



ESCOLA COVA DE CIPRIANO FEITICEIRO

WWW.COVADECIPRIANOFEITICEIRO.COM.BR

ΚΛῆΡΟΣ ΚΑὶ ἹΣΤΟΡΙΟΛΑ

A PALAVRA QUE TRANSFERE PODER

E A MÃO QUE LANÇA A SORTE

TÁTA NGANGA KAMUXINZELA

RESUMO: Este estudo sustenta que a cartomancia ibérica de matriz cipriânica é, na sua estrutura, um caso de *historiôla*: uma técnica ritual em que o poder de um precedente mítico é transferido ao presente concreto pela narração desse precedente sobre um dispositivo oracular. Articulam-se três corpora, articulados por um duplo protocolo (homologia morfológica com os papiros gregos, descendência genealógica com a tradição cipriânica ibérica): a teoria da *historiôla* ritual (Frankfurter) e da divinação por sorte (Luijendijk & Klingshirn); a documentação histórica da magia e da superstição ibéricas na Época Moderna (Bethencourt, Paiva) e da cartomancia cipriânica portuguesa (Leitão); e o marco teórico dos livros MÁGOS e MAGEÍÁ, que fornece o vocabulário da mediação ritual pela palavra e do regime de eficácia. Demonstra-se, por fim, que o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* e o livro que o acompanha, O TESTAMENTO, realizam contemporaneamente essa gramática: um baralho de quarenta lâminas consagrado pela *historiôla* do santo que *sete anos no mar andou* e presidido por Exu Cipriano como espírito tutelar.

Palavras-chave: *historiôla* · cartomancia ibérica · sortilégio · Livro de São Cipriano · precedente mítico · consagração · cultura material · Quimbanda · homologia morfológica controlada.

I. A PALAVRA QUE TRANSFERE PODER: HISTORIÔLA COMO DISPOSITIVO RITUAL

Historiôla é o termo consagrado para uma narrativa abreviada incorporada a um feitiço mágico.

— David Frankfurter

Há uma técnica ritual, documentada desde o Egito faraônico até os *Papiros Mágicos Gregos* e os amuletos cristãos, que consiste em fazer o poder passar de um precedente mítico ao presente concreto pela simples narração desse precedente. A crítica contemporânea fixou-lhe o nome: *historiôla*. David Frankfurter (n. 1961) definiu-a com a precisão que se tornou canônica e mostrou que o próprio título do seu ensaio, *Narrar poder*, guarda um duplo sentido: narrar é, ao mesmo tempo, proferir palavras que trazem poder ao mundo e recontar histórias cujo mero recontar dirige, para este mundo, o poder que nelas se contém. Narrar, aqui, não descreve um poder: exerce-o.¹

O mecanismo, contudo, não se esgota na analogia. Gerardus van der Leeuw (1890-1950) situava o poder da *historiôla* na fórmula que «torna presente» o evento mítico; Mircea Eliade (1907-1986) deslocou-o para o próprio conteúdo do relato, de modo que a narrativa que descreve o mila-

¹ David Frankfurter, *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*, em Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *ANCIENT MAGIC AND RITUAL POWER* (Leiden-Nova York: Brill, 1995): pp. 457-476, aqui pp. 457: «quando se narra ou profere um feitiço, as palavras proferidas atraem poder para o mundo [...]; mas pretendo um sentido adicional para *narrar poder*: um poder intrínseco a qualquer narrativa, a qualquer história proferida em contexto ritual, e a ideia de que o mero recontar de certas histórias situa ou dirige o seu poder *narrativo* para este mundo» (pp. 451). A linhagem teórica remonta a J. L. Austin e S. J. Tambiah, *The Magical Power of Words*, *MAN* 3 (1968): pp. 175-208.

gre criador contém, intrinsecamente, o poder desse milagre. Frankfurter reúne ambos numa fórmula síntese: a historiôla é a «transmissão performativa de poder de um domínio mítico articulado em narrativa para o presente humano». Daí a precisão decisiva: o precedente mítico não é apenas citado como paralelo, mas reativado como presente operatório.²

A sistematização mais fina da técnica reconhece-a como uma das modalidades operativas do *lógos* ritual (λόγος, «palavra, discurso articulado») e distingue-lhe quatro tipos: a historiôla direta, em que a narrativa mítica é recitada em sequência cronológica; a historiôla por analogia, que estabelece paralelo entre a situação mítica e a atual; a historiôla dialógica, que mobiliza o diálogo entre divindades como precedente vinculante; e a historiôla integrada, que se funde com a invocação sem ruptura sintática. Os *Papiros Gregos Mágicos* atestam-nas em exemplos paradigmáticos, como a historiôla de Ísis em busca de Osíris mobilizada em operação curativa.³

Há, por fim, uma dimensão sociológica que interessa diretamente a este estudo. A historiôla não apenas transfere poder: ela credencia. Ao narrar o precedente, o operador exhibe a proveniência do seu ato, inscrevendo-o numa tradição anterior, mais alta e mais ampla do que ele. Nesse sentido, nomes, fórmulas, selos e historiôlas funcionam como «índices de procedência», e a autoridade do rito depende de que ele possa ser percebido como continuação fiel de um depósito herdado. É esse fio, da narração à autoridade, que reencontraremos, adiante, na consagração cipriânica.⁴

² Frankfurter, *Narrating Power*, ed. cit., pp. 466: «entender a historiôla como a transmissão performativa de poder de um domínio mítico articulado em narrativa para o presente humano». Para a distinção van der Leeuw/Eliade, cf. Gerardus van der Leeuw, *RELIGION IN ESSENCE AND MANIFESTATION*, trad. J. E. Turner (Princeton: Princeton University Press, 1986): pp. 424; e Mircea Eliade, *MYTH AND REALITY*, trad. Willard R. Trask (Nova York: Harper & Row, 1963): pp. 25. A leitura do mecanismo como reativação, e não mera analogia, é sustentada em Fernando Liguori, *MAGEÍAS: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026): «a historiôla é eficaz não por analogia ou precedente, mas por tornar-se dinamicamente real no contexto ritual. O precedente mítico não é citado: é reativado como presente operatório».

³ Fernando Liguori, *MAGEÍAS: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026), tipologia do *lógos* ritual: «distinguem-se tecnicamente quatro modalidades de historiôla: i. historiôla direta [...]; ii. historiôla por analogia [...]; iii. historiôla dialógica [...]; iv. historiôla integrada [...]». As diferenças estruturais entre as modalidades verificam-se nos próprios papiros (trad. de Betz; grifos nossos): (a) dialógica – PGM IV.94-153 (Ísis e Thoth, feitiço de atração): «Ísis é a que vem da montanha ao meio-dia no verão, a donzela empoeirada [...]. Seu pai, Thoth, o Grande, veio a ela e perguntou-lhe: *Ó minha filha Ísis, [...] por que estão teus olhos cheios de lágrimas?* [...] Ela disse[-lhe]: *Ele não está comigo, ó meu pai, Ape Thoth [...]. Néftis está tendo relações com Osíris [...]*», o precedente é um diálogo entre divindades. (b) integrada – PGM IV.1471-1475 (Ísis e Zeus, atração necromântica): «Ísis veio, carregando sobre os ombros o irmão que lhe é consorte, e Zeus desceu do Olimpo e ficou à espera dos fantasmas dos mortos, enquanto eram conduzidos a ela, Fulana, e realizavam o feito de Fulano», a narrativa mítica *funde-se* à invocação sem ruptura sintática. (c) direta – PGM XX.4-12 (ensalmo da mulher síria de Gádara, contra inflamação, que Betz assinala em nota como *historiôla*): «[O ensalmo] da mulher síria de Gádara, para qualquer inflamação: [O filho da mais] augusta [deusa] foi posto em chamas como um iniciado – e no mais alto cume da montanha foi posto em chamas – [e o fogo tragou avidamente] sete fontes de lobos, sete de ursos, sete de leões, mas sete donzelas de olhos negros, com urnas escuras, tiraram água e aplacaram o fogo inquieto», narração de um precedente concluído. (d) por analogia – PGM XX.13-19 (ensalmo de Filina, a tessália, contra cefaléia): «O ensalmo de Filina, a tessália, para dor de cabeça: Foge, dor de cabeça, [o leão] foge para debaixo de uma rocha, os lobos fogem; os cavalos fogem sobre o casco não fendido [e correm] sob os golpes [do meu ensalmo perfeito]», a fórmula estabelece *paralelo* (assim como fogem os animais, foge o mal). Cf. Hans Dieter Betz (ed.), *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION, INCLUDING THE DEMOTIC SPELLS*, 2.^a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1992): pp. 39-40, 66, 258-259. A modalidade articula-se ainda com Jámblico de Cálcis (245-325 d.E.C.), *De Mysteriis* VII:4-5 (Parthey pp. 255-259), sobre a eficácia dos ὀνόματα βαρβαρικά (*onómata barbariká*, «nomes bárbaros»), «palavras estranhas que não têm nenhum significado óbvio» (Addey), cuja força reside na procedência ritualizada, não na denotação; como Jámblico expõe (*De Myst.* I.15, 47.3-9, trad. Clarke-Dillon-Hershbell): ἐν ἑαυτοῖς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλιστα ἐκείνων οἵτινες διὰ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηνωμένοι τυγχάνουσιν· [...] καὶ οὐδ' ὥς ἕτερον πρὸς ἕτερον κοινωνεῖ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς νοήσεων «[os deuses] abarcam em si mesmos as realizações das palavras dos homens bons, e sobretudo daquelas que, por virtude da sagrada liturgia, estão estabelecidas nos deuses e a eles unidas; [...] e não é ao modo de uma pessoa dirigindo-se a outra que participa do pensamento expresso nas preces». Cf. Iamblichus, *DE MYSTERIIS*, ed. e trad. Emma C. Clarke, John M. Dillon & Jackson P. Hershbell (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003); e Crystal Addey, *The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation*, em *IAMBlichus AND THE FOUNDATIONS OF LATE PLATONISM* (Leiden: Brill, 2012): pp. 133-150.

⁴ Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026): «Nomes, fórmulas, suportes, livros, selos, epítetos e *historiolae* não funcionam apenas como instrumentos de ação; funcionam igualmente como índices de procedência. [...] Em termos sociológicos, a tradição só se torna poder local quando pode ser exibida como proveniência. O especialista não se legitima apenas por eficácia percebida, mas por *pedigree* ritual». A tese dialoga com a análise da autoridade tradicional em Max Weber (1864-1920), *WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT* (Tübingen: Mohr, 1922), e com os «ritos de instituição» de Pierre Bourdieu (1930-2002), *CE QUE PARLER VEUT DIRE* (Paris: Fayard, 1982).

II. SORTE NAS MÃOS DO DEUS: A LÓGICA DA DIVINAÇÃO POR SORTEIO

In manibus tuis sortes meae. Salmo 30:16 (*Vulgata*): «As minhas sortes estão em tuas mãos».

Se a historiôla é a palavra que transfere poder, a cartomancia acrescenta-lhe um segundo dispositivo: a sorte. A divinação por sorteio, também chamada cleromancia e sortilégio, do grego *klêros* (κλήρος, «lote, sorte») e do latim *sors*, foi, na Antiguidade e ainda hoje, a forma mais simples, mais barata e mais difundida de divinação. Auguste Bouché-Leclercq (1842-1923) explicava-lhe o fundamento teológico: por meio dela, «deixa-se à Providência, entrevista sob a forma indecisa do acaso, um livre jogo e uma carreira aberta no imprevisto».⁵

A lógica do sorteio é sutil e decide tudo. O dispositivo (dados, ossos, búzios, favas, palitos ou cartas) deve ser percebido como tendo igual probabilidade de produzir um resultado ou outro; mas essa aparência de acaso não visa gerar aleatoriedade, e sim produzir um desfecho definido contra toda aparência de aleatoriedade. Onde, num jogo, a igualdade de chances assegura um resultado justo, na divinação ela assegura um resultado *verdadeiro*. Como notou o antropólogo Andras Zempléni, «aquilo a que chamamos acaso ou aleatoriedade é, ao mesmo tempo, o objeto e o meio da divinação mecânica», precisamente o que já dizia Cícero (106-43 a.E.C.) ao definir a divinação como «a predição e a percepção prévia daquelas coisas que se julgam fortuitas».⁶

Dessa lógica decorre a sua teologia. Se o mundo apenas *parece* aleatório, mas é, na realidade, providencialmente determinado em cada aspecto importante, então as sortes «nas mãos de Deus», na frase do Salmo que dá título à obra de referência sobre o tema, são tão pouco aleatórias quanto o próprio mundo: elas são «simplesmente uma pequena amostra da realidade mesma, organizada de modo a ser apreendida, trabalhada e interpretada pela ação ritual humana». Foi esse o fundamento que permitiu à Antiguidade tardia cristã absorver as *sortes* no horizonte da Providência, e é ele que, transposto à Península Ibérica, sustentará a leitura das cartas.⁷

Falta um elo, e é ele que conduz das sortes antigas às cartas ibéricas: a cristianização do sortilégio. A Igreja tardia não o extinguiu, absorveu-o com ambivalência. Agostinho de Hipona, «endossando cautelosamente algumas formas de divinação por sorte, rejeitava inequivocamente os *sortilegi*», os divinadores profissionais, atitude que, longe de fechar o campo, terminou por transferi-lo para dentro das igrejas, santuários e mosteiros, onde o próprio clero passou a operá-lo. Desse deslocamento nasceu a forma que interessa à nossa história: o sortilégio textual, os «Livros do Destino»

⁵ AnneMarie Luijendijk & William E. Klingshirn (eds.), *MY LOTS ARE IN THY HANDS: SORTILEGE AND ITS PRACTITIONERS IN LATE ANTIQUITY* (Leiden-Boston: Brill, 2019): Introdução, pp. 1: «A divinação por sorte, também conhecida como cleromancia e sortilégio [...], foi possivelmente a forma mais simples, mais barata e mais difundida de divinação na Antiguidade, e assim permanece até hoje». A citação de Bouché-Leclercq, *HISTOIRE DE LA DIVINATION DANS L'ANTIQUITÉ*, vol. 1 (Paris: Ernest Leroux, 1879), pp. 189: «Elas buscavam deixar à Providência, entrevista sob a forma indecisa do acaso, um livre jogo e uma carreira aberta no imprevisto». Sobre a definição de base, cf. Evan M. Zuesse, *Divination*, em Mircea Eliade (ed.), *ENCYCLOPEDIA OF RELIGION*, vol. 4 (Nova York: Macmillan, 1987): pp. 375.

⁶ Luijendijk & Klingshirn (eds.), *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., pp. 1-2: «O chamado *dispositivo aleatorizador* [...] não era, na divinação antiga por sorte [...], um dispositivo para gerar aleatoriedade, mas, ao contrário, um veículo para produzir um desfecho definido contra toda aparência de aleatoriedade». Zempléni, *apud* *ibid.*, pp. 2. Cícero, *De divinatione* I.9: *quae est earum rerum quae fortuitae putantur praedictio atque praesensio*. Marco Túlio Cícero (Marcus Tullius Cicero, 106-43 a.E.C.), orador, advogado e homem de Estado romano, foi também o principal veículo de transmissão da filosofia grega ao latim; compôs o *De divinatione* em dois livros por volta de 45-44 a.E.C., pouco antes de sua morte, como diálogo entre ele e seu irmão Quinto: no Livro I, Quinto expõe a defesa estoica da divinação, de que provém a definição aqui citada; no Livro II, Cícero refuta-a a partir do ceticismo acadêmico. Redigido no imediato pós-assassinato de César, quando o autor retornava à escrita filosófica após afastar-se da vida pública, o tratado tornou-se, ao longo da tradição, o texto fundador da reflexão crítica greco-romana sobre a *mántica* (μαντική, *mantiké*, «arte divinatória»), e é por isso que a definição de Quinto continua a servir de baliza aos estudos contemporâneos do sortilégio.

⁷ Luijendijk & Klingshirn (eds.), *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., pp. 2: «as sortes nas mãos de Deus [...] devem ser consideradas tão pouco aleatórias quanto o próprio mundo. Qualquer que fosse a sua forma, as sortes eram então simplesmente uma pequena amostra da realidade mesma, organizada de modo a ser apreendida, trabalhada e interpretada pela ação ritual humana». O verso é *Ps* 30:16 (*Vulgata*) / 31:16 (*hebr.*); a sua leitura providencial fora fixada por Agostinho de Hipona (354-430), *Enarrationes in Psalmos* 30: *In manibus tuis sortes meae. Non in manibus hominum, sed in manibus tuis, «As minhas sortes estão em tuas mãos. Não nas mãos dos homens, mas nas tuas mãos».*

(*Books of Fate*) e as *Sortes Sanctorum*, sistemas fixos de respostas que, abrindo-se ao acaso, faziam falar a vontade divina. É desta linhagem, a do livro-de-sortes cristão atribuído a uma autoridade santa, que descende, séculos depois, o *Livro de São Cipriano*, sobre cujo baralho a Península Ibérica lançará as suas cartas.⁸

III. CARTOMANCIA IBÉRICA: O BARAJA, O LIVRO DE SÃO CIPRIANO E O PAÍS SEM CAÇA ÀS BRUXAS

Rosa é a dama de ouros; o José é o rei de ouros. — Camilo Castelo Branco, *apud* J. V. Leitão

A Península Ibérica da Época Moderna foi um vasto campo de práticas rituais de baixa intensidade e alta difusão. Francisco Bethencourt (n. 1957), no estudo fundador sobre o imaginário mágico português do Séc. XVI, descreveu esse campo como um «poder ao rés-do-chão»: uma trama de feiticeiras, saladores, adivinhos e curandeiros que operavam no cotidiano, em concorrência e conflito com os físicos autorizados pelo rei e com o clero. A magia não era ali, primariamente, sistema doutrinário: era serviço, mercado e mediação prática do infortúnio.⁹

Esse campo sobreviveu, em Portugal, de modo peculiar: sem a violência da grande caça às bruxas europeia. José Pedro Paiva (n. 1961) demonstrou que o reino reunia todas as condições que, alhures, haviam desencadeado a perseguição (dezenas de milhar de denúncias, tribunais competentes, doutrina do diabolismo), mas que a caça, ainda assim, não sucedeu. A consequência é decisiva para o nosso objeto: a divinação, as orações e os ensalmos não foram exterminados como heresia demoníaca, mas persistiram, perseguidos com relativa brandura, como superstição tolerada *de facto*, um solo em que a cartomancia cipriânica pôde enraizar-se e durar.¹⁰

⁸ Luijendijk & Klingshirn (eds.), *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., Introdução, pp. 4: «Líderes cristãos como Agostinho, embora endossando cautelosamente algumas formas de divinação por sorte, rejeitavam inequivocamente os *sortilegi*». A ambivalência é estrutural e antiga. O próprio nome da tradição, *sortes sanctorum* («sortes dos santos»), remonta à *Vulgata* de Cl 1:12 (τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων, *toû klêrou tôn hagîôn*, «o quinhão/sorte dos santos»); e Agostinho, que na juventude se convertera pela abertura fortuita da *Epístola aos Romanos* – o *tolle lege* («toma e lê») das *Confissões* VIII.12 –, reprovaria em idade madura, na *Epístola* 55 a Januário, o recurso às páginas evangélicas para dirimir questões mundanas, ainda que o preferisse à consulta aos demônios. A repressão canônica fixou-se cedo: o Concílio de Vannes, na Gália (462-468), oferece a primeira menção ocidental e desfavorável à prática, condenando os clérigos que *sub nomine confictae religionis, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur [...] ab ecclesia habeatur extraneus*, «sob o nome de uma religião fingida, àquilo a que chamam *sortes dos santos*, professam a ciência da divinação [...] seja tido por estranho à Igreja», fórmula que reapareceria na legislação conciliar posterior. O texto assim visado, as *Sortes Sanctorum* (por volta do Séc. XIII rebatizadas *Sortes Apostolorum*), abria-se com as palavras *Post solem surgunt stellae*, «depois do sol surgem as estrelas» e produzia cinquenta e seis respostas fixas mediante três lançamentos de dado, exatamente o «Livro do Destino» (*Book of Fate*) que, migrando do dado ao livro impresso, constitui o precedente estrutural direto dos *Livros de São Cipriano*, tratados na seção seguinte. Cf. William E. Klingshirn, *Defining the Sortes Sanctorum: Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination*, *JOURNAL OF EARLY CHRISTIAN STUDIES* 10.1 (2002): pp. 77-130 (esp. 82, 84-85); Kevin W. Wilkinson, *A Greek Ancestor of the Sortes Sanctorum*, *ZEITSCHRIFT FÜR PAPYROLOGIE UND EPIGRAPHIK* 196 (2015): pp. 94-102; e, no mesmo volume, os capítulos sobre as *Sortes Biblicae* e as *Sortes Sanctorum*.

⁹ Francisco Bethencourt, *O IMAGINÁRIO DA MAGIA: FEITICEIRAS, ADIVINHOS E CURANDEIROS EM PORTUGAL NO SÉCULO XVI* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004); a expressão «Um poder ao rés-do-chão» intitula seção da Parte III («O espaço dos poderes»), pp. 213. Na introdução, o autor explicita o método: reconstituem-se as «redes de feiticeiras de Alcácer do Sal e de Évora (respectivamente 23 e 62 feiticeiras) através da adaptação de métodos sociométricos, para podermos observar como funcionava a magia enquanto poder ao rés-do-chão» (pp. 14).

¹⁰ José Pedro Paiva, *BRUXARIA E SUPERSTIÇÃO NUM PAÍS SEM «CAÇA ÀS BRUXAS» (1600-1774)* (Lisboa: Editorial Notícias, 2.^a ed. 2002): Introdução, pp. 11: «Em Portugal houve dezenas de milhar de denúncias, feitas ante instâncias competentes, contra indivíduos acusados de realizarem actos mágicos e supersticiosos considerados ilícitos. [...] As populações portuguesas tinham, neste domínio, práticas e crenças muito semelhantes às que foram perseguidas no resto da Europa. [...] Em suma, em Portugal, tal como noutras zonas da Europa, estavam reunidas as principais condições que podiam ter conduzido a uma violenta *caça às bruxas*. Porém isso não sucedeu». Em Portugal a repressão da magia repartia-se entre a Inquisição (instaurada em 1536 pela bula *Cum ad nihil magis* de Paulo III), os tribunais episcopais e a justiça régia, e nenhuma dessas instâncias fez da feitiçaria o seu alvo central: as energias do Santo Ofício foram absorvidas, sobretudo, pela perseguição aos cristãos-novos acusados de judaísmo, ao passo que os atos mágicos e supersticiosos eram tratados como delito menor, punidos com penitência, abjuração ou degredo, e não com a fogueira. A isso somava-se a débil penetração, no imaginário repressivo português, do paradigma demonológico do sabá que, no centro e no norte da Europa, convertera

Nesse solo floresceu um gênero editorial e ritual próprio: os *Livros de São Cipriano*. José Vieira Leitão, investigador da Universidade de Coimbra, documentou a sobrevivência da cartomancia cipriânica portuguesa tanto nos *Livros* impressos no Séc. XIX (o *Verdadeiro*, editado no Porto, e o *Grande Livro*, em Lisboa) quanto na ficção quase etnográfica de Camilo Castelo Branco (1825-1890), que neles recolheu, e não inventou, práticas mágicas concretas e históricas. O suporte material dessa cartomancia é a *baraja* ibérica de quarenta cartas: ouros, paus, espadas e copas, do ás ao sete, com valete, dama e rei.¹¹

O traço decisivo dessa tradição, sublinhado por Leitão, é o modo de leitura: as cartas não valem como símbolos abstratos, mas como pessoas concretas. Numa das secções de cartomancia dos *Livros*, a dama de ouros representa a própria consulente, e o rei e o valete do mesmo naipe, o homem de quem ela quer saber. Dessa premissa, «a carta é uma pessoa», decorre um método inteiro: a tiragem lê-se como narrativa, e não como soma de sentidos avulsos. É já a gramática que o *Oráculo de Cipriano* assumirá e explicitará.¹²

Mas a história não termina em Portugal. Com a colonização, todo esse complexo (o livro, a oração, a cartomancia e a própria figura do santo-feiticeiro) atravessou o Atlântico. Laura de Mello e Souza mostrou, em obra fundadora, como a magia ibérica (ervas, filtros, orações e ensalmos) se transplantou para a América portuguesa, onde reencontrou as mesmas práticas e a mesma perseguição e se recompôs no contato com as heranças africanas e ameríndias. Nesse novo solo, o *Livro de São Cipriano*, reimpresso em tiragens populares ao longo dos Sécs. XIX e XX, tornou-se um dos textos mágicos mais difundidos do Brasil, e Cipriano de Antioquia, o feiticeiro arrependido, foi reterritorializado no panteão afro-brasileiro. Na Quimbanda, o santo-feiticeiro converte-se em Exu Cipriano, entidade tutelar; e a cartomancia cipriânica, que em Portugal lia as cartas como pessoas e as abria pela historiôla do santo, encontra aqui o seu destino ritual: o dispositivo de que trata a última seção deste estudo.¹³

IV . SETE ANOS NO MAR, SETE SORTES DEITOU: A HISTORIÔLA CIPRIÂNICA COMO CONSAGRAÇÃO

S. Cipriano, bispo e arcebispo fostes, sete anos no mar andastes [...] sete sortes [...] botastes.
— encantamento cartomântico, *apud* Leitão

A cartomancia cipriânica portuguesa não abria a tiragem em silêncio: abria-a por um encantamento que narrava o santo. Leitão recolhe três variantes convergentes. Na ficção de Camilo, n'*A Filha do*

a feitiçaria em heresia coletiva e crime de sangue. O efeito, decisivo para a nossa história, é que a feitiçaria portuguesa (benzeduras, orações, ensalmos, cartomancia) não foi exterminada, mas sobreviveu como prática difusa e tolerada *de facto*, perseguida com brandura (cf., adiante, o processo de Joana Rosa, 1750); foi esse regime de repressão atenuada que permitiu à cartomancia cipriânica durar e transmitir-se até ser recolhida pela etnografia e pela ficção oitocentistas. Para o quadro comparado da moderação inquisitorial ibérica, cf. também Francisco Bethencourt, O IMAGINÁRIO DA MAGIA, ed. cit.; e, sobre o predomínio da questão conversas na atividade do Santo Ofício, Giuseppe Marcocci & José Pedro Paiva, HISTÓRIA DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA, 1536-1821 (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013).

¹¹ José Vieira Leitão, *Rosa é a dama de ouros; o José é o rei de ouros: O Livro de São Cipriano na obra de Camilo Castelo Branco*, Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras, Centro de História da Sociedade e da Cultura (Coimbra, 2022): pp. 109-121. Do resumo (pp. 109): «As referências de Camilo a tais temas não são meras fabricações narrativas. São, antes, recolhidas de práticas mágicas concretas e históricas, o que revela um interesse genuíno do autor por essas temáticas, assumindo até, por vezes, dimensões quase etnográficas». Sobre as edições, cf. *ibid.*, pp. 120.

¹² Leitão, *Rosa é a dama de ouros*, ed. cit., pp. 118-120, sobre o sistema de cartomancia d'*A Filha do Arcediago* e do *Verdadeiro Livro de São Cipriano*. A leitura da carta como pessoa concreta, e não como símbolo abstrato, é recolhida e desenvolvida em Fernando Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO (São Paulo: Clube de Autores, 2026), Peça 2, «Oráculo como Dispositivo»: «o seu traço decisivo é ler as cartas como pessoas concretas, e não como símbolos abstratos».

¹³ Sobre a transplantação da magia ibérica à América portuguesa, 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); e Nereida Soares Martins da Silva & Carlos André Cavalcanti, *A feitiçaria moderna na América Portuguesa*, RELIGARE 11.1 (2014): pp. 107-131, aqui pp. 110-111: «Já no Brasil colonial [...] as práticas mágicas envolvendo o uso de ervas, a fabricação de fórmulas e filtros, além de encantamentos que tinham por base a pronúncia de práticas e orações mágicas, destacaram-se como atividade principal das feitiçarias modernas». Sobre a difusão do *Livro de São Cipriano* no Brasil e a reterritorialização de São Cipriano de Antioquia como Exu Cipriano na Quimbanda, cf. Fernando Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

Arcediogo: «S. Cipriano, bispo e arcebispo fostes, sete anos no mar andastes, na vossa divina graça vos sustentastes, sete sortes pela vossa divina esposa botastes, no fim vos declarastes». No *Grande Livro de Lisboa*: «Cartas, pelo poder de S. Cypriano, que sete anos no mar andou, e sete sortes por sua divina esposa deitou, dissei-me se este senhor guarda fé e lealdade a esta senhora». As fórmulas diferem no detalhe, mas coincidem no núcleo mítico.¹⁴

Esse encantamento é, em rigor técnico, uma historiôla, no sentido exato fixado na Seção I. Ele narra um precedente mítico (o santo que suportou sete anos no mar, sustentado pela graça) e, pela narração, transfere a virtude desse precedente para o ato presente de leitura. O verbo é a chave: «dizei-me», «declarai-me», imperativo dirigido às cartas, que só «declaram» a verdade porque o santo, no relato, «no fim se declarou». A modalidade é dupla: exposição mítico-argumentativa (a historiôla) rematada por comando direto (a fórmula imperativa), exatamente as modalidades do *lógos* ritual descritas nos papiros.¹⁵

O que amarra definitivamente a historiôla cipriânica à teoria do sortilégio é o motivo das *sortes*. «Sete sortes [...] botastes», «sete sortes [...] deitou»: no relato, o próprio São Cipriano lança sortes ao mar. A cartomancia realiza, sobre as cartas, aquilo que o mito narra do santo: e as cartas *são* as sortes que, deitadas, «na terra se arrecadam». Historiôla e *klêros* fundem-se: o precedente mítico (a narração) legitima o sorteio (as cartas), e o sorteio, providencialmente determinado no sentido da Seção II, faz falar a verdade. As mãos que lançam as cartas são, na lógica do rito, as mãos em que estão as sortes.¹⁶

Essa não é uma reconstrução erudita a posteriori: a fórmula circulava viva no campo ritual ibérico, a ponto de ser registrada pela Inquisição. No processo de Joana Rosa (1750), a Inquisição de Lisboa recolhe o mesmo encantamento aplicado à hidromancia, «declareis se he morto, ou vivo Antonio Rodrigues». A historiôla cipriânica migra, assim, entre suportes de sorteio (cartas, águas) sem perder a estrutura: é o precedente do santo, reativado, que autoriza cada consulta. Confirma-se, no detalhe processual, a tese de Paiva: uma superstição perseguida, mas viva e transmitida.¹⁷

V. O ORÁCULO & O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO: O DISPOSITIVO, OS QUATRO PRINCÍPIOS E O ESPÍRITO TUTELAR

O oráculo não é uma lista de palavras soltas. É uma gramática de situações em composição.

— O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO

É essa tradição – documentada, ibérica, cipriânica – que o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* retoma e explicita. O seu corpo material é a mesma *baraja* ibérica de quarenta cartas que Leitão documenta; a sua honestidade de método consiste em declarar, em três camadas, a procedência de tudo o que o compõe. O que é documentado provém da base histórica reunida por Leitão; o que é adaptado, do método comparativo de Jake Stratton-Kent (1953-2023); o que é autoral é o sistema próprio deste

¹⁴ Leitão, *Rosa é a dama de ouros*, ed. cit., pp. 120-121. A primeira variante: Camilo Castelo Branco, *A Filha do Arcediogo* (apud Castelo Branco 1971a, pp. 24); a segunda: *Grande Livro de São Cipriano* (Lisboa, s.d., Parte 1, pp. 77). Leitão observa o «claro desfasamento entre ambos os encantamentos» e, simultaneamente, a «evidente coincidência temática», que remete a uma edição do *Livro de São Cipriano* hoje desconhecida, mas próxima das duas.

¹⁵ Sobre a articulação historiôla + comando imperativo como modalidades do *lógos* ritual, cf. Liguori, MAGEÍ, ed. cit. (comando direto: ἔλθέ, *elthé*, «vem!»; ποιήσον, *poiêson*, «faz!»). Para o mecanismo geral (o precedente reativado como presente operatório), cf. Frankfurter, *Narrating Power*, ed. cit., pp. 466. Note-se que David Frankfurter é, ele próprio, um dos editores da série em que se publica MY LOTS ARE IN THY HANDS (RGRW), o que reforça a continuidade teórica entre historiôla e sortilégio aqui proposta.

¹⁶ A terceira variante, de um processo inquisitorial, explicita o motivo: «Bem aventurado São Cipriano, fostes Bispo e Arcebispo [...] sobre as ondas do mar andastes, as vossas 9 sortes no mar deitastes; se no mar as deitastes, na terra arrecadastes» (Leitão, ed. cit., pp. 121, transcrevendo o processo de Joana Rosa, 1750). Sobre a homologia sorte/carta e a determinação providencial do desfecho, cf. Luijendijk & Klingshirn (eds.), MY LOTS ARE IN THY HANDS, ed. cit., pp. 2.

¹⁷ Leitão, *Rosa é a dama de ouros*, ed. cit., pp. 121, sobre o processo de Joana Rosa (1750), Inquisição de Lisboa, associado à hidromancia; sobre os processos cipriânicos da Inquisição de Coimbra, cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Processos* (referidos por Leitão, pp. 111, n. 1-3). Para o quadro da relativa brandura repressiva portuguesa, cf. Paiva, BRUXARIA E SUPERSTIÇÃO, ed. cit., *passim*.

oráculo. A regra que as separa é uma só: reconhecer homologia funcional não é afirmar origem nem transmissão histórica.¹⁸

Sobre esse suporte, a operação autoral relê cada naipe como um princípio: ouros torna-se *Hýlē* (ὕλη, «matéria»); paus, *Dýnamis* (δύναμις, «potência»); espadas, *Lógos* (λόγος, «palavra»); copas, *Pneûma* (πνεῦμα, «sopro»). Nesses quatro nomes dinâmica é filosófica, não ornamental. *Hýlē* e *Dýnamis* provêm do léxico técnico de Aristóteles (384-322 a.E.C.): *hýlē* não é objeto morto, mas o substrato capaz de receber forma, aquilo de que uma coisa é feita e sobre o que a mudança pode operar, ao passo que *Dýnamis* é a potência distinta da atualidade (*enérgeia*), de sorte que possuir uma capacidade não é ainda exercê-la, e a passagem da potência ao ato depende de condições. *Lógos* é tomado em toda a sua amplitude (palavra, discurso, razão, cálculo, proporção), recusado o reducionismo psicológico que o confundiria com mero «pensamento»: é a economia do nome que ordena, e não descreve, a mesma que a Quimbanda reconhece no ponto riscado e cantado. E *Pneûma* é restituído ao seu sentido estoico, o sopro tensional, princípio ativo que atravessa os corpos, confere qualidades e mantém a unidade, longe do «espírito» difuso da linguagem moderna. Restituídas as raízes, os quatro deixam de ser rótulos e passam a operar como uma gramática: *Hýlē* dá corpo, *Dýnamis* põe em ato, *Lógos* dá direção, *Pneûma* faz circular; e uma tiragem lê-se, então, como uma frase: sujeito, operação, complemento, não como inventário de sentidos avulsos. A situação não é a soma dos naipes que a compõem, mas a forma da sua articulação; e é exatamente aí que se dá a homologia com o marco MÁGOS-MAGEÍÁ: assim como um regime de eficácia se compõe de quatro dimensões (operador, meios, sequência, finalidade), a tiragem compõe-se de quatro princípios que se qualificam entre si, e, num caso como no outro, a eficácia é forma da composição, não propriedade de nenhum elemento isolado.¹⁹

O suporte não muda; muda a dimensão que cada naipe localiza. E a tiragem abre-se, como na tradição, por uma consagração «ancorada na historiola do santo que sete anos andou pelo mar», de sorte que o dispositivo tem, desde a sua origem documentada, uma sintaxe (a leitura como narrativa) e um rito de abertura (a historiola). Um traço, porém, o distingue dos baralhos que lhe são formalmente afins: ele tem um espírito tutelar.²⁰

Esse espírito tutelar é Exu Cipriano, o santo-feiticeiro deificado na Quimbanda, que preside o dispositivo: divinar com estas lâminas é consultar através dele. Aqui a historiola completa o seu arco sociológico (Seção I): o precedente narrado não só transfere poder e faz falar a sorte, mas ancora a autoridade do operador num tutelar cultuado, e recebê-lo é receber, com ele, o assentamento teléstico que só o *táta-nganga* confecciona e entrega ao discípulo *kimbanda*. O livro que acompanha

¹⁸ Fernando Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO (São Paulo: Clube de Autores, 2026): «O que é documentado provém da base histórica reunida por Leitão [...]. O que é adaptado provém do método de leitura de Jake Stratton-Kent. O que é autoral é o sistema deste oráculo [...]. E a regra que as separa é a mesma que rege todo o marco: reconhecer homologia funcional não é afirmar origem nem transmissão histórica». O baralho é «a baraja ibérica de quarenta cartas (ouros, paus, espadas e copas, do ás ao sete, com as figuras de valete, dama e rei), o mesmo baralho que José Vieira Leitão documenta na cartomancia cipriânica portuguesa».

¹⁹ Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit., Peça 3, «A Gramática dos 4 Princípios»: «*hýlē* (ὕλη) significou originalmente madeira ou matéria-prima, na tradição de Aristóteles, passou a designar a matéria ou substrato capaz de receber forma, não objeto morto, mas aquilo de que uma coisa é feita e sobre o que a mudança pode ocorrer»; «*dýnamis* (δύναμις) significa potência, capacidade ou possibilidade, e em Aristóteles distingue-se da atualidade»; «*lógos* (λόγος) possui sentidos como palavra, discurso, explicação, cálculo, razão e proporção, e não se reduz a pensamento»; «*pneûma* (πνεῦμα) significa sopro ou respiração, e no estoicismo nomeou um princípio ativo e tensional que atravessa os corpos, confere qualidades e mantém a unidade, sentido que não se confunde com o uso moderno de espírito». Para as raízes clássicas: sobre *hýlē* como substrato (ὑποκείμενον, *hypokeímenon*, «o que subjaz»), cf. Aristóteles, *Física* I.7 e *Metafísica* VII (Z); sobre a distinção *dýnamis/enérgeia* (δύναμις/ἐνέργεια, «potência/ato»), *Metafísica* IX (Θ), 1048a25–b9; sobre o *pneûma* estoico como sopro tensional (τονική κίνησις, *tonikḗ kínēsis*, «movimento tensional»), cf. Hans von Arnim (ed.), *STOICORUM VETERUM FRAGMENTA*, vol. II (Leipzig: Teubner, 1903), frs. 439–462, e A.A. Long & D.N. Sedley, *THE HELLENISTIC PHILOSOPHERS*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987): §47. Sobre a homologia com o regime de eficácia (operador, meios, sequência, finalidade), cf. Liguori, *MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA*, ed. cit., e O TESTAMENTO, Peça 8, «Homologia e Marco Teórico».

²⁰ Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit., Peça 2: «ouros torna-se *Hýlē*, a matéria; paus torna-se *Dýnamis*, a potência; espadas torna-se *Lógos*, a palavra; copas torna-se *Pneûma*, o sopro. O suporte não muda; muda a dimensão que cada naipe passa a localizar»; e: «abre-se por uma consagração ancorada na historiola do santo que sete anos andou pelo mar». A arquitetura dos quatro princípios é «construção contemporânea, não herança, e o oráculo o diz sem rodeios». Cf. Peça 3, «A Gramática dos Quatro Princípios».

o oráculo, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, não é, por isso, um léxico de significados de cartas: é a exposição dessa gramática e desse rito: o dispositivo que se lê e o dispositivo que se cultua.²¹

VI. CONCLUSÃO: HOMOLOGIA, NÃO GENEALOGIA

Reconhecer homologia funcional não é afirmar origem nem transmissão histórica.
— marco MÁGOS-MAGEÍÁ

O argumento percorreu três planos e um só protocolo, mas o protocolo tem duas faces, e é preciso não as confundir. No plano teórico, a historiôla é a palavra que transfere poder (Frankfurter) e o sortilégio é a sorte que deixa a Providência falar (Luijendijk & Klingshirn). No plano histórico, a Península Ibérica conservou, num país sem caça às bruxas (Paiva) e num campo de magia ao rés-do-chão (Bethencourt), uma cartomancia cipriânica que lia as cartas como pessoas e as abria por uma historiôla (Leitão). No plano autoral, o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* realiza contemporaneamente essa gramática. A relação, porém, não é a mesma em cada eixo. Entre a Quimbanda e os papiros gregos há homologia morfológica controlada, e não descendência: o marco MÁGOS-MAGEÍÁ reconhece estruturas paralelas (o regime de eficácia, a mediação ritual pela palavra), não uma linhagem que ligue historicamente o operador da Quimbanda ao escriba egípcio. Mas entre a tradição cipriânica e a Quimbanda a relação é de outra ordem, e é genealógica: o *Livro de São Cipriano* e a sua cartomancia não são um análogo distante do culto afro-brasileiro, mas um dos seus antepassados documentados, transplantado de Portugal ao Brasil pela colonização e reterritorializado na devoção a Exu Cipriano. O oráculo situa-se, por isso, na exata dobra desses dois eixos: herdeiro genealógico da cartomancia cipriânica ibérica e homólogo morfológico do regime de eficácia dos papiros. Confundir os dois, i.e. ler como homologia o que é herança, ou como herança o que é homologia, é justamente o equívoco que este estudo se propôs a evitar.²²

Fica, assim, demonstrada a tese: a historiôla, o *klêros* e a carta-pessoa não são três curiosidades justapostas, mas as três faces de uma só gramática ritual. Narrar o precedente do santo, lançar as sortes e ler cada figura como agente concreto é, em cada caso, o mesmo gesto de segunda ordem: o de fazer a palavra tornar-se ato ritualmente eficaz. O *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* e O TESTAMENTO são a forma em que essa gramática, ibérica de origem e Quimbanda de destino, se oferece hoje ao operador. E oferece-se, com a distinção que a seção anterior fixou, como herança genuína, não uma linhagem apenas afirmada como *pedigree*, mas uma descendência que, recebida, se lê, se cultua e, sobretudo, se opera. É nesse ponto que o estudo se encerra e o instrumento começa: ali onde a tradição cipriânica, atravessado o Atlântico e assentada no culto de Exu Cipriano, deixa de ser objeto de história para tornar-se, nas mãos do operador, dispositivo em ato.²³

²¹ Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit., Peça 2: «ele tem um tutelar. Exu Cipriano, o santo-feiticeiro deificado na Quimbanda, preside o dispositivo, de sorte que divinar com estas lâminas é consultar através dele. E recebê-lo é receber, com ele, o dispositivo porque esse tutelar se cultua: o assentamento teléstico que só o *táta-nganga* confecciona e entrega ao discípulo *kimbanda*»; e a fórmula de síntese: «O *Oráculo de Cipriano* é, assim, duas coisas ao mesmo tempo, e uma só: um dispositivo que se lê e um dispositivo que se cultua». Sobre a figura tutelar, cf. Peça 6, «Exu Cipriano».

²² A distinção entre os dois eixos é decisiva e retoma o que se estabeleceu no curso *Vida de Goécia* (Módulo 0, Aula 3, *A Quimbanda como Goécia Brasileira*). O protocolo de homologia morfológica controlada, «não genealogia», rege a comparação entre a Quimbanda e os papiros gregos e, no plano do dispositivo, a arquitetura autoral dos quatro princípios: cf. Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit., Peça 2 («reconhecer homologia funcional não é afirmar origem nem transmissão histórica») e Peça 8, «Homologia e Marco Teórico»; e MÁGOS, ed. cit. (homologias estruturais, não identidades substanciais). Já a relação entre a tradição cipriânica ibérica e a Quimbanda é de descendência histórica documentada: a cartomancia dos *Livros de São Cipriano* e o culto de Cipriano de Antioquia atravessaram o Atlântico com a colonização e foram reterritorializados no panteão afro-brasileiro. Cf. José Vieira Leitão, *Rosa é a dama de ouros*, ed. cit.; Laura de Mello e Souza, O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ, ed. cit.; e Liguori, O TESTAMENTO, Peça 6, «Exu Cipriano».

²³ Sobre a eficácia como forma da composição: «a eficácia é forma da composição, não propriedade de um elemento», e a leitura do oráculo como «gesto de segunda ordem» homólogo à análise de um regime de eficácia, cf. Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit., Peça 2, e MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA, ed. cit., sobre as quatro dimensões do regime (operador, meios, sequência, finalidade). Sobre a articulação dos dois eixos aqui retomada (descendência genealógica com a tradição cipriânica ibérica, homologia morfológica com os papiros gregos), ver *supra*.

BIBLIOGRAFIA

- Agostinho de Hipona. *Enarrationes in Psalmos*. Ed. E. Dekkers & J. Fraipont, Corpus Christianorum Series Latina 38–40. Turnhout: Brepols, 1956.
- Bethencourt, Francisco. *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1.^a ed. Lisboa: Universidade Aberta, 1987].
- Betz, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. 2.^a ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Bouché-Leclercq, Auguste. *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. Vol. 1. Paris: Ernest Leroux, 1879.
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.
- Cícero, Marco Túlio. *De divinatione*. Ed. e trad. W. A. Falconer, Loeb Classical Library 154. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Trad. Willard R. Trask. Nova York: Harper & Row, 1963.
- Frankfurter, David. «Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells». Em Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* [Religions in the Graeco-Roman World 129], pp. 457–476. Leiden–Nova York: Brill, 1995.
- Jâmblico de Cálcis. *De mysteriis*. Introd. e trad. Emma C. Clarke, John M. Dillon & Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Leitão, José Vieira. «*Rosa é a dama de ouros; o José é o rei de ouros*: O Livro de São Cipriano na obra de Camilo Castelo Branco». Coimbra: Universidade de Coimbra — Faculdade de Letras, Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2022, pp. 109–121.
- Liguori, Fernando (Táta Nganga Kamuxinzela). *Mágos: dos Papiros Mágicos Gregos à Quimbanda*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- . *Mageia: Regimes de Eficácia*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- . *O Testamento de Cipriano Feiticeiro*. No prelo, 2026.
- Luijendijk, AnneMarie & William E. Klingshirn (eds.). *My Lots Are in Thy Hands: Sortilege and Its Practitioners in Late Antiquity* [Religions in the Graeco-Roman World 188]. Leiden–Boston: Brill, 2019.
- Paiva, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num País sem «Caça às Bruxas» (1600–1774)*. 2.^a ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002 [1.^a ed. 1997].
- Tambiah, Stanley J. «The Magical Power of Words». *Man* 3 (1968): pp. 175–208.
- Van der Leeuw, Gerardus. *Religion in Essence and Manifestation*. Trad. J. E. Turner. Princeton: Princeton University Press, 1986 [1933].
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.
- Zuesse, Evan M. «Divination». Em Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, pp. 375–382. Nova York: Macmillan, 1987.



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