRO.COM.BR

ἌΤΑΦΟΙ ΚΑὶ ΒΊΑΙΟΙ OS MORTOS OPERATIVOS, DO MUNDO ANTIGO À QUIMBANDA

TÁTA NGANGA KAMUXINZELA

RESUMO: Este estudo reconstitui a longa carreira do morto como recurso mágico, não como resíduo passivo do Julgamento, mas como agente operativo que trabalha para o vivo. Parte das categorias técnicas da necromancia greco-romana (ο ἄωρος, ο ἄταφος, ο βιαιοθάνατος: o morto prematuro, o insepulto, o de morte violenta) e do páredros dos *Papiros Mágicos Gregos*; passa pela dobra cristã que, no mito cipriânico do Séc. IV, rebaixa os mortos e os deuses a demônios impotentes (Agostinho; a *Confissão de São Cipriano*); mostra o retorno da necromancia negada nos *Livros ibéricos de São Cipriano* do Séc. XIX (terra de cemitério, pregos de caixão, Maria Padilha e a sua família de espíritos); acompanha o seu aporte ao Brasil e a síntese com o morto operativo africano, o banto *bakùlù* e *nkúyù* sob o signo da *Kalunga*, o *yorùbá égún*; e conclui no *égún* capataz da Quimbanda e na faca de *égún*, a credencial ritual pela qual o operador evoca e comanda os mortos. O norte é o marco MÁGOS-MAGEÍΑ: homologia morfológica controlada com os papiros, descendência genealógica na linha e cultura ritual cipriânica.

Palavras-chave: necromancia · mortos sem descanso · páredros · biaiothánatoi · Kalunga · égún · faca de égún · Quimbanda · São Cipriano · homologia morfológica controlada.

1

I. O MORTO QUE TRABALHA

ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο ψυχαὶ ὑπὲρ Ἑρέβους νεκύων κατατεθνηώτων — *escorreu sangue negro; e elas se ajuntaram, as almas, desde o Érebo, dos falecidos mortos.*

— Homero, *Odisseia* XI.36-37

Há, no fundo de quase toda feitiçaria, um morto que trabalha. Antes de ser objeto de luto ou de teologia, o morto foi, no mundo antigo como na Quimbanda, um recurso:¹ uma força que o operador convoca, prende e dirige para um fim. Este estudo reconstitui a carreira desse morto operativo, do fosso de sangue da *Nékyia* homérica (νέκυια, «consulta aos mortos») à faca de *égún* do terreiro brasileiro, e sustenta uma tese só: o que atravessa três milênios não é uma crença, mas uma técnica, a de extrair do morto sem descanso uma agência utilizável.²

¹ A intuição de que o morto precede a teologia doutrinária como objeto de culto (de que houve, na origem, uma religião dos mortos) tem a sua formulação fundadora em Numa-Denys Fustel de Coulanges (1830-1889): «Estabeleceu-se desse modo uma verdadeira religião da morte, cujos dogmas logo se reduziram a nada, mas cujos ritos duraram até o triunfo do Cristianismo» (A CIDADE ANTIGA, trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: EDAMERIS, 1961, Livro I, cap. II, «O Culto dos Mortos»). Para os antigos, prossegue o autor, «cada morto era um deus», e o túmulo era o seu templo, exibindo em latim e grego a inscrição sacramental *Dis Manibus, theois chthoniois* («aos deuses Manes, aos deuses ctônicos»). O morto operativo não é, pois, superstição tardia, mas o resíduo persistente do mais arcaico dos cultos, e a própria menção à sua duração «até o triunfo do Cristianismo» antecipa a dobra cristã da Seção III. Cita-se Fustel, contudo, como marco historiográfico, hoje temperado pela crítica às suas generalizações.

² A cena inaugural é a evocação dos mortos de Ulisses, *Od.* XI.23-50, que a filologia antiga já designava pelo título νεκυια (*nékyia*, «rito dos mortos»). Cumpro distingui-la da *katábasis* (κατάβασις, «descida») ao mundo inferior, como as de Orfeu ou de Hércules: Ulisses não desce, mas convoca: permanece à borda do Hades, e são os mortos que acorrem à cova ritual (*bóthros*, βόθρος). Cf. Karl Reinhardt, *The Adventures in the Odyssey*, in Seth L. Schein (ed.), *READING THE ODYSSEY: SELECTED INTERPRETIVE ESSAYS* (Princeton: Princeton University Press, 1996): pp. 119-120, sobre essa forma de convocação. O pormenor doutrinário é de teor semântico: em seu estado natural as almas homéricas são *aphradées* (ἀφραδέες, «sem discernimento»), privadas da *phradé* que faz possível a fala inteligente, *Od.* XI.476), e só o sangue lhes restitui, por um tempo, a palavra, mesmo Tirésias, que fala antes de beber, apenas profere *nēmertéa* (νημερτέα, «coisas infalíveis, verídicas», *Od.* XI.96, 148) depois de o provar. A exceção a essa regra anuncia, desde já, a tese deste estudo, o insepulto: como observa

A palavra que nomeia o campo é grega e precisa: *nekyomanteia* (νεκυομαντεία, «divinação pelos mortos»), donde o latino *necromantia*. Mas o morto antigo não servia apenas para prever: servia para agir. Daniel Ogden distingue, no dossiê greco-romano, a consulta oracular do morto e o seu emprego como assistente: o morto que, uma vez dominado, executa a vontade do mago.³ É esta segunda função, a operativa, que interessa a uma genealogia da Quimbanda, onde o morto não é sobretudo consultado, mas posto a trabalhar.⁴

Convém, desde já, precisar de que morto se trata. Nem todo defunto é operativo: a Antiguidade selecionava, entre os mortos, uma minoria inquieta e disponível. Sarah Iles Johnston fixou-lhes as categorias: o *áōros* (ἄωρος, «o que morre antes do tempo»), o *átaphos* (ἄταφος, «o insepulto, o sem ritos fúnebres») e o *biaiothánatos* (βαιοθάνατος, «o que morreu de morte violenta»). São mortos «detidos na fronteira», que «não estão mais entre os vivos, nem ainda no seu lugar próprio no reino dos mortos». Exatamente por marginais, tornam-se recrutáveis, e é essa marginalidade que a Quimbanda reconhecerá no seu *kiumba* e no seu *égún* sem assento.⁵

O nervo teológico da questão é uma promessa. Ao morto operativo corresponde sempre uma instância que o eleva e o comanda: nos papiros, um deus ctônico ou o mago que o subjuga; no cipriânico, o Diabo que promete ao feiticeiro autoridade «após a morte»; na Quimbanda, o Exu tutelar que confere ao operador o «poder de evocar e comandar *égún*». A técnica é vazia sem essa outorga: o morto só trabalha para quem recebeu a credencial de o comandar. Este estudo é, no fundo, a história dessa credencial: como ela se enuncia na Antiguidade, como a lenda cristã a nega, e como ela reaparece, íntegra, na faca de *égún* da Quimbanda.⁶

Sarah Iles Johnston, «o fantasma de Elpenor, companheiro de Ulisses, [...] é capaz de reconhecer e falar com Ulisses mesmo sem beber o sangue, [porque] o seu corpo ainda não recebeu ritos fúnebres» (Sarah Iles Johnston, *RESTLESS DEAD: ENCOUNTERS BETWEEN THE LIVING AND THE DEAD IN ANCIENT GREECE*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1999, pp. 9). Por ser *átaphos* (ἄταφος, «insepulto»), Elpenor permanece deste lado da fronteira e, por isso, operativo. Sobre a *nékyia* como cena fundadora da necromancia greco-romana, cf. Daniel Ogden, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2001): cap. 6.

³ Também: *necromancia*, i.e. mântica com os espíritos dos mortos; e *necrurgia*, operações rituais com espíritos de mortos para todo tipo de finalidade.

⁴ Daniel Ogden, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY*, ed. cit., é o estudo de referência sobre o tema. Do mesmo autor, o *SOURCEBOOK* define a necromancia «no seu sentido original, *divinação a partir dos mortos*», e discrimina-lhe os métodos: a evocação (nos oráculos dos mortos ou junto aos túmulos), já atestada na *Odisseia* e, no período romano, «uma nova variedade de necromancia ao lado do método de evocação: a reanimação de cadáveres», ligada à necromancia por manipulação de crânios como *assentamentos* de espíritos (Daniel Ogden, *MAGIC, WITCHCRAFT, AND GHOSTS IN THE GREEK AND ROMAN WORLDS: A SOURCEBOOK*, 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2009, caps. 1 e 9). A este estudo interessa menos a evocação para consulta do que o aproveitamento do morto como agente e assistente, o *páredros*, adiante tratado. O termo grego νεκυομαντεία (*nekyomanteia*; var. νεκρομαντεία) e o seu decalque latino *necromantia* aparecem já em Agostinho de Hipona (354-430), que atribui a Marco Terêncio Varrão (116-27 a.E.C.) a notícia da sua origem persa: «Este gênero de divinação, diz o mesmo Varrão, foi trazido dos persas, e dele – recorda – se serviram tanto o próprio Numa como, mais tarde, o filósofo Pitágoras» (Agostinho, *De ciuitate Dei* VII.35, ed. B. Dombart & A. Kalb, *Corpus Christianorum*, Series Latina 47. Turnhout: Brepols, 1955). O restante do passo, a definição de νεκυομαντεία pelo sangue, é citado adiante (Seção III).

⁵ Sarah Iles Johnston, *Restless Dead*, ed. cit., pp. 127-128 e glossário. As três categorias são etimologicamente transparentes e definem, cada uma, uma modalidade de morte «errada»: o *áōros* (ἄωρος: *a-* privativo + *hōra*, ὥρα, «tempo, estação, idade devida») é o morto «fora do seu tempo»; o *átaphos* (ἄταφος: *a-* + *táphos*, τάφος, «sepultura, funeral»), o «sem sepultura»; o *biaiothánatos* (βαιοθάνατος: *bía*, βία, «violência» + *thánatos*, θάνατος, «morte»), o de «morte violenta». Johnston sintetiza-o: «três tipos de mortos são quase sempre presumidos perigosamente inquietos: os que não receberam ritos fúnebres (*átaphoi*), os mortos prematuros (*áōroi*) e os de morte violenta (*biaiothánatoi*)». É essa condição fronteira que os torna operativos: por marginais, escreve a autora, tornam-se «presa mais fácil para o operador – não eram nem impedidos nem protegidos pelas muralhas do Mundo Inferior». Retenha-se um pormenor que ressurgirá no fecho (Seção VII): como os túmulos dos mortos violentos «raramente, ou nunca, [eram] assinalados como tais», o feiticeiro antigo tinha, não raro, de escolher um túmulo «*at random*» («ao acaso»), antecipação exata da sepultura sem identificação exigida pela faca de *égún*.

⁶ A estrutura «morto operativo + instância que o outorga» é o invariante que percorre as três tradições: em nenhuma o operador comanda o morto por poder próprio, mas por autoridade delegada. (a) Nos papiros, o morto é constrangido (pelo próprio mago ou por uma potência ctônica que o subjuga em seu favor), num regime em que, como observa Daniel Ogden, «a noção de que a magia podia constranger os deuses era comum» (*MAGIC, WITCHCRAFT, AND GHOSTS IN THE GREEK AND ROMAN WORLDS*, ed. cit.); cf., sobre o domínio e a subjugação do morto, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY*, ed. cit. (b) Na lenda cipriânica, a autoridade é conferida pelo Diabo, que coloca sob o mago «uma falange inteira de demônios, comandada pelo dragão ou diabo» (Ryan Bailey, *THE CONFESSION OF CYPRIAN OF ANTIOCH: INTRODUCTION, TEXT, AND TRANSLATION*. M.A. thesis, McGill University, Montreal, 2009, sobre a *Confissão* 8.5): Cipriano comanda os demônios menores porque um poder maior lhe outorgou. (c) Na Quimbanda, a outorga materializa-se num instrumento que, significativamente, não pode ser autoconferido: o indivíduo pode preparar e dar o *àsê* de faca de *égún* para terceiros, mas não pode preparar para si mesma; ela o recebe por uma outorga de instância maior no culto, o seu mestre ou *táta* de Quimbanda. Em todos os casos, o poder sobre o morto é recebido, e não originário.

O método é o já fixado nos estudos anteriores, e aqui é indispensável. Entre os *Papiros Mágicos Gregos* e a Quimbanda há *homologia morfológica controlada* (mesma estrutura, sem descendência documentada): ninguém sustentará que o *táta-nganga* leu Preisendanz. Mas entre a necromancia da Antiguidade tardia, os *Livros ibéricos de São Cipriano* e a feitiçaria luso-brasileira há *descendência genealógica* (uma transmissão histórica de fato, por via do impresso cipriânico). Confundir os dois eixos seria fabricar uma falsa linhagem; separá-los é o que permite dizer, com rigor, o que a Quimbanda herdou e o que apenas repete de modo convergente.⁷

Uma nota sobre as fontes. Toda referência à Quimbanda far-se-á no plano documental e etnográfico, tratando a literatura do autor como fontes primárias de uma tradição viva, e não como curiosidade. Do mesmo modo, o material antigo será lido nas suas edições críticas, e o cipriânico ibérico no corpus dos *Livros de São Cipriano* tal como circularam em Portugal e Espanha. O que se busca não é pitoresco comparativo, mas a demonstração de uma *gramática* (a do morto posto a trabalhar) que a Quimbanda realiza hoje com coerência própria.

II. A NECROMANCIA GRECO-ROMANA: O MORTO SEM DESCANSO COMO RECURSO

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

— PGM IV.1390-1495

A cena-mãe da necromancia ocidental é a *nékyia* do Canto XI da *Odisseia*. Ulisses cava um fosso (*bóthros*, βόθρος), verte libações e sangue, e as almas acorrem: só depois de beber o sangue negro é que os mortos recuperam a fala e o saber. O detalhe é doutrinário e não decorativo: o morto, por si, é «cabeça sem vigor» (*nekýōn amenēnā kārēna*, νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα); é o sangue do vivo que o reativa. Toda a necromancia posterior, pagã e cristã, opera sobre esse pressuposto: o morto é potência adormecida que o operador desperta e alimenta.⁸

⁷ Os dois eixos do método (homologia morfológica controlada vs. descendência genealógica) reformulam, para o estudo comparado da religião, a distinção que a anatomia comparada de Richard Owen (1804-1892) fixou entre homologia e analogia, e que Jonathan Z. Smith (1938-2017) recolocou no centro do debate: «uma homologia é uma semelhança de forma ou estrutura entre duas espécies herdada do seu ancestral comum; uma analogia, uma semelhança de forma ou estrutura entre duas espécies que não partilham ancestral comum» (Jonathan Z. Smith, DRUDGERY DIVINE: ON THE COMPARISON OF EARLY CHRISTIANITIES AND THE RELIGIONS OF LATE ANTIQUITY. Chicago: University of Chicago Press, 1990). Uma precisão se impõe: em rigor biológico, a semelhança estrutural *sem* ancestral comum é, para Owen, a *analogia*, de modo que a nossa «homologia morfológica» retém «homologia» no sentido morfológico (correspondência de forma), mas nega deliberadamente a descendência; é o adjetivo «controlada» que marca essa suspensão: admite-se o paralelo de estrutura, barra-se a inferência de origem. A cautela responde ao alerta do próprio Smith de que, na prática, «só as comparações genealógicas são tidas por dignas de nota», ao passo que as analogias, por não «ameaçarem», são descartadas como sem interesse. O marco MÁGOS-MAGEÍÁ recusa os dois erros simétricos: não infla a analogia em genealogia (o paralelo Quimbanda↔papiros é estrutural, não uma filiação), nem despreza a homologia estrutural como irrelevante. À «descendência genealógica» reserva-se apenas o que é documentável como transmissão histórica, e é aí que se situa a difusão do impresso cipriânico como canal real. Cf. Fernando Liguori, MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA e MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA (São Paulo: Clube de Autores, 2026); e, sobre o canal cipriânico, José Leitão, SAINT CYPRIAN: SAINT OF NECROMANCERS (Hadean Press, 2020).

⁸ Homero, *Odisseia* XI.24-37 (a escavação do *bóthros*, as libações e o sangue) e 147-149 (Tirésias explica que só o sangue devolve a fala às almas). O pressuposto é uma verdadeira antropologia da morte: ao morrer, a *psyché* (ψυχή, «sopro-alma») abandona o corpo como um *eidōlon* (εἶδωλον, «imagem, fantasma»), privado das *phrénes* (φρένες, «sede do pensamento») e do *nóos* (νόος, «mente, entendimento»); por isso a alma desencarnada é, em seu estado natural, débil e sem discernimento, comparada pelo poeta a uma sombra (*skiá*, σκιά), à fumaça (*kapnós*, καπνός) e a um sonho (*óneiros*, ὄνειρος; cf. *Od.* X.495; XI.207 e 222). É essa debilidade que o sangue suspende por um instante. Reinhardt fixa-lhe o sentido: «a ânsia delas por sangue significa o seu desejo de vida [...] ao beber o sangue sentem a sua condição [...] e podem falar de novo» (Reinhardt, em Schein [ed.], *READING THE ODYSSEY*, ed. cit., pp. 119-120). Uma única alma escapa à regra: Tirésias, a quem Perséfone concedeu conservar o *nóos* mesmo na morte (*Od.* X.492-495), e que por isso, sozinho entre as sombras esvoaçantes, mantém o discernimento do vidente, razão pela qual pode ser consultado como oráculo verídico. Foi esta cena que a Antiguidade leu como carta de fundação da *nekyomanteia* (cf. Ogden, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY*, ed. cit.). É essa imagem, do operador ritual despertando o morto sem descanso à vida, que a artista Luciana Vasconcelos compôs a imagem de capa desta edição 15 da Revista Nganga, emulando o próprio autor, trazendo um morto sem descanso à vida para torar-se um *égún capataz*.



O despertar do morto sem descanso, por Luciana Vasconcelos.





O autor, trazendo um morto sem descanso à vida.

Nos *Papiros Mágicos Gregos* (doravante apenas PGM), a evocação homérica converte-se em técnica de atração e de vínculo. O célebre «feitiço amoroso de atração» do PGM IV.1390-1495 instrui o operador a levar pedaços de pão «para onde heróis, gladiadores e os que tiveram morte violenta foram mortos», e a invocá-los para forçar o desejo da vítima. Os destinatários são exatamente os *biaiothánatoi* estudados por Johnston: mortos violentos, presos ao lugar do seu fim, disponíveis para a coação erótica. O morto operativo é, aqui, um mensageiro compelido: leva o encanto porque o mago lhe impõe a fome do sangue e do pão.⁹

O papiro nomeia a hoste com um hino ctônico, «Moirai, Destinos, Malignidades [...], Deusa de Três Cabeças», mas a estrutura é constante: os mortos sem descanso (*hérōes*, ἥρωες, no sentido técnico de «espíritos dos mortos») agem sob a autoridade de uma potência maior, Hécate, «Senhora da Noite» e das encruzilhadas. Reaparece a promessa da seção anterior: o morto é agente, mas agente subordinado. A necromancia não é culto dos mortos; é o seu recrutamento sob comando divino ou ritual, e essa hierarquia (deus ctônico › morto operativo › vítima) será, morfológicamente, a mesma que estruturará a Quimbanda (Exu › *égún* › alvo).¹⁰

A materialidade da técnica é decisiva e voltará, idêntica, nos livros ibéricos: a *ousía* (οὐσία, «matéria mágica») do túmulo. O operador dos papiros recolhe «terra poluída» do lugar dos mortos violentos, «sujeira das portas de um templo de Osíris» para «selar a boca do crânio», pregos de navios naufragados para as *defixiones* (lat., «tábuas de maldição») lançadas ao mar em busca dos afogados sem descanso. O princípio é homeopático e de contato: o que pertenceu à morte transmite a potência da morte. Séculos depois, o *Livro de São Cipriano* português mandará recolher «terra de cemitério» e «cinco pregos do caixão de um defunto»: a mesma *ousía*, o mesmo raciocínio.¹¹

A figura que coroa a necromancia antiga é o *páredros* (πάρεδρος, «o que se assenta ao lado», assistente sobrenatural). Leda Jeanne Ciralo mostrou que muitos *páredroi* dos papiros são, na ori-

⁹ O feitiço integra o chamado *Grande Papiro Mágico de Paris* (*Papyrus Bibliothèque Nationale* suppl. gr. 574), um dos maiores códices mágicos sobreviventes, datado do início do Séc. IV d.E.C. e oriundo da Biblioteca Mágica Tebana. Ed. grega: Karl Preisendanz, *PAPYRI GRAECAE MAGICAE: DIE GRIECHISCHEN ZAUBERPAPYRI*, 2 vols. (Leipzig-Berlin: Teubner, 1928-1931); trad.: Hans Dieter Betz (ed.), *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS*, 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1996). A designação técnica do procedimento é *agōgē* (ἀγωγή, «condução, atração»). Os destinatários (heróis, gladiadores e mortos de morte violenta) são os *biaiothánatoi*, cuja função na magia erótica é estabelecida por Sarah Iles Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit.: recrutados porque, sendo «invejados e amargurados, podiam ser mais facilmente incitados à ação contra os vivos». Que tais mortos ctônicos fossem objeto de crença ritual efetiva, e não literária, comprova o um dado arqueológico: uma tábuas de maldição (*defixio*) de Chipre, do Séc. III d.E.C., «repete quase à letra o feitiço do papiro mágico», invocando os *amphipoloi* (χθόνιοι ἀμφίπολοι, «servidores ctônicos»); o paralelo estabelece que a fórmula esteve em uso ritual ativo por cerca de um século antes de ser fixada no papiro (Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit.).

¹⁰ O hino convoca uma hierarquia ctônica encabeçada por Hécate-Perséfone e servida pelos «heróis infelizes». O termo *hérōes* (ἥρωες) não designa aqui o herói épico, mas uma categoria de morto poderoso: como observa Johnston, «um herói era essencialmente um morto que retivera mais da sua vitalidade depois da morte, ou que até se tornara mais poderoso do que fora em vida» (Sarah Iles Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit., pp. 34). Hécate preside a esses mortos na sua qualidade de senhora das encruzilhadas – *trihoditis* (τριοδῖτις, «a dos três caminhos») –, lugares liminares tidos por perigosos justamente por se situarem entre áreas definidas, e onde «as almas dos mortos infelizes [...] se demoravam junto às portas, aos portais e às encruzilhadas» (*ibid.*, pp. 192). Daí os *deipna* (δεῖπνα, «ceias») mensais depositados nas encruzilhadas para aplacar a deusa e afastar os mortos. Sobre os múltiplos papéis de Hécate, cf. ainda Sarah Iles Johnston, *HEKATE SOTEIRA: A STUDY OF HEKATE'S ROLES IN THE CHALDEAN ORACLES AND RELATED LITERATURE* (Atlanta: Scholars Press, 1990). A cadeia hierárquica que o hino encena (potência ctônica › morto instrumental › vítima) é registrada, no marco MÁGOS-MAGEÍA, como homologia (paralelo de estrutura), e não como filiação: a mesma cadeia reaparecerá na Quimbanda (Exu › *égún* › alvo) sem que disso se infira descendência.

¹¹ A *ousía* (οὐσία) é o conceito-chave da magia de contato: a «substância» ou «matéria» retirada do morto ou da vítima que torna o feitiço eficaz. Ogden glosa-a assim: «como faria uma mecha do seu cabelo [...] como a sua *ousía*, a sua *matéria* ou *essência*» (Daniel Ogden, *MAGIC, WITCHCRAFT, AND GHOSTS IN THE GREEK AND ROMAN WORLDS*, ed. cit.); cf. Betz, *GREEK MAGICAL PAPYRI*, ed. cit., glossário s.v. οὐσία. A lógica subjacente é a da magia simpática por contágio, cuja formulação clássica é de James George Frazer (1854-1941), «as coisas que uma vez estiveram em contato [...] continuam a agir umas sobre as outras à distância» (*THE GOLDEN BOUGH*), princípio hoje relido menos como «lei» do que como *analogia persuasiva* (Stanley J. Tambiah, *MAGIC, SCIENCE, RELIGION, AND THE SCOPE OF RATIONALITY*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Nos exemplos citados no corpo, a matéria tumular é aplicada a um crânio (κρανίον, *kranion*) para inabilitá-lo (PGM IV.2125-2139) e um prego náutico anima a *defixio* (lat., «tábuas de maldição») dirigida aos afogados sem descanso (PGM VII.462-466). O esquema reaparece, séculos depois, nos *Livros ibéricos de São Cipriano*, cujos paralelos são assinalados por Humberto Maggi, em *Segredos necromânticos dos livros ibéricos de São Cipriano*, em *OPUS DIABOLI* (São Paulo: Clube de Autores, 2024), que observa, com argúcia, que «os caixões ou sarcófagos não eram pregados na época em que os papiros foram escritos; eles se tornaram um item valioso para necromantes tardiamente», de modo que o prego de caixão é inovação ibérica enxertada num esquema antigo.

gem, mortos, tipicamente o crânio de um *biaiothánatos* ativado para servir como «ajudante e vingador». O PGM IV.1928-2005 ensina a obter, de uma caveira, o controle «sobre o espírito de um homem que morreu de forma violenta», mantido «para seja qual for o negócio». O *páredros*-morto é o protótipo antigo do que a Quimbanda chamará *égún capataz* subordinado ao Exu tutelar: o morto que, dominado, se torna força permanente de trabalho do operador.¹²

O acervo dessas práticas não era disperso: circulava em bibliotecas mágicas, como a chamada Biblioteca Mágica Tebana, de onde provém a maior parte dos PGM. É o modelo antigo da compilação que os editores oitocentistas replicarão sob o nome de *São Cipriano*: rolos e códices de fórmulas necromânticas reunidos num volume. Reter este ponto é importante para a Seção IV: quando os *Livros de São Cipriano* recolhem, lado a lado, exorcismos e segredos do cemitério, não inventam nada; recompõem, com a tecnologia do impresso, o mesmo «tesouro do feiticeiro» que um mago tebano guardaria em papíro.¹³

III. A DOBRA CRISTÃ: O MITO CIPRIÂNICO E A DEMONIZAÇÃO DOS MORTOS

8

ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari et νεκυομαντείαν Graece dicit uocari;
«onde, empregado o sangue, diz-se ainda consultar os habitantes do mundo inferior; e em grego chama-se *nekyomanteía*.

— Agostinho, *De ciuitate Dei* VII.35

O cristianismo tardio não negou a eficácia da necromancia: reinterpretou-a. Agostinho de Hipona (354-430) descreve, no *De ciuitate Dei*, a consulta aos mortos «empregado o sangue», reconhecendo-lhe o procedimento homérico, e nomeia-a em grego, *nekyomanteía*. Mas dá-lhe outra ontologia: os mortos que ali parecem falar «nada mais eram do que homens mortos, a quem quase todos os povos gentios passaram a crer deuses imortais», e por trás deles estão «demônios» que «se faziam adorar sob o pretexto» desses mortos. A operação teológica é exata: o morto não age; quem age, enganando, é o demônio.¹⁴

¹² Leda Jeanne Ciralo, *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, in Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *ANCIENT MAGIC AND RITUAL POWER* (Leiden: Brill, 1995): pp. 279-295. Ciralo demonstra que o *páredros* é, na maioria dos casos, um morto: «Na maioria das vezes esses seres descarnados são os *daímones* dos mortos». Em três textos de um mesmo papíro, ele é «o *daímōn* de uma pessoa que morreu de morte violenta» (PGM IV.1928-2005; IV.2145-2240), o *nekydaímōn* (νεκυδαίμων) da magia grega; os seus suportes materiais são crânios, um falcão mumificado, estatuetas de Eros e uma lamela inscrita. Ciralo distingue, ademais, as fases do rito (fabricação, preparação, ativação ritual e uso), sequência que antecipa, ponto por ponto, o *regime de eficácia* de MAGEIA. Detalhe teologicamente decisivo: pelo *páredros*, o próprio operador espera escapar à sorte comum dos mortos: εἰς γὰρ Ἀίδην οὐ χωρήσει ἄεριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρω, «pois nenhum espírito aéreo (ἀέριον πνεῦμα) unido a um poderoso assistente descerá ao Hades» (PGM I.180-181), antecipação antiga da deificação do operador que a Seção VI retomará. Cf. Ogden, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY*, ed. cit., cap. 14, sobre o crânio como sede do morto operativo.

¹³ Korshi Dosoo, *A History of the Theban Magical Library*, *BULLETIN OF THE AMERICAN SOCIETY OF PAPYROLOGISTS* 53 (2016): pp. 251-274; e Jacco Dieleman, *PRIESTS, TONGUES, AND RITES: THE LONDON-LEIDEN MAGICAL MANUSCRIPTS AND TRANSLATION IN EGYPTIAN RITUAL* (100–300 CE) (Leiden: Brill, 2005). Os dois manuscritos nucleares da coleção, o *Papyrus Leiden* I 384 verso (PGM XII / PDM xii) e o *Papyrus London-Leiden* (P. BM 10070 + P. Leiden I 383; PGM XIV / PDM xiv), bilingues demótico-gregos, datáveis por paleografia dos Sécs. II-III d.E.C., pertenciam, nas palavras de Dieleman, «uma coleção maior de textos ocultos, hoje geralmente conhecida como a *Biblioteca Mágica Tebana*». O acervo foi achado como um «um tesouro de rolos e códices de papíro», nas colinas de Luxor antes de 1828, em contexto arqueológico irremediavelmente perdido; Dieleman deixa em aberto, de modo significativo, se os manuscritos teriam sido «enterrados com um cadáver como oferendas fúnebres». É essa imagem, o grimório como tesouro exumado de um túmulo, que Betz evoca ao apresentar os PGM (Betz, *GREEK MAGICAL PAPYRI*, ed. cit., Introdução), e que sustenta a comparação, proposta por Humberto Maggi, entre a biblioteca antiga e a compilação cipriânica oitocentista (Maggi, *Segredos necromânticos*), ed. cit.).

¹⁴ Agostinho, *De ciuitate Dei* VII.35, ed. cit. Dando seguimento à frase posta em epígrafe, o bispo iguala as duas mânticas do sangue: *quae siue hydromantia siue necromantia dicatur, id ipsum est, ubi uidentur mortui diuinare*, «quer se diga hidromancia, quer necromancia, é o mesmo: aquilo em que os mortos parecem divinar». A operação teológica é dupla: um argumento evemerista (os deuses do paganismo não passam de homens mortos divinizados) reforça o demonológico, pois por trás desses mortos estão os demônios *qui se colendo pro ipsis mortuis, quos deos putari fecerant, quibusdam fallacium miraculorum adtestationibus supponebant*, «que se faziam adorar em lugar daqueles mesmos mortos, os quais tinham feito passar por deuses mediante certos testemunhos de milagres falazes». Assim, o que o pagão toma por divinação dos mortos é, para Agostinho, ilusão demoníaca: a necromancia é reconhecida como real na *prática* e reclassificada como diabólica na *causa*, o núcleo da dobra que a lenda cipriânica levará ao extremo. O passo integra a crítica agostiniana à *theologia ciuilis* de Varrão (cf. *supra*, a propósito da origem persa da prática).

É nesse quadro que nasce a lenda de Cipriano de Antioquia, o mago pagão convertido, e a sua *Confissão* é o documento maior dessa demonização. O Cipriano lendário é apresentado como necromante de fato: a *Confessio* atribui-lhe o domínio dos «sons dos mortos nos seus túmulos» e sacrifícios de crianças de peito em «fossos necromânticos», o *bóthros* homérico convertido em prova de horror. Ryan Bailey, na sua edição crítica, mostra como essas cenas servem à retórica da conversão: quanto maior o necromante, maior o milagre de o arrancar do Diabo.¹⁵

A *Confissão* enumera, na primeira pessoa, o repertório do morto operativo pagão e, ao enumerá-lo, condena-o: «enterrei jovens em homenagem a Hades e, para agradar Hécate, decapitei muitos estrangeiros»; «o sangue das virgens ofereci a Palas». O texto é, a um tempo, catálogo necromântico e sua abjuração. Aqui se cumpre a dobra: as mesmas divindades ctônicas e os mesmos mortos dos papiros aparecem, mas rebaixados a «intermediários na verdadeira hierarquia dos demônios». A necromancia é reconhecida como real e reclassificada como diabólica.¹⁶

O ponto teológico que a lenda quer fixar, e que a Quimbanda mais tarde recusará, é a *impotência* dos mortos. O objetivo dos primeiros textos cipriânicos, observa Maggi, era «convencer o povo de que os mortos são impotentes e estão inteiramente à mercê do Julgamento de Deus»; salvo os santos, «as almas mortas não poderiam manifestar-se aos vivos». Nega-se, de um golpe, tanto a necromancia pagã quanto a promessa dos cultos de mistério: o morto não trabalha, não retorna, não socorre. A escatologia cristã fecha o comércio antigo entre vivos e mortos.¹⁷

Mas a mesma lenda que nega os mortos guarda, contraditoriamente, a semente do seu retorno, e é a promessa do Diabo que a contém. Ao ser invocado, o Diabo promete a Cipriano fazê-lo «príncipe após a morte» e dá-lhe «o comando de uma falange infernal». A promessa é declarada meio-verdadeira e meio-falsa; mas, enquanto fórmula, ela conserva intacta a estrutura pagã do morto elevado e posto a comandar outros mortos. Bastará, nos livros ibéricos, tomar essa promessa ao pé da letra, sem a ironia teológica, para que o morto operativo ressuscite: Maria Padilha e o Marquês de Vilhena serão precisamente os «elevados após a morte» a posições de comando.¹⁸

¹⁵ *Confissão de São Cipriano (Confessio Cypriani)* 2.2 e 14.2; ed. crítica e trad. Ryan Bailey, *THE CONFESSION OF CYPRIAN OF ANTIOCH*, ed. cit. No texto, a necromancia é competência autônoma, e não mero instrumento: Bailey observa que a proficiência de Cipriano com os mortos «nunca é ligada à magia erótica» contra a virgem Justina, de sorte que a arte de tratar com os defuntos vale por si. O corpus cipriânico é tríplice (a *Conversão*, a *Confissão* e o *Martírio*, todos do séc. IV d.E.C., em narrativa de primeira e de terceira pessoa), e nele o Cipriano lendário de Antioquia funde-se ao histórico bispo mártir Cipriano de Cartago (†258); mas, adverte Bailey com ironia, «Cipriano de Cartago era tão *magos* quanto Jorge da Capadócia era *soldado*», ou seja, a fama necromântica é acreção puramente lendária, enxertada sobre um bispo que nada teve de feiticeiro. Essa fama difundiu-se cedo e por canais independentes: Gregório de Nazianzo (c. 329-390) dedicou-lhe um panegírico (*Oratio* 24, pronunciado a 3 de outubro de 379, um dia após a festa oriental do santo), que Rufino não chegou a verter ao latim; e Prudêncio (348-413) evoca a mocidade mágica do feiticeiro no *Peristephanon* (13.21-24) por via distinta, sinal de quão depressa a lenda do mago-necromante se espalhou pela cristandade de língua grega e latina.

¹⁶ *Confissão de São Cipriano*, em *THESAURUS MAGICUS* Vol. 2, ed. Humberto Maggi (São Paulo: Clube de Autores, 2016): o mago resume a lógica dos seus sacrifícios sanguíneos: «todas essas coisas fiz para apaziguar os demônios e me aproximar do próprio Diabo», de sorte que o próprio texto já reescreve o culto pagão como comércio demoníaco. É a dobra em ato: a estratégia cristã de reclassificar as divindades e os mortos pagãos como demônios (cf. Agostinho, *De ciuitate Dei* VII.35, ed. cit.; e a leitura de Maggi, *Segredos necromânticos*, ed. cit.). Sobre o esquema da conversão, de que a *Confissão* é peça exemplar, cf. Arthur Darby Nock, *CONVERSION: THE OLD AND THE NEW IN RELIGION FROM ALEXANDER THE GREAT TO AUGUSTINE OF HIPPO* (Oxford: Clarendon Press, 1933), que a define como «a reorientação da alma de um indivíduo, o seu deliberado voltar-se [...], que implica a consciência de que uma grande mudança está em jogo, de que o antigo era errado e o novo é certo».

¹⁷ Humberto Maggi, *Segredos necromânticos dos livros ibéricos de São Cipriano*, ed. cit.: o escritor da *Confissão* «reinterpreto a prática do sacrifício e negou as promessas escatológicas dos cultos de mistério e da magia sagrada dos papiros. Os mortos não estão mais sem descanso e não podem afetar os vivos». A negação, porém, abre uma vaga institucional: desativados os mortos comuns, uma classe de mortos privilegiados, os santos e os mártires, herda a função de intermediário. É a tese de Peter R. L. Brown, *THE CULT OF THE SAINTS: ITS RISE AND FUNCTION IN LATIN CHRISTIANITY* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), cuja matéria é «a junção do Céu e da Terra, e o papel, nessa junção, dos seres humanos mortos». O mártir, «precisamente por ter morrido como ser humano, gozava de íntima proximidade com Deus», e por isso era «um intercessor de um modo que o herói jamais poderia ser». A necromancia não é, pois, abolida, mas monopolizada: os túmulos dos santos tornam-se os únicos loci de *praesentia* onde Céu e Terra se tocam, e só a intercessão do santo substitui, na economia cristã, o antigo comércio com os mortos operativos.

¹⁸ *Confissão de São Cipriano*, em *THESAURUS MAGICUS* Vol. 2, ed. cit. A promessa diabólica é dupla (elevação após a morte e comando sobre os demônios), mas, como analisa Maggi, «A dupla promessa do Diabo é revelada na história como sendo metade verdade, metade mentira»: verdadeira quanto à autoridade sobre «os demônios menores» em vida, falsa quanto à sorte da alma depois da morte. O próprio texto encena a descoberta do embuste no diálogo em que Cipriano pergunta ao demônio se «o crucificado» é maior do que ele e ouve que Cristo «é maior que todos»: longe de fazer de Cipriano um príncipe, o Diabo «era impotente para ajudar após sua morte», nada lhe reservando «senão a tortura eterna» (Maggi, *Segredos necromânticos*, ed. cit.). A ironia é estrutural e prenhe de futuro: o esquema da promessa (favor em vida, elevação a posto

A herança da dobra cristã para a Quimbanda é, portanto, dupla e paradoxal. De um lado, a linguagem demonológica (Diabo, falange, condenados) que proverá o vocabulário diabólico-ctônico-goético da Quimbanda; de outro, a estrutura necromântica que a demonologia não conseguiu apagar. O cipriânico é o comutador histórico por onde a necromancia antiga, formalmente negada, atravessa a cristandade e chega ao impresso ibérico. É o que a próxima seção documenta: no fim do Séc. XIX, tudo o que Agostinho declarara como demoníaco regressa como receita.¹⁹

IV. O RETORNO IBÉRICO: OS LIVROS DE SÃO CIPRIANO E O MORTO QUE REGRESSA

Para que tu não tenhas sossego nem descanso senão quando estiveres na minha companhia, isto pelo poder de Satanás e de Maria Padilha e de toda a sua família.

— *O Grande Livro de São Cipriano*

10

Quinze séculos depois de Agostinho, o morto operativo regressa impresso. Os *Livros de São Cipriano* publicados em Portugal e Espanha no final do Séc. XIX, coleções de exorcismos, trechos de grimórios franceses e «segredos», trazem, ao tratar da necromancia, «uma teoria e uma práxis muito próximas do que encontramos nos papiros mágicos». O que a lenda cristã declarara impossível, o morto que afeta os vivos, reaparece como receita corriqueira. É a prova documental de que a escatologia oficial nunca extinguiu, no folclore, a crença no morto operativo.²⁰

A figura central desse retorno é Maria de Padilla (1334-1361), amante de Pedro I de Castela, tornada feiticeira na memória popular e, após a morte, espírito invocável «com a sua quadrilha» ou «a sua família», i.e. com uma hoste de mortos sob comando. A par dela, o Marquês de Vilhena, feito na lenda pupilo do Diabo na *Cova de Salamanca*.²¹ Ambos cumprem, ao pé da letra, a promessa diabólica feita a Cipriano: favorecidos em vida, «elevados pelo Diabo, após as suas mortes, a posições de

de comando após a morte) é a matriz que, tomada ao pé da letra e despida da sua ironia teológica, ressuscitará o morto operativo nos livros ibéricos, onde Maria Padilla e o Marquês de Vilhena serão precisamente os «elevados após a morte» (cf. *infra*, Seção IV). A promessa que a lenda cristã forjou para *negá-la* é a mesma que a feitiçaria posterior irá *cumprir*.

¹⁹ Sobre o cipriânico como canal de transmissão do material necromântico antigo à modernidade ibérica e depois brasileira, cf. José Leitão, SAINT CYPRIAN: SAINT OF NECROMANCERS, ed. cit., e THE BOOK OF ST. CYPRIAN: THE SORCERER'S TREASURE (Hadean Press, 2014), cujo próprio subtítulo, *The Sorcerer's Treasure*, verte o *Tesouro do Feiticeiro* dos impressos ibéricos, retomando a metáfora antiga do grimório-tesouro (cf. *supra*, sobre a Biblioteca Mágica Tebana). Leitão define Cipriano como «um ponto de síntese entre a religião da igreja e as artes proibidas», e documenta a sua migração para a América: no Brasil, associa-o às tradições do Candomblé e da Umbanda e, sobretudo, aponta-lhe «um vínculo singular com o misterioso culto da Quimbanda». A cadeia é, pois, de descendência genealógica documentável, do impresso cipriânico ibérico, difundido em folhetos de cordel, ao terreiro, e não de mera homologia. Sobre a linguagem demonológica cristã como matriz do vocabulário goético da Quimbanda, cf. Fernando Liguori, QUIMBANDA-GOÉCIA (São Paulo: Clube de Autores, 2025).

²⁰ Corpus de referência: *O Grande Livro de São Cypriano ou o Tesouro do Feiticeiro* (Lisboa: J. Andrade & Lino de Sousa, 1895). O caso é exemplar de pseudo-epigrafia: como observa Maggi, o livro de magia atribuído ao santo «tornou-se uma lenda e inspirou muitas pseudoepígrafas», e os volumes ibéricos «foram publicados sob o seu nome no final do século XIX» (Maggi, *Segredos necromânticos*, ed. cit.). Não existe, a rigor, um «Livro de São Cipriano», mas uma família de impressos concorrentes, difundidos em folhetos de cordel sob títulos variantes: *Capa de Aço*, *Capa Preta*, *O Legítimo*, *O Grande Livro* etc., agregados heterogêneos de exorcismos, de magia erudita de proveniência francesa e de receita popular. A sua formação editorial é reconstituída por José Leitão, SAINT CYPRIAN: SAINT OF NECROMANCERS, ed. cit. É nessa camada necromântica dos impressos, e não numa filiação direta com os papiros, que reside o paralelo assinalado no corpo: homologia de estrutura assente sobre um canal de transmissão ibérico documentado.

²¹ A *Cueva de Salamanca* era, no imaginário ibérico, a mais afamada escola de artes proibidas da Península: um antro subterrâneo onde o próprio Diabo lecionava a nigromancia a sete discípulos, por sete anos, exigindo como paga que um deles ali ficasse para sempre, e a lenda fez de Villena aquele que logrou escapar, deixando para trás apenas a sua sombra, razão porque, dizia-se, o Marquês não projetava sombra ao sol. Mandada tapar pela rainha Isabel, a Católica, a caverna sobreviveu na memória como matriz de toda feitiçaria; o seu próprio nome, «salamanca», veio a designar, na América hispânica, a gruta genérica dos bruxos. Ora, o detalhe decisivo, e quase sempre esquecido, é a um tempo topográfico e onomástico: a *Cova* abria-se sob a igreja de *San Cebrián*, isto é, de São Cipriano. O mestre invisível daquela escola de necromantes tinha, por padroeiro do próprio solo que se pisava, o santo dos feiticeiros; a nigromancia ibérica aprendia-se, ao pé da letra, *debaixo de Cipriano*. É essa herança, a caverna-escola sob o signo de Cipriano, em que o Diabo e o morto se ensinam, que a *Cova de Cipriano Feiticeiro* reivindica no seu próprio nome: não uma metáfora erudita, mas a confissão de uma filiação, pois a sua «Cova» tem por espírito tutelar Exu Cipriano, o mesmo Cipriano que, de mago pagão a santo dos feiticeiros, e deste a Exu, preside na Quimbanda à arte de fazer do morto um operário.

Sobre a *Cueva de Salamanca*: escola lendária de nigromancia situada, na tradição, numa gruta sob a igreja e sacristia de *San Cebrián* (forma hispânica de «Cipriano») em Salamanca, onde o Diabo instruía sete discípulos por sete anos mediante

comando entre os condenados». O morto-príncipe da *Confissão* torna-se, no impresso ibérico, entidade de trabalho.²²

A técnica ibérica repõe, ponto por ponto, a *ousía* antiga. Um feitiço manda «entrar em um cemitério e trazer de lá cinco pregos do caixão de um defunto», cravados sobre um «signo-samão» na figura da vítima, o mesmo procedimento da estatueta transpassada do PGM IV.296-466. Outro manda calcinar um sapo e misturá-lo a «terra de cemitério» do jazigo de um familiar do alvo, «para que o espírito do defunto vele pela sua pessoa»: é a fabricação de um *páredros* doméstico, o morto-assistente da Antiguidade reconstituído com barro e terra de sepultura.²³

Ao lado do morto coagido, o corpus ibérico conserva o morto *penado*, as almas do purgatório, coagidas por um requerimento à porta da igreja, à meia-noite de terça-feira, com a proibição estrita de «olhar para trás». O eco é homérico: os mortos como multidão que deve ser enfrentada «com coragem». Mas a alma libertada torna-se, em troca, aliada permanente, «será convosco sempre que a chamardes», «quase um *páredros* agradecido», nas palavras de Maggi. A necromancia por coação e a por reciprocidade coexistem no mesmo livro, como coexistirão, na Quimbanda, o *égún* subjugado e o *égún* cultuado.²⁴

Importa não procurar coerência sistemática onde há compilação. Maggi adverte, com razão, que o *Livro de São Cipriano* deve ser lido como «uma versão moderna» da Biblioteca Mágica Tebana:

o preço de reter um deles; nesse motivo, Enrique de Villena, o Marquês de Vilhena, figura como o aluno que logrou escapar, deixando para trás a própria sombra. A lenda foi racionalizada, no espírito ilustrado, por Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) no *TEATRO CRÍTICO UNIVERSAL* (Madrid, 1726-1740), e imortalizada por Miguel de Cervantes (1547-1616) no entremés *LA CUEVA DE SALAMANCA* (in *Ocho comedias y ocho entremeses nunca representados*, Madrid, 1615). A tradição atribui o encerramento da gruta à rainha Isabel I de Castela, a Católica, preservando-se apenas a torre dita «do Marquês». Na América hispânica, com particular vigor no folclore do noroeste argentino e da área andina, «salamanca» passou a substantivo comum, designando a caverna subterrânea de iniciação bruxesca e de pacto. Para os livros de Villena queimados após a sua morte por Frei Lope de Barrientos, por ordem de João II de Castela, cf. *supra*, a nota sobre Maria de Padilla e o Marquês de Vilhena. A associação da caverna, de Cipriano e da nigromancia ibérica é reconstituída por José Leitão, *THE BOOK OF ST. CYPRIAN: THE SORCERER'S TREASURE*, ed. cit. É a identificação onomástica *San Cebrián* = *São Cipriano* que liga a escola-caverna ao padroeiro dos feiticeiros e, por essa via, à *Cova de Cipriano Feiticeiro*, cujo espírito tutelar é Exu Cipriano.

²² Maria de Padilla foi amante e, segundo a alegação do próprio rei, esposa secreta de Pedro I de Castela, dito «o Cruel» (1334-1369); a memória popular fez dela feiticeira e, morta, «passou a ser invocada em feitiços» à frente de uma hoste de espíritos (Maggi, *Segredos necrománticos*, ed. cit.). Enrique de Villena, o Marquês de Vilhena (1384-1434), foi nobre e homem de letras castelhano de fama necromântica: a lenda, nota Maggi, fez dele «um pupilo do Diabo na Caverna de Salamanca, sob a Igreja de São Cipriano» (*ibid.*). O paralelo com Cipriano é exato até no epílogo: também os livros de Villena foram queimados após a sua morte, por Frei Lope de Barrientos, por ordem de João II de Castela, repetindo o gesto que a lenda atribui à conversão do próprio Cipriano. Ambos cumprem, à letra, a dupla promessa diabólica: favorecidos em vida, elevados após a morte a chefes de hostes de condenados. Essa herança ibérica desemboca na Quimbanda, onde Maria Padilha se torna uma das mais cultuadas Pombagiras; cf. Humberto Maggi & Verónica Rivas, *RAINHAS DA QUIMBANDA* (Editora Via Sestra, 2020). A invocação da rainha à frente da sua hoste consta de cinco fórmulas da versão portuguesa de *O Grande Livro de São Cipriano*, ed. cit.

²³ As duas fórmulas, a dos cinco pregos de caixão, cravados sobre um Signo de Salomão na figura do alvo, e a do sapo calcinado misturado à terra do jazigo de um parente da vítima realizam, com *materia magica* tumular, aquilo que Maggi descreve como «produzir o equivalente de um *páredros*» (Maggi, *Segredos necrománticos*, ed. cit.). O *comparandum* antigo, o PGM IV.296-466, é o mais célebre feitiço de imagem transpassada dos papiros, e não é mera literatura: esse tipo de *agôgê* tem realização arqueológica na estatueta de argila de uma mulher ajoelhada e atada, cravejada de treze agulhas de bronze, achada em Antinoópolis (Médio Egito) junto de uma lâmina de chumbo inscrita (*Suppl. Mag.* I 47) e hoje no Museu do Louvre (inv. E 27145 b), datável dos séculos III-IV d.E.C.; sobre a categoria, cf. Daniel Ogden, *MAGIC, WITCHCRAFT, AND GHOSTS IN THE GREEK AND ROMAN WORLDS*, ed. cit. Do mesmo modo, no PGM XII a terra e a matéria animal servem para fabricar um assistente-*páredros*, homologia estrutural com a receita ibérica do sapo, assente, neste caso, sobre o canal cipriânico documentado.

²⁴ «Modo de requerer às almas do purgatório para as obrigar a fazer aquilo que se deseja» e o capítulo sobre distinguir a alma penada do demônio, em *O Grande Livro de São Cipriano*, ed. cit. O critério de discernimento é dado pela forma da aparição: «quando virdes um fantasma em figura de animal, então é certo ser Demônio [...]; mas, se o fantasma for figura humana [...], é uma alma que busca alívio às suas penas», de sorte que o morto penado, uma vez socorrido pela oração, se converte em aliado permanente do operador. Teologicamente, a operação só é possível porque o dogma do Purgatório, formalizado no II Concílio de Lião (1274) e no de Florença (1439), criou uma classe de mortos dependentes dos vivos. Cf. Jacques Le Goff, *LA NAISSANCE DU PURGATOIRE* (Paris: Gallimard, 1981). Como observa Nancy Caciola, a Idade Média tardia viu «a multiplicação das técnicas de assistência aos próprios ancestrais – a *Igreja Padecente*» (*AFTERLIVES: THE RETURN OF THE DEAD IN THE MIDDLE AGES*. Ithaca: Cornell University Press, 2016). Precisamente por carecer dos sufrágios dos vivos, a alma do Purgatório é coercível: eis o morto operativo em versão cristã. Quanto ao eco antigo, a cena noturna à porta da igreja retoma menos a coragem homérica diante da turba dos mortos – que Ulisses contém com a espada (*Od.* XI.48-50) – do que o antiquíssimo interdito de *não olhar para trás* ao tratar com o além (o tabu órfico de Orfeu; e o de Lot, *Gn* 19:26). A aproximação entre a alma libertada e o *páredros* antigo é de Maggi, *Segredos necrománticos*, ed. cit.

um agregado de materiais heterogêneos, ora os mortos são demônios a esconjurar, ora almas a socorrer, ora servos a coagir. A incoerência não é defeito a corrigir, mas a natureza do gênero: o *Thesouro do Feiticeiro* é um tesouro no sentido literal: acúmulo, não sistema. Será a Quimbanda, e não o impresso, a dar a esse material disperso uma teologia coerente do morto operativo.²⁵

Fica, assim, estabelecida a descendência genealógica que sustenta este estudo: da necromancia greco-romana, por via do cipriânico ibérico impresso, ao Brasil. Não uma semelhança vaga, mas uma cadeia documentável: a *ousía* do túmulo, o morto elevado a chefe, o *páredros* de cemitério, a alma coagida que atravessa a Antiguidade tardia, sobrevive sob disfarce cristão e desembarca, em português, nas mãos do feiticeiro luso-brasileiro. A próxima seção acompanha esse desembarque e o encontro decisivo: o do morto ibérico com o morto africano.²⁶

V. O APORTE NO BRASIL: CEMITÉRIO, ENCRUZILHADA E A MORTE COMO FESTA

A morte não é um fim, mas passagem - e o morto, um interlocutor que se pode convocar.

12

— Síntese da etnografia afro-brasileira da morte

O morto operativo cipriânico não chegou a um Brasil vazio: encontrou uma cultura da morte já densa e negociável. João José Reis, em *A MORTE É UMA FESTA*, mostra que, no Brasil oitocentista, morrer era ato público e coletivo, e a fronteira entre vivos e mortos, permeável: o «bem morrer» supunha um comércio contínuo com as almas, cultuadas, alimentadas, temidas e requeridas. Nesse solo, os feitiços ibéricos de cemitério não soaram exóticos, pois encontraram uma sociedade que já tratava o morto como parte ativa do mundo dos vivos.²⁷

A feitiçaria luso-brasileira herdou do impresso cipriânico os seus dois lugares por excelência do morto operativo: o *cemitério* e a *encruzilhada*. O primeiro fornece a *ousía*, terra de sepultura, ossos, pregos de caixão; o segundo, o ponto de contato com os mortos errantes e as potências ctônicas, como as encruzilhadas gregas eram domínio de Hécate. Esses dois topoi, antigos e ibéricos, tornar-

²⁵ Maggi, *Segredos necromânticos*, ed. cit., adverte que a heterogeneidade dos livros ibéricos é constitutiva, e não defeito a corrigir: «Não é a forma adequada de se abordar o conteúdo dos livros ibéricos de São Cipriano procurar coerência ou conceitos abrangentes entre tudo o que neles encontramos». O que os torna possíveis é a técnica: «As facilidades tecnológicas do século XIX permitiram reunir uma vasta gama de textos mágicos e encaderná-los em um único volume sob o nome de São Cipriano», a imprensa barata do folheto de cordel fazendo, num só tomo, o que a Antiguidade guardava em rolos dispersos. É o que Owen Davies documenta na história do gênero: o material cipriânico é, de origem, transnacional e plurilíngue, «com manuscritos gregos, latinos, sírios, coptas e árabes circulando pela Europa e pelo Próximo Oriente», e o grimório impresso é, por natureza, um agregado de camadas acrescidas (Owen Davies, *GRIMOIRES: A HISTORY OF MAGIC BOOKS*. Innere Traditions, 2009, pp. 122). A incoerência do *Thesouro* não é falha editorial: é a assinatura do gênero.

²⁶ A tese da transmissão histórica (descendência genealógica) do material cipriânico ao Brasil é desenvolvida em Fernando Liguori, *MÁGOS e MAGEÍÁ*, ed. cit., e nos dois primeiros artigos desta série. A circulação do *Livro de São Cipriano* no país foi massiva: reeditado em versões baratas (as «capas» de aço, preta, o «legítimo»), tornou-se um dos impressos rituais mais difundidos entre as classes populares dos Sécs. XIX-XX, e a sua posse figurava entre os «objetos apreendidos pela polícia» nos processos por feitiçaria. É essa criminalização da magia, sob o Código Penal republicano de 1890 (arts. 156-158, contra o exercício ilegal da medicina, «o espiritismo, a magia e seus sortilégios» e o curandeirismo), que Yvonne Maggie reconstitui em *MEDO DO FEITIÇO: RELAÇÕES ENTRE MAGIA E PODER NO BRASIL* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992), mostrando como o «feitiço» operou, no Brasil, simultaneamente como prática popular e como categoria de acusação e poder. Sobre a difusão do corpus cipriânico no país, cf. também José Leitão, *SAINT CYPRIAN: SAINT OF NECROMANCERS*, ed. cit.

²⁷ João José Reis, *A MORTE É UMA FESTA: RITOS FÚNEBRES E REVOLTA POPULAR NO BRASIL DO SÉCULO XIX* (São Paulo: Companhia das Letras, 1991). No Brasil oitocentista, o ideal de «boa morte» era o da «morte barroca», expressão de Michel Vovelle (1933-2018) que Reis retoma ao lado da «morte domesticada» de Philippe Ariès (1914-1984), i.e. «uma morte marcada por uma extraordinária mobilização ritual», pública, coletiva e confrarial. Nessa cultura, a fronteira entre vivos e mortos era porosa e obrigacional: circulavam «histórias sobre o retorno de mortos para perturbar os vivos, caso estes falhassem em garantir-lhes um enterro digno, versão luso-brasileira exata da lógica antiga do *átaphos*, o morto sem sepultura que não descansa (cf. *supra*, Seção II). O episódio central do livro, a *Cemiterada* de 1836, o motim popular de Salvador contra a lei que transferia os sepultamentos das igrejas para um cemitério secular e privado, mostra a que ponto o povo defendia a intimidade ritual com os seus mortos contra a higienização liberal do além. Cf. também Reis, *O cotidiano da morte no Brasil oitocentista*, em Fernando A. Novais & Luiz Felipe de Alencastro (orgs.), *HISTÓRIA DA VIDA PRIVADA NO BRASIL*, vol. 2 (São Paulo: Companhia das Letras, 1997). É nesse solo, que já tratava o morto como agente e credor, que os feitiços cipriânicos de cemitério não soaram exóticos.

se-ão centrais na Quimbanda, onde o Exu do cemitério e o Exu da encruzilhada organizam a geografia sagrada do morto, homologia estrutural com a Antiguidade, mediada por descendência ibérica.²⁸

Foi Renato Ortiz quem nomeou o processo dessa síntese: a «morte branca do feitiçeiro negro», i.e. o embranquecimento, a codificação universalizante da magia negra afro-brasileira, em que tradições congo-angolanas e *yorùbá*, o kardecismo e a cultura cipriânica ibérico se recompõem numa Umbanda e numa Quimbanda modernas. O morto operativo é um dos eixos dessa recomposição: o Exu e o *égún* afro-brasileiros absorvem a linguagem cristã do «penado» e do «condenado», e o morto ibérico absorve a positividade africana do ancestral: nem só demônio a esconjurar, nem só alma a salvar, mas força a trabalhar.²⁹

O encontro não foi de iguais em toda parte, e aqui o marco MÁGOS-MAGEÍÁ impõe uma correção: o núcleo da Quimbanda é *banto*, com influência *yorùbá* de profundidade variável, e não uma matriz simétrica. É da cosmologia congo-angolana que provém a concepção estruturante do morto na Quimbanda: o ancestral (*mukùlù/bakùlù*) e a linha da *kalunga* que separa e comunica os dois mundos. O cipriânico ibérico forneceu o vocabulário e muitas receitas; a matriz africana forneceu a teologia do morto como agente positivo e cultuável, e é essa teologia, não a demonologia cristã, que faz do morto um trabalhador do terreiro.

Um traço prova a descendência cipriânica no Brasil melhor que qualquer teoria: Maria Padilha. A rainha castelhana feitiçeira, invocada «com toda a sua família» nos livros ibéricos, é hoje uma das mais cultuadas Pombagiras da Quimbanda: a mesma estrutura (morto feminino elevado, chefe de uma hoste) transposta do impresso ao terreiro. Aqui não há homologia distante, mas continuidade nominal e funcional documentada: o nome, a família de espíritos e a competência erótico-necromântica passam, sem solução de continuidade, da *Cova de Salamanca* à gira brasileira.³⁰

O aporte brasileiro completa, pois, o arco: o morto operativo, nascido do fosso homérico e tecnicizado nos papiros, negado pela dobra cristã e ressuscitado no impresso ibérico, encontra no Brasil uma cultura africana da morte que lhe devolve a positividade perdida. Não é mais apenas o *biaiothá-*

²⁸ Sobre cemitério e encruzilhada como topoi do morto na feitiçaria luso-brasileira e sua herança cipriânica, cf. Laura de Mello e Souza, *O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ: FEITIÇARIA E RELIGIOSIDADE POPULAR NO BRASIL COLONIAL* (São Paulo: Companhia das Letras, 1986), que lê a feitiçaria colonial como amálgama sincrético de demonologia europeia, heranças africanas e substrato indígena, no qual a terra de cemitério e a encruzilhada operam como *loci* privilegiados de contato com o além. Os dois lugares têm pedigree necromântico antigo: na Grécia, eram precisamente os pontos onde se depositava a *materia magica* da maldição. Como observa Johnston, Platão registra o incômodo de quem via figuras de cera e tábuas de maldição «jazendo nos umbrais, nas encruzilhadas ou sobre os túmulos dos seus pais», e o PGM IV.296-466 manda depô-las «junto ao túmulo de quem morreu de morte prematura ou violenta» (Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit.). O cemitério, como fonte da *ousia* do morto, e a encruzilhada, como domínio ctônico de Hécate (*trihoditis*, τριῳδῖτις, «dos três caminhos»; cf. *supra*, Seção II), são, assim, os dois topoi que a Antiguidade, o cipriânico ibérico e a feitiçaria brasileira partilham, e que, na Quimbanda, se reorganizam sob o Exus de cemitério e Exus da encruzilhadas, herdeiros estruturais, e não genealógicos, da senhora grega dos três caminhos. Sobre essa geografia sagrada do Exu, cf. Fernando Liguori, *QUIMBANDA-GOÉCIA*, ed. cit. Cf. idem, *KALUNGA: TEURGIA & CAALÁ CRIOLA* (São Paulo: Clube de Autores, 2025); *GANGA: A QUIMBANDA NO RENASCER DA MAGIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2023).

²⁹ Renato Ortiz, *A MORTE BRANCA DO FEITICEIRO NEGRO: UMBANDA E SOCIEDADE BRASILEIRA*, 2ª ed. (São Paulo: Brasiliense, 1991). A tese de Ortiz é que a Umbanda constitui a domesticação «branca» da magia afro-brasileira: ao integrar-se à sociedade e a um moralismo de inflexão kardecista, ela sublima e expele o feitiçeiro negro perigoso; assim «morre», simbolicamente, o operador da magia agressiva, remetendo à Quimbanda, o «lado esquerdo», tudo o que não cabe na síntese respeitável: Exu, a magia de ataque e o morto operativo. É por esse mecanismo de expulsão que a Quimbanda se torna, paradoxalmente, a guardiã da tradição necromântica que a Umbanda recalca, dado decisivo para este estudo. A recomposição desse morto entre as matrizes africanas, o kardecismo e a cultura cipriânica é analisada, no plano das religiões afro-brasileiras, por Roger Bastide (1898-1974), *AS RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL*, 2 vols. (São Paulo: Pioneira, 1971), que cunhou o conceito de «princípio de corte» (*principe de coupure*) para descrever a coexistência compartimentada de universos religiosos distintos num mesmo sujeito e, no plano da sociologia urbana dos terreiros, por Reginaldo Prandi (n. 1946), *OS CANDOMBLÉS DE SÃO PAULO* (São Paulo: Hucitec, 1991).

³⁰ O trânsito de Maria de Padilla (Seção IV) à Maria Padilha da Quimbanda é o exemplo-padrão de descendência genealógica (transmissão histórica documentada, e não mera homologia) no marco MÁGOS-MAGEÍÁ; cf. Humberto Maggi & Verônica Rivas, *RAINHAS DA QUIMBANDA*, ed. cit. No quadro etnográfico das Pombagiras, Reginaldo Prandi define-a de saída: «antes de mais nada, Pombagira é um Exu, ou melhor, um Exu-mulher, como ela mesma gosta de ser chamada» (*HERDEIRAS DO AXÉ: SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS*. São Paulo: Hucitec, 1996, pp. 146). Significativamente, Prandi a situa «no universo dos Exus e dos eguns» (título da seção, *ibid.*): a rainha ibérica reaparece à frente da hoste de mortos, senhora da noite e «Rainha das Encruzilhadas», atributo que N.A. Molina lhe confere em *SARAVÁ MARIA PADILHA* (Rio de Janeiro: Espiritualista, 1982, pp. 25, *apud* Prandi). A Pombagira ibérico-cipriânica se enraíza, na Quimbanda, exatamente no *universo dos mortos operativos*.

natos coagido nem a alma penada a socorrer: é o ancestral e o Exu, morto que se cultua e que, cultuado, trabalha. A seção seguinte examina a teologia africana que torna isso possível, a única que concebe o morto, de saída, como agente e não como resíduo.³¹

VI. O MORTO OPERATIVO AFRICANO: BAKÙLÙ, NKÚYÙ, A KALUNGA E O CULTO A ÉGÚN³²

Para um Muntu africano, os mortos não estão mortos.

— Fu-Kiau, AFRICAN COSMOLOGY OF THE BÂNTU-KÔNGO

Se o morto esquecido era criatura malfazeja, o honrado era um deus tutelar.

— Fustel de Coulanges, A CIDADE ANTIGA

14

A diferença africana é ontológica, e Fu-Kiau (1934-2013) enunciou-a numa frase: «para um Muntu africano, os mortos não estão mortos». Onde a escatologia cristã fez do morto um impotente à espera do Julgamento, a cosmologia banto-kongo faz dele um vivo transformado — um ancestral (*mukùlù*; pl. *bakùlù*) que continua a agir sobre a comunidade. O morto não é ausência, mas presença deslocada para o outro lado da *Kalunga*, a linha-limiar entre os dois mundos. É essa premissa — o morto como agente, não como resíduo — que a Quimbanda herda da sua matriz banto.³³

A cosmologia congo distingue, porém, categorias de morto, e a distinção importa à Quimbanda. Fu-Kiau registra que «quem vive bem entra na fileira dos ancestrais» (*bakùlù*), ao passo que o que vive mal entra na fileira dos *nkúyù*, «os maus ancestrais». O ancestral benfazejo e o morto errante ou malévolos (*nkúyù*) são os dois destinos do defunto, homólogos, não por acaso, aos *bakùlù/nkúyù* que a Quimbanda reconhecerá no Exu ancestral e no *kiumba* desassistido. A necromancia africana é, no fundo, a arte de tratar com ambos: cultuar o ancestral, dominar o errante.³⁴

³¹ A síntese afro-ibérica do morto operativo (do *biaiothánatos* coagido ao ancestral cultuado) é o ponto de convergência da homologia (Antiguidade) e da descendência (cipriânico) no terreiro brasileiro. O seu princípio explicativo é o *regime de eficácia* em MAGEÍ: REGIMES DE EFICÁCIA, ed. cit.: a eficácia não é propriedade de um elemento isolado (a terra do túmulo, o prego, o sangue), mas emerge da articulação de quatro dimensões irreduzíveis: o operador, os meios materiais, a sequência fásica regulada e a finalidade pragmática. Nisso o conceito converge com a antropologia do ritual, que desloca a eficácia da *substância* para o *ato*: já Marcel Mauss (1872-1950) situava a força da magia não no ingrediente, mas no sistema total do rito, e Catherine Bell (1953-2008) define a «ritualização» como «um modo de agir que diferencia certos atos de outros», propondo estudar «as estratégias pelas quais as atividades ritualizadas fazem o que fazem» (RITUAL THEORY, RITUAL PRACTICE. New York: Oxford University Press, 1992). É por isso que o mesmo morto, coagido em Atenas, cultuado no Ilé, comandado no terreiro, pode ser operativo em regimes tão diversos: o que o ativa não é a sua natureza, mas a articulação ritual que o convoca.

³² A polaridade entre o morto errante e o ancestral tutelar, que organiza toda esta seção (o *nkúyù* ante o *mukùlù*; o *kiumba* ante o Exu), tem a sua formulação fundadora em Fustel de Coulanges, para quem a mais antiga religião foi o culto dos mortos: «Se o morto esquecido era criatura malfazeja, o honrado era um deus tutelar, que amava aqueles que lhe ofereciam alimentos» (A CIDADE ANTIGA, ed. cit., pp. 92). A regra é reversível e obrigacional: o culto sustenta o ancestral benfazejo; a negligência produz o morto perigoso. Essa mesma dobra estrutura religiões que mal se conheceram. Em Roma, os honrados *di Manes* (ou *di parentes*), celebrados na *Parentalia*, opunham-se aos *lemures* ou *larvae*, os mortos malfazejos que o pai de família exorcizava na *Lemuria* lançando favas negras à meia-noite e proferindo *Manes exite paterni*, «saí, ó Manes paternos» (Ovídio, *Fasti* V.443). Na cosmologia congo-angolana, os *bakùlù* tutelares opõem-se aos *nkúyù* errantes, aquém e além da linha da *kalunga*. O paralelo é de homologia estrutural, e não de descendência: confirma quão arcaica e difundida é a lógica do morto operativo, sem que disso se infira filiação.

³³ Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, AFRICAN COSMOLOGY OF THE BÂNTU-KÔNGO: TYING THE SPIRITUAL KNOT, 2ª ed. (Brooklyn: Athelia Henrietta Press, 2001). A tese ontológica é radical: «Para um Muntu africano, os mortos não estão mortos: são seres que vivem logo do outro lado do muro, à espera do seu provável retorno à comunidade [*ku nseke*], ao mundo físico». O morto não é ausência, mas presença deslocada, comunicável e destinada a retornar. Essa arquitetura é dada pela *dikenga dia Kongo*, o cosmograma congo-angolano, a cruz inscrita num círculo: o percurso solar de quatro tempos, *musoni*, *kala*, *tukula* e *luvemba*, figura a existência que nasce, amadurece, morre e renasce, cruzando por duas vezes a linha da *Kalunga*, o limiar de água que separa e une *ku nseke*, o mundo dos vivos, e *ku mpémbe*, o mundo dos mortos. E a *Kalunga* não é mera fronteira: Fu-Kiau chama-a «o símbolo da força, da vitalidade e mais, um processo e princípio de mudança». Daí que, na diáspora, o cemitério e a água se tornem pontos de *kalunga*, lugares onde o vivo toca o morto operativo. Sobre a cosmologia dos dois mundos e a mediação dos mortos e gênios (*bisimbi*, *bakùlù*) entre eles, cf. Wyatt MacGaffey, RELIGION AND SOCIETY IN CENTRAL AFRICA: THE BAKONGO OF LOWER ZAIRE (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

³⁴ Fu-Kiau, AFRICAN COSMOLOGY OF THE BÂNTU-KÔNGO, ed. cit.: *Bakulu bateka kula [...] ukotanga mu n'longa wa bakuya, n'kuyu, i bakulu bambi*, «Quem vive [bem] entra na fileira dos ancestrais [de bem]; [...] quem [vive mal] entra na fileira dos [n'kuyu],

Na cultura *yorùbá*, o morto operativo tem nome e casa: o *égún* (ancestral) e o *Ilé*, «a casa onde são adorados os mortos». Juana Elbein dos Santos, no estudo maior sobre o tema, descreve o terreiro *nàgô* como organizado em torno da adoração dos *òrìsà* e «dos ancestrais ilustres, os *égún*», e situa o culto dos mortos num recinto separado, «guardado por sacerdotes preparados para estes mistérios». O morto, aqui, não é coagido como o *biaiothánatos* grego: é cultuado, assentado, e desse culto extrai-se a sua ação benfazeja, outra teologia do mesmo morto operativo.³⁵

O conceito que unifica a operatividade do morto africano é o *àṣẹ* (força vital dinâmica). Segundo a definição que Elbein recolhe de Bernard Maupoil, *àṣẹ* «designa, em *nàgô*, a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa».³⁶ O morto é operativo porque é portador e transmissor de *àṣẹ*, e o sacrifício, o assentamento, a oferenda são as técnicas de acumular e dirigir essa força. Reaparece, com outra metafísica, o princípio homérico do sangue: o que reativa o morto e o põe a trabalhar é uma força transmissível, veiculada por meios materiais precisos.³⁷

A convergência das duas matrizes africanas (banto e *yorùbá*) produz, na Quimbanda, uma teologia do morto que nenhuma das fontes antigas ou ibéricas possuía isolada: o morto como *ancestral operativo hierarquizado*. Da cultura congo-angolana vem a *kalunga* e a graduação *bakùlù/nkúyù*; da cultura *yorùbá*, o assentamento e o culto ao *égún* divinizado; do cipriânico, o vocabulário do comando

os maus ancestrais». O destino *post mortem* é, pois, moral e reversível: a conduta em vida decide se o defunto se torna *mukùlù* tutelar ou *nkúyù* errante, polaridade que a Quimbanda reencontra no par Exu (ancestral deificado) / *kiumba* (morto desassistido). Robert Farris Thompson, *FLASH OF THE SPIRIT: AFRICAN AND AFRO-AMERICAN ART AND PHILOSOPHY* (New York: Random House, 1983), documenta a sobrevivência dessa cosmologia na diáspora e, com ela, a lógica da matéria do morto: «Em território congo, a terra de uma sepultura é tida como uma com o espírito do sepultado». É essa doutrina, a terra de cemitério como a própria pessoa do morto que, nas Américas, reaparece no *goofer dust* do *conjure* afro-estadunidense (do *kikongo kufwa*, «morrer») e na terra de cemitério da feitiçaria luso-brasileira (cf. *supra*, Seções IV-V). Prova de que o cemitério opera, na Quimbanda, sob *dupla herança*: a *ousía* greco-ibérica e a matéria ancestral congo-angolana convergindo no mesmo punhado de terra.

³⁵ Juana Elbein dos Santos, *OS NÀGÔ E A MORTE: PÀDÉ, ÀSÈSÈ E O CULTO ÉGÚN NA BAHIA* (Petrópolis: Vozes, 1975). Duas precisões filológicas da autora são decisivas para este estudo. Primeiro, o *Égún* não é uma «máscara»: traduzi-lo assim é, para Elbein, uma tradução «criminosa», pois trata-se do «espírito de um ancestral cuja representação materializada é invocada no culto dos antepassados», o morto operativo, e não um adorno de museu. Segundo, *Èṣú* não é «Satã» nem «diabo» (como o verte até o dicionário de R. C. Abraham, 1958), mas «princípio dinâmico, de comunicação e individualização de todo o sistema», precisão que ilumina, por homologia, o Exu que comanda os mortos (*kiumba* e o *égún* capataz) na Quimbanda. O ancestral, ademais, é ritualmente *feito*: os ritos de *Àsèsè* processam o defunto e restituem o seu *àṣẹ* ao circuito da linhagem, de sorte que o *égún* cultuado é produto de um trabalho ritual, o correlato *nàgô* da transformação que, entre os *bakùlù* congo-angolanos, o bem viver e o culto operam (cf. *supra*, Seção VI).

³⁶ A cláusula «de toda coisa», na definição de Maupoil, não é ornamento retórico: afirma que o *àṣẹ* reside também nos objetos, e não apenas nas divindades e nos seres animados. É uma *ontologia plena da força*, em que a coisa, o assentamento, a *otá* (pedra do fundamento), a ferramenta, a pomba, a terra de cemitério, não é signo do sagrado, mas o seu corpo operante: um condensador material de potência que se pode carregar, acumular, transmitir e dirigir. Este é o registro da *religião material*: a matéria ritual não *representa* a força, ela a *porta* e a *exerce*. Sobre a genealogia do conceito, cf. William Pietz, *The Problem of the Fetish*, I-III, *RES: ANTHROPOLOGY AND AESTHETICS* 9, 13 e 16 (1985-1988), que mostra como a própria noção de «fetichismo» nasceu no espaço intercultural da costa da Guiné, justamente para nomear o objeto material investido de poder; sobre a materialidade do religioso, cf. Birgit Meyer e David Morgan; e, sobre a agência dos artefatos, Alfred Gell, *ART AND AGENCY: AN ANTHROPOLOGICAL THEORY* (Oxford: Clarendon Press, 1998), para quem certos objetos operam como *agentes*, e não como meros símbolos, o nome antropológico exato da potência que a coisa detém. Convém, pois, esclarecer o termo «potência» aqui empregado: não uma virtude oculta e intrínseca da matéria, mas a sua *agência*, a capacidade de agir que a coisa adquire uma vez carregada e dirigida. É o ponto em que este estudo se enlaça ao marco MÁGOS-MAGEÍÁ. Em MÁGOS, a matéria ritual (a coisa como veículo de força) é o objeto do *Texto 4*; e a *neutralidade* dessa força tem o seu paradigma mais antigo no *ḥkʿi* (*heka*) egípcio, a potência mágica primordial e moralmente neutra que deuses e homens igualmente manejam, tratada no *Texto 1*: o *àṣẹ* *nàgô* e o *heka* egípcio são, por homologia, dois nomes de uma mesma força transmissível e neutra, cuja direção vem do operador, não do elemento. Em *MAGEÍÁ*, isso se formaliza como *regime de eficácia*: a potência não é propriedade de um ingrediente, mas a agência que a coisa exerce quando integrada à articulação ritual (operador, meios materiais, sequência fásica, finalidade).

³⁷ Juana Elbein dos Santos, *OS NÀGÔ E A MORTE: PÀDÉ, ÀSÈSÈ E O CULTO ÉGÚN NA BAHIA*, ed. cit., recolhe de Bernard Maupoil (1906-1944), *LA GÉOMANCIE À L'ANCIENNE CÔTE DES ESCLAVES* (Paris: Institut d'Ethnologie, 1943): pp. 334, a definição do *àṣẹ* citada no corpo. Para além dela, Elbein precisa dois atributos decisivos dessa força. Primeiro, a sua transmissibilidade material: o *àṣẹ* «só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato» e «pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos», sendo «plantado» nos assentamentos e no corpo do iniciado por meios materiais regulados. Segundo, a sua neutralidade: «Sendo o *àṣẹ* princípio e força, é neutro. Pode transmitir-se e aplicar-se a diversas finalidades ou realizações». É esse duplo caráter, força transmissível e moralmente neutra, que faz do *àṣẹ* o correlato *nàgô* exato do que a Antiguidade pensava como potência do sangue e da *ousía*, e do que *MAGEÍÁ* nomeia *regime de eficácia*: o morto e o assentamento são operativos não por uma natureza intrínseca, mas por carregarem e dirigirem uma força neutra que a articulação ritual orienta a um fim. Cf. Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

e da coação. A Quimbanda não escolhe entre cultuar e dominar o morto: faz ambos, e ordena-os sob a autoridade do Exu tutelar, que ocupa, no sistema, o lugar da potência ctônica antiga que comanda os mortos operativos.³⁸

Resta a pergunta prática que a Antiguidade também enfrentou: como um vivo obtém o direito de comandar o morto? Nos papiros, por subjugação e por meio do *páredros*; na cultura cipriânica, por pacto e promessa. Na Quimbanda, por *credencial ritual*: um assentamento e um instrumento que conferem ao operador o poder de evocar e dirigir os *égún*. É o ponto em que a teologia africana do morto operativo se torna técnica transmissível, e é aí que este estudo conclui: no *égún* capataz e na faca de *égún*, onde o morto, de agente difuso, se torna uma força de comando organizado do terreiro.³⁹



Assentamento do *égún* capataz, Cova de Cipriano Feiticeiro.

³⁸ Sobre a síntese banto-yorùbá do morto na Quimbanda e a posição do Exu tutelar como instância que comanda os mortos operativos, homologa à potência ctônica dos PGM (Hécate) e ao Diabo do cipriânico, cf. Fernando Liguori, *QUIMBANDA-GOÉCIA*, ed. cit.; Cf. também *DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2024). A homologia é estrutural (potência mediadora › morto instrumental › finalidade), e não genealógica. Èṣú é, na teologia *yorùbá*, o mensageiro e mediador por excelência, o princípio dinâmico da comunicação, sem o qual nenhuma oferenda (*ebó*) alcança os *òrìṣà* e nenhum sistema se põe em movimento, e foi precisamente essa função de intermediário universal que a demonologia cristã, pela via cipriânica, converteu no «diabo». É o processo que Reginaldo Prandi reconstituiu em *Exu, de mensageiro a diabo*: a passagem do mediador africano ao Exu-diabo afro-brasileiro. Na Quimbanda, contudo, esse Exu tutelar não é o morto operativo, mas a instância que o *outorga* e o *comanda*, o mesmo lugar hierárquico que este estudo identificou, desde a abertura, como invariante das três culturas (cf. *supra*, Seção I).

³⁹ A passagem da concepção do morto operativo à sua *técnica de comando* dá-se por dois dispositivos complementares, analisados na seção seguinte: o *assentamento* e o *instrumento*. No assentamento, o Capataz é fixado como ponto permanente de comando, instalado junto com os demais assentamentos de Exus e Pombagiras, para controlar e direcionar *égén*: o morto-chefe torna-se peça estável da geografia sagrada do terreiro. No instrumento, a faca é uma extensão de seu corpo material: o objeto opera como *prótese ritual* do operador, prolongando a sua agência sobre os mortos – exemplo cabal da *potência da coisa* discutida acima (cf. *supra*, a nota sobre «toda coisa»). O paralelo antigo é o *páredros*-morto dos papiros, o assistente sobrenatural fabricado e mantido para servir, estudado por Leda Jeanne Ciruolo, *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, ed. cit.: em ambos os regimes, o morto operativo é *estabilizado* (assentado, num caso; vinculado a um suporte, no outro) como recurso permanente sob comando.

VII. QUIMBANDA: O ÉGÚN CAPATAZ & A FACA DE ÉGÚN

A morte não é um fim, mas passagem - e o morto, um interlocutor que se pode convocar.

— Síntese da etnografia afro-brasileira da morte

No topo da hierarquia dos mortos operativos da Quimbanda está o *Capataz*.⁴⁰ Ele é um *égún*-chefe, um morto operativo *levantado* para tornar-se o chefe dos *égún* que trabalham e transladam pelo terreiro. Trata-se de um morto-comando, aquele que distribui agência aos *égún* que não estão sendo bem aproveitadas pelos Exus e Pombagiras da casa. É a resposta institucional da Quimbanda ao problema antigo do morto disponível mas ocioso: em vez de o operador coagir cada *biaiothánatos* isolado, um chefe morto organiza e distribui o trabalho de toda a hoste. É o equivalente na Quimbanda ao *bàbáégún* na cultura *yorùbá*. Aqui a Quimbanda demonstra a sua autonomia sintética: toma o *égún* da matriz *nàgô*, a graduação de mortos da matriz congo-angolana e a estrutura de comando da matriz cipriânica, compondo uma figura nova: o morto-capataz, gerente da força necromântica do terreiro.

O instrumento que confere ao operador o poder sobre os mortos é a *faca de égún*. A sua doutrina é explícita: recebê-la é como ganhar uma chave, um poder para evocar e comandar *égún* diversos. A faca é a credencial espiritual de um *táta-nganga* de Quimbanda, pela qual o operador se habilita a dirigir os mortos. É o equivalente funcional exato da subjugação do *páredros* nos papiros: sem a outorga, o morto não obedece; com ela, o operador comanda a hoste.⁴¹

A confecção da faca reencena, com precisão notável, a *ousía* necromântica antiga e ibérica. A lâmina é enterrada num cemitério por, no mínimo, nove dias, em cova sem identificação, i.e. de um morto anônimo. O detalhe é doutrinariamente exato: são precisamente os mortos sem nome, sem placa e sem foto, os *átaphoi* e *biaiothánatoi* da Antiguidade, os desassistidos, a fonte da potência que a faca absorve. Vinte séculos separam o fosso de Ulisses da sepultura anônima do cemitério brasileiro, e a mesma lógica os une: o poder vem do morto marginal, não do morto integrado.⁴²

A faca articula, ainda, o outro polo da necromancia antiga: o sangue. A sua função é dar maior pureza ao sangue que será extraído nos sacrifícios, concentrando e dirigindo apenas para um dos lados, a força sacrificial destinada aos *égún*. Reaparece, transposto, o pressuposto homérico (o morto se reativa e trabalha pelo sangue do vivo), agora regulado por um instrumento consagrado que separa o sangue do bem do sangue do ataque. A *mageia* como regime de eficácia mostra-se aqui inteira: a eficácia não está na lâmina, nem no sangue, nem no morto isolados, mas na articulação regulada de operador, instrumento, matéria e finalidade.⁴³

⁴⁰ Sobre a hierarquia Exu > Kiumba > Égún, veja Fernando Liguori, *Introdução Programática*, em Táta Kilumbu, O LIVRO DOS ESPÍRITOS GANGA DA QUIMBANDA, Vols. I e II (São Paulo: Clube de Autores, 2026). Cf. também idem, DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA, ed. Cit.

⁴¹ O paralelo é de *homologia morfológica controlada*, e não de filiação: entre os papiros gregos e a *faca de égún* não há transmissão histórica documentável, mas a mesma estrutura de *comando delegado* sobre o morto. Nos PGM, o assistente (*páredros*) é adquirido por um rito de consagração em fases (fabricação, preparação, ativação e uso) e conservado como servo permanente do operador (Leda Jeanne Ciraolo, *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, ed. cit.); o vínculo podia mesmo assumir a forma de pacto recíproco, em que o mago «promete que, uma vez cumprida a tarefa, o libertará», ou o protegerá de ter de servir a outros operadores (Sarah Iles Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit.). Convém, porém, marcar a diferença que a homologia não apaga: no papiro, o que se subjugua é o próprio morto (o *páredros* é o *nekydaímōn* vinculado); na Quimbanda, a faca não é o morto, mas a credencial-instrumento que habilita o operador a comandá-los, a «coisa» carregada de potência que prolonga a sua agência (cf. *supra*, a nota sobre «toda coisa»). O que se repete, de um regime a outro, não é o objeto, mas a *função*: a outorga de um poder delegado sobre a hoste dos mortos, o mesmo invariante da «instância que outorga» fixado na abertura (cf. *supra*, Seção I). Cf. ainda Daniel Ogden, *GREEK AND ROMAN NECROMANCY*, ed. cit., cap. 14, sobre o crânio como sede do morto-assistente.

⁴² A identificação desses «mortos sem identificação» com os *átaphoi* (insepultos/desassistidos) e *biaiothánatoi* (mortos violentos) da necromancia antiga é o ponto central da homologia: cf. Johnston, *RESTLESS DEAD*, ed. cit., pp. 127-128.

⁴³ O sangue é, em todos os regimes aqui comparados, o reativador por excelência do morto: na *nékyia*, é o sangue que devolve fala e consciência às sombras (cf. *supra*, Seção I); nos papiros, é a oferta de sangue que atrai e move os mortos ctônicos; na Quimbanda, é o sangue sacrificial que a faca consagra e dirige aos *égún*. A homologia é estrutural e assenta numa intuição antiquíssima e difundida: a de que a força vital reside no sangue. Já o pensamento hebraico o formulava, *נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִיא* (*kî néphesh ha-basar ba-dam hî*), «porque a vida (*néphesh*) da carne está no sangue» (*Levítico* 17:11), e a doutrina homérica supõe o mesmo: a ânsia das almas pelo sangue é a sua ânsia de vida. O sangue é, pois, veículo da mesma força neutra e transmissível que o *āṣe* e o *heka* nomeiam (cf. *supra*, Seção VI). Mas – e aqui intervém o *regime de eficácia* de *MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA*, ed. cit. – o sangue não é eficaz por si: torna-se operativo apenas quando integrado à articulação regulada de quatro dimensões (operador, meios materiais, sequência fásica e finalidade). A função da faca é precisamente

Fecha-se, assim, o arco de *Ἀταφοὶ καὶ Βίαιοι*. O morto operativo, nascido do fosso de sangue homérico, tecnicizado no *páredros* dos papiros, negado pela dobra cristã da lenda cipriânica, ressuscitado na *ousía* dos livros ibéricos, aportado ao Brasil e refundido na teologia africana do ancestral, culmina no *égún capataz* e na *faca de égún* da Quimbanda. Não é sobrevivência inerte de um arcaísmo, mas reinvenção coerente: a Quimbanda deu ao morto marginal da Antiguidade uma instituição, uma hierarquia e uma credencial. O *biaiothánatos* que o mago grego coagia é, no terreiro, o *égún* que o Exu comanda, e o feiticeiro que outrora recolhia terra do túmulo é hoje o operador que, de faca em punho, faz do morto sem nome a sua falange.

essa regulação: consagrar e canalizar o sangue, separando-o para um dos lados e destinando-o aos mortos num ponto determinado da sequência ritual. A potência não está na substância vermelha, mas no ato que a articula, razão porque o mesmo sangue pode reanimar a sombra de Tirésias, alimentar o herói do papiro e mover o *égún* do terreiro.

BIBLIOGRAFIA

- Agostinho de Hipona. *De ciuitate Dei*. Ed. B. Dombart & A. Kalb. Corpus Christianorum, Series Latina 47-48. Turnhout: Brepols, 1955.
- Bailey, Ryan. *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text, and Translation*. Dissertação de mestrado, McGill University, Montreal, 2009.
- Bastide, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2 vols. São Paulo: Pioneira, 1971.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Betz, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Caciola, Nancy Mandeville. *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2016.
- Cervantes, Miguel de. «La cueva de Salamanca». In *Ocho comedias y ocho entremeses nunca representados*. Madrid, 1615.
- Ciraolo, Leda Jean. «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri». In Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* [Religions in the Graeco-Roman World 129], pp. 279-295. Leiden: Brill, 1995.
- Davies, Owen. *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Dieleman, Jacco. *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. Leiden: Brill, 2005.
- Dosoo, Korshi. «A History of the Theban Magical Library». *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 53 (2016): 251-274.
- Feijoo, Benito Jerónimo. *Teatro crítico universal*. 8 vols. Madrid, 1726-1740.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 3ª ed. London: Macmillan, 1911-1915.
- Fu-Kiau, Kimbwandende Kia Bunseki. *African Cosmology of the Bantu-Kôngo: Tying the Spiritual Knot*. 2ª ed. Brooklyn: Athelia Henrietta Press, 2001.
- Fustel de Coulanges, Numa-Denys. *A Cidade Antiga*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas (EDAMERIS), 1961 [orig. *La Cité antique*, 1864].
- Gell, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Gregório de Nazianzo. *Oratio 24 (In laudem S. Cypriani)*.
O Grande Livro de São Cypriano ou o Tesouro do Feiticeiro. Lisboa: J. Andrade & Lino de Sousa, 1895.
- Homero. *Odisseia*. Canto XI («Nékyia»). Ed. Thomas W. Allen, *Homeri Opera*, vols. III-IV. Oxford: Clarendon Press.
- Johnston, Sarah Iles. *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Johnston, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1999.
- Le Goff, Jacques. *La Naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.
- Leitão, José. *The Book of St. Cyprian: The Sorcerer's Treasure*. Hadean Press, 2014.
- Leitão, José. *Saint Cyprian: Saint of Necromancers*. Hadean Press, 2020.
- Liguori, Fernando. «Κλήρος καὶ Ἰστορίολα: a palavra que transfere poder e a mão que lança a sorte». *Revista Nganga* 15, 2026.
- . «Há cartomancia na Quimbanda? Búzios, ossos e o lugar próprio do baralho cipriânico». *Revista Nganga* 15, 2026.
- . *Mágos: dos Papiros Mágicos Gregos à Quimbanda*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.

- . *Mageia: Regimes de Eficácia*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- . *Quimbanda-Goécia*. São Paulo: Clube de Autores, 2025.
- MacGaffey, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Maggi, Humberto. «Segredos necromânticos dos livros ibéricos de São Cipriano». Em *Opus Diaboli*. São Paulo: Clube de Autores, 2024.
- Maggi, Humberto (ed.). *Thesaurus Magicus, Vol. 2*. São Paulo: Clube de Autores, 2016.
- Maggi, Humberto & Verónica Rivas. *Rainhas da Quimbanda*. Editora Via Sestra, 2020.
- Maggie, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- Maupoil, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943.
- Mello e Souza, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- Meyer, Birgit (ed.). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Molina, N. A. *Saravá Maria Padilha*. Rio de Janeiro: Espiritualista, s.d.
- Morgan, David. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Nock, Arthur Darby. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon Press, 1933.
- Ogden, Daniel. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2001.
- Ogden, Daniel. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Ortiz, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991 [1978].
- Ovídio. *Fastos [Fasti]*, Livro V.
- Pietz, William. «The Problem of the Fetish, I-III». *RES: Anthropology and Aesthetics* 9 (1985), 13 (1987) e 16 (1988).
- Prandi, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- Prandi, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- Prandi, Reginaldo. «Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu». *Revista USP* 50 (2001): 46-63.
- Preisendanz, Karl. *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. 2 vols. Leipzig-Berlin: Teubner, 1928-1931.
- Prudêncio. *Peristephanon*.
- Reinhardt, Karl. «The Adventures in the Odyssey». In Seth L. Schein (ed.), *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*, pp. 63-132. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Reis, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Santos, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a Morte: Pàdê, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Trad. do CEAQ. Petrópolis: Vozes, 1975.
- Smith, Jonathan Z. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Tambiah, Stanley J. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Thompson, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Random House, 1983.
- Verger, Pierre. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: Edusp, 1999.



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