



ESCOLA COVA DE CIPRIANO FEITICEIRO

WWW.COVADECIPRIANOFEITICEIRO.COM.BR

HÁ CARTOMANCIA NA QUIMBANDA?

BÚZIOS, OSSOS E O LUGAR PRÓPRIO DO ORÁCULO CIPRIÂNICO

TÁTA NGANGA KAMUXINZELA

RESUMO: Este estudo, continuação do artigo anterior *Κλήρος και Ἱστορίολλα*,¹ sustenta que a Quimbanda possui uma fundamentação oracular ampla e própria, de matriz africana, banto e *yorùbá*, operada por oráculos de búzios e ossos de Exu e Pombagira, e não pela carta. A cartomancia não pertence a esse estrato africano; entre as cartas, porém, nem todas se equivalem. Argumenta-se que os oráculos hoje enxertados no culto (com destaque para o Tarot) carecem de qualquer vínculo com as raízes do rito, ao passo que a *baraja* ibérica transmitida pelo *Livro de São Cipriano* descende do mesmo estrato ibérico-católico que, genealogicamente, alimentou a Quimbanda no Brasil. O oráculo de cartas congruente com o culto é, por procedência, a cipriânica, realizada contemporaneamente no *Oráculo de Cipriano Feiticeiro*. O Norte é o marco MÁGOS-MAGEÍΑ.

Palavras-chave: Quimbanda · oráculo · búzios · mérindínlogún · O Livro de São Cipriano · cartomancia ibérica · Tarot · Exu · procedência · homologia morfológica controlada.

I. ABERTURA: UMA PERGUNTA QUE O ORÁCULO NOS OBRIGA A FAZER

O estudo anterior demonstrou que a cartomancia ibérica de matriz cipriânica é, na sua estrutura, um caso de *historiôla*, e que a sua chegada à Quimbanda não é analogia distante, mas descendência histórica documentada. Fixada a linhagem, impõe-se uma pergunta que o próprio culto obriga a fazer, e que a literatura de balcão costuma atropelar: se a Quimbanda já divina,² e divina muito, por vias africanas, há lugar para as cartas? E, se há, quais cartas?

¹ O artigo anterior é Fernando Liguori, *Κλήρος και Ἱστορίολλα: a palavra que transfere poder e a mão que lança a sorte*, que estabelece a distinção entre os dois eixos aqui retomada: descendência genealógica da cartomancia cipriânica; homologia morfológica com os papiros gregos. Para o conceito de *historiôla*, David Frankfurter, *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiôla in Ritual Spells*, em Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *ANCIENT MAGIC AND RITUAL POWER* [RGRW 129] (Leiden: Brill, 1995): pp. 457-476.

² Emprega-se aqui, deliberadamente, o verbo *divinar* e o substantivo *divinação*, e não «adivinhação», por razão de fundo. Na Antiguidade, a *divinação* (gr. *μαντική*, *mantiké*, «arte divinatória»; lat. *divinatio*) não é passatempo, mas instituição central. «Não conheço povo algum, seja culto e refinado, seja bárbaro e ignorante, que não julgue que as coisas futuras são indicadas por sinais, e que é possível a certas pessoas reconhecer esses sinais e predizer o que há de acontecer», escreve Cícero (106-43 a.E.C.), *De divinatione* I.2; e, como sublinha Sarah Iles Johnston, «a divinação era sempre parte do ofertar sacrifícios aos deuses». No horizonte platônico, a *mantiké* é mediada pelos *daímones*: no *Banquete* 202e-203a, é «por meio deles [que] se transmite toda a divinação (*μαντική*) e toda a arte sacerdotal relativa aos sacrifícios, às iniciações, aos encantamentos, todo o poder profético (*μαντεία*) e a magia», pois «o divino não se mistura com o mortal» senão pela sua mediação, precisamente a estrutura do *páredros* dos papiros. Nos *Papiros Gregos Mágicos*, a divinação é operação técnica de primeira ordem: a *lecanomancia* (por bacia), a *licnomancia* (por lâmpada), a *autopsía* (visão direta do deus) e a revelação pelo assistente sobrenatural; no PGM IV.154-285, o operador «observará através da divinação por bacia [...] e ouvirá uma voz do deus que fala em versos». Na teurgia, a divinação eleva-se de técnica a via de deificação da alma. Para Jâmblico de Cálcis (245-325 d.E.C.), a verdadeira divinação (*θεία μαντική*, *theía mantiké*) não provém da arte nem da natureza humana, mas dos deuses (*De Mysteriis* III:1); e o seu valor não é a satisfação da curiosidade sobre o futuro, mas a comunhão com o divino: interessa a Jâmblico, nota Gregory Shaw, «a divinação que era a experiência cotidiana daqueles que vivem em comunhão com os deuses». Essa comunhão é a própria ascensão teúrgica, cujo termo é tornar-se semelhante ao deus: a prática ritual «aperfeiçoa gradualmente a nossa capacidade de união íntima com os deuses [...] e faz dos que oram, se assim se pode dizer, os companheiros dos deuses (*ὁμιλητὰς τῶν θεῶν*, *De Myst.* V:26)». Divinar, na teurgia, é participar da vida dos deuses e, nessa participação, divinizar a alma. Daí a recusa de «adivinhação»: a distinção é etimológica e teológica. Como observa o próprio Cícero, *De divinatione* I.1: *sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt*, «a esta excelentíssima coisa nós [romanos] demos o nome a partir dos deuses (*a divis* → *divinatio*), ao passo que os gregos, como interpreta Platão, o derivaram do delírio (*a furore* →

A tese deste estudo responde em dois tempos. Primeiro: a base oracular da Quimbanda é africana e própria (búzio e osso de Exu e de Pombagira), e a carta não pertence a esse estrato. Segundo: entre as cartas, nem todas cabem por igual. O Tarot, hoje largamente enxertado no culto, é uma construção esotérica europeia dos Sécs. XVIII-XIX, sem vínculo com as raízes do rito; a *baraja* ibérica do *Livro de São Cipriano*, ao contrário, descende do mesmo estrato ibérico-católico que alimentou a Quimbanda. A carta congruente é, por procedência, a cipriânica. O fio condutor é o marco MÁGOS-MAGEÍÁ: distinguir procedência de mera semelhança.³

A pergunta não é ociosa, e a sua urgência é prática. O mercado espiritual contemporâneo, i.e. a «literatura de balcão», enxerta sobre o culto de Exu, sem cerimônia, todo oráculo disponível: Tarot, baralho cigano, runas, oráculos de anjos, sistemas de invenção recente. O gesto confunde duas coisas que o rigor exige separar: a semelhança funcional (dois oráculos «funcionam»), e a procedência histórica (um oráculo pertence, ou não, à linhagem do culto). Não se trata de policiar a prática alheia, mas de reconhecer que nem todo instrumento que serve provém, e que só a procedência, não a mera utilidade, autoriza dizer que um oráculo é *da* Quimbanda, e não apenas usado *nela*.⁴

O argumento percorre quatro passos. O primeiro (§ I) estabelece a base: a Quimbanda tem fundamentação oracular africana, própria e suficiente (búzio e osso de Exu e de Pombagira), e não carece de importar carta alguma para divinar. O segundo (§ II) examina a carta: distingue a *baraja* ibérica do *Livro de São Cipriano*, de leitura personalista, do Tarot, cujos sentidos ocultos são invenção setecentista sem pedigree antigo. O terceiro (§ III) documenta a travessia: como o livro cipriânico atravessou o Atlântico e penetrou o campo afro-brasileiro em formação. O quarto (§ IV) responde e conclui, apresentando o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* como a realização disciplinada da carta congruente. Uma nota de honestidade atravessa o percurso: os oráculos próprios da Quimbanda aqui descritos (a *Cabala de Exu*, o *Álágba de Exu*) são postos por escrito, pela primeira vez, como conhecimento de tradição atestado pelo autor.

Um critério, enfim, governa toda a resposta, e convém anunciá-lo desde já: a congruência de um oráculo com a Quimbanda mede-se pela sua ontologia, não apenas pela sua eficácia. O culto é um mundo de pessoas (Exus e Pombagiras, potências concretas, com nome, reino e agência), e um oráculo lhe é congruente quando a sua própria lógica é a de ler pessoas. É exatamente o que faz a cartomancia cipriânica, que lê «a carta como pessoa» (a dama de ouros é a consulente; o rei, o homem de quem ela quer saber), e exatamente o que o Tarot não faz, ao projetar arquétipos abstratos

μανική/μαντική)». *Divinação* guarda, pois, a raiz *divus/divinus*: é o divino que fala. *Adivinhação*, no uso português corrente (de *ad-divinare*), deslizou para o sentido de palpite, conjectura, «leitura da sorte»; perde a densidade teológica e é, por isso, aqui evitada. Essa mesma dignidade vale, e não menos, para os cultos tradicionais africanos, matriz da Quimbanda. Philip M. Peek define a divinação como via de conhecimento: «um sistema de divinação é, com frequência, o principal meio institucional de articular a epistemologia de um povo», sendo «um sistema de conhecimento em ação» ante o qual a tradição científica ocidental «um meio de conhecimento», e «é apenas um modo de conhecer» entre outros. No tronco *yorùbá*, o vértice é Ifá, operado pelo *bàbáláwo* («pai do segredo»), «um sistema de divinação baseado em 16 configurações básicas e 256 derivadas (Odú)» (Bascom), ao lado do *mérindínlógún* dos dezesseis búzios. No tronco congolano (banto), a divinação é ofício do *nganga*, em particular do *nganga a ngombo*, operada por cestos (*ngombo*), tabuletas, pedras, cerâmica, ossos, moedas e outros dispositivos; o mesmo étimo que, no Brasil, nomeia o *táta nganga* da Quimbanda guarda esse núcleo divinatório-ritual. Em ambos os troncos, como no mundo antigo, divinar é fazer falar o invisível, não adivinhar. Cf. Cícero, *De divinatione*, ed. e trad. W. A. Falconer, LCL 154 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923); Sarah Iles Johnston, *ANCIENT GREEK DIVINATION* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008): pp. 3-4; Platão, *Banquete* 202e-203a; Hans Dieter Betz (ed.), *THE GREEK MAGICAL PAPYRI IN TRANSLATION* (Chicago: University of Chicago Press, 1992): PGM IV.154-285; Iamblichus, *DE MYSTERIIS III:1* (Parthey 100.3-102.11) e V:26 (238.12-239.10), trad. E. C. Clarke, J. M. Dillon & J. P. Hershbell (Atlanta: SBL, 2003); Gregory Shaw, *The Role of Aesthesis in Theurgy*, em *IAMBlichus and the Foundations of Late Platonism* (Leiden: Brill, 2012): pp. 97, e *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus* (University Park: Penn State University Press, 1995); Philip M. Peek (ed.), *AFRICAN DIVINATION SYSTEMS: WAYS OF KNOWING* (Bloomington: Indiana University Press, 1991): pp. 2-3; William R. Bascom, *IFÁ DIVINATION* (Bloomington: Indiana University Press, 1969) e *SIXTEEN COWRIES* (1980); Wyatt MacGaffey, *RELIGION AND SOCIETY IN CENTRAL AFRICA: THE BAKONGO OF LOWER ZAIRE* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

³ Sobre o critério de procedência (e não de mera eficácia percebida) como fundamento da autoridade ritual, Fernando Liguori, *MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026): «a tradição só se torna poder local quando pode ser exibida como proveniência [...] pedigree ritual». O protocolo comparativo (homologia morfológica controlada, não genealogia) é fixado em Liguori, *MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

⁴ A distinção entre semelhança funcional e procedência histórica é a mesma dos dois eixos do artigo anterior (Fernando Liguori, *Κλήρος και Ιστορία*, ed. cit.): homologia morfológica *versus* descendência genealógica. Sobre a lógica de *bricolage* e a apropriação eclética de oráculos e sistemas no mercado espiritual contemporâneo, cf. Wouter J. Hanegraaff, *NEW AGE RELIGION AND WESTERN CULTURE: ESOTERICISM IN THE MIRROR OF SECULAR THOUGHT* (Leiden: Brill, 1996), esp. sobre o sincretismo do «cardápio» esotérico moderno.

sobre entidades que são, elas mesmas, sujeitos. A pergunta «quais cartas?» tem, por isso, resposta; e é a ela que as seções seguintes conduzem.⁵

II. A FUNDAMENTAÇÃO ORACULAR AFRICANA DA QUIMBANDA

A Quimbanda opera exclusivamente com Exus e Pombagiras, e convém descrevê-la, desde já, com o rigor que o seu modo de formação exige. Não é um recorte africano transposto intacto, mas um culto inteiramente brasileiro, nascido de uma miscigenação caudalosa e espalhado pelo país em vertentes distintas. O seu pano de fundo, o núcleo, é congo-angolano (banto); sobre ele incidiu, com profundidade variável de uma vertente a outra, a influência da cultura *yorùbá*, sobretudo na forma e no vocabulário dos oráculos. Assim, a vertente *nàgô* carrega marca *yorùbá* acentuada, mas conserva o núcleo banto; a Quimbanda Congo é mais fundamente banto, inclusive no seu modo de oráculo. Convém não confundir influência com origem: qualquer jogo de búzios que se estabeleça numa vertente traz, funda ou superficial, marca *yorùbá*, sem que nenhuma vertente seja, por isso, *yorùbá* de núcleo.⁶

A complexidade excede qualquer esquema binário. As culturas que «alimentam» o Exu e o Maioral da Quimbanda são pelo menos quatro: Èṣù e Ògún, do panteão *yorùbá*; o *nkisi* Nkossi, congo-angolano; São Miguel Arcanjo, do catolicismo popular; e o Diabo, da bruxaria medieval e do Romantismo europeu. Desse caldeirão onde «o Diabo jogou tudo dentro e misturou», na imagem da própria tradição, nasceu um culto brasileiro dotado de oráculos próprios: búzios e ossos consagrados a Exu, mas também dispositivos idiossincráticos (como divinar com cartas pregos de caixão de cemitério). Precisamente porque a mistura é caudalosa, não se deve pretender medir, oráculo a oráculo, quanto há de *yorùbá* ou de banto em cada vertente: a etnografia não autoriza tal contabilidade. O que importa reter é estrutural: a Quimbanda divina por instrumentos que são seus, forjados nesse caldeirão brasileiro.⁷

Para dimensionar a grandeza da tradição oracular africana que forma o horizonte profundo da Quimbanda, basta considerar o seu vértice mais elaborado, o Ifá, sistema divinatório *yorùbá* do culto aos *òrìṣà*, paradigma da densidade que a divinação alcança na África. William Bascom (1912-1981) define-o como «um sistema de divinação baseado em 16 configurações básicas e 256 derivadas ou secundárias (Odú), obtidas por intermédio da manipulação de 16 castanhas de palmeira (*ikin*) ou pelo meneio de um cordão (*opèlè*) de oito meias conchas».⁸ Aqui, se trata de reconhecer, no horizonte, uma civilização oracular de altíssima sofisticação, da qual o culto brasileiro da Quimbanda é herdeiro difuso.

Ao lado do *opèlè* está o *mérindínlógún* (o oráculo dos dezesseis búzios), e o jogo de *obì*. É crucial, para a tese, precisar-lhes a pertença: o *mérindínlógún* e o *obì* também são oráculos do culto aos *òrìṣà*, e não da Quimbanda. Citam-se aqui apenas para demonstrar a densidade da matriz oracular africana, não para atribuí-los ao culto de Exu. Nas próprias fontes de tradição, o búzio é lido

⁵ Sobre a leitura personalista («a carta é uma pessoa») como traço estrutural da cartomancia cipriânica, José Vieira Leitão, *Rosa é a dama de ouros*, ed. cit., pp. 118-120; e Fernando Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO (São Paulo: Clube de Autores, 2026), sobre a personalidade ritual dos Exus e Pombagiras como sujeitos concretos (nome, reino, agência), cf. Reginaldo Prandi, *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, REVISTA USP 50 (2001): pp. 46-63.

⁶ A formação e o desenvolvimento da Quimbanda (em duas *fases* e três *momentos*) são expostos em Fernando Liguori, GANGA; DAEMONIUM Vols. 2 e 3; WANGA; e QUIMBANDA-GOÉCIA (São Paulo: Clube de Autores, 2022, 2023, 2024, 2025). Para o quadro geral da formação religiosa afro-brasileira e do substrato banto (*kongo-angola*), cf. Roger Bastide, AS RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL (São Paulo: Pioneira, 1971).

⁷ O detalhamento das quatro fontes culturais e religiosas que constituem o Exu e o Maioral: i. Èṣù e Ògún *òrìṣà*; ii. o *nkisi* Nkossi; iii. São Miguel Arcanjo; iv. o Diabo, encontra-se em Fernando Liguori, DAEMONIUM: A QUIMBANDA & A NOVA SÍNTESE DA MAGIA (São Paulo: Clube de Autores, 2024). Sobre a demonização do *òrìṣà* Èṣù no sincretismo católico-brasileiro, cf. Reginaldo Prandi, *Exu, de mensageiro a diabo*, REVISTA USP 50 (2001): pp. 46-63; sobre a figura do Diabo e a herança da bruxaria europeia, cf. Laura de Mello e Souza, O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ (São Paulo: Companhia das Letras, 1986).

⁸ William R. Bascom, IFÁ DIVINATION: COMMUNICATION BETWEEN GODS AND MEN IN WEST AFRICA (Bloomington: Indiana University Press, 1969). Bascom regista a difusão do sistema «sob a denominação Ifá, pelos descendentes dos escravos Iorubá em Cuba [...] e no Brasil (Bastide, 1958)». O termo *bàbáláwo* (do *yorùbá*, «pai do segredo») designa o sacerdote de Ifá.

como «espelho da ligação entre o mundo dos homens e o mundo espiritual», e «no jogo de merindilógún, cada búzio que se volta, que abre ou que fecha, que aponta através da ponte, revela os caminhos, os interditos, as bênçãos que vêm do *orí* ancestral».⁹

A Quimbanda, porém, tem os seus próprios oráculos, específicos de Exu e de Pombagira, e é aqui que a distinção com o culto dos *òriṣà* se torna decisiva: não se divina, na Quimbanda, pelo *mérindínlógún* dos *òriṣà*, mas por jogos de búzios e de ossos consagrados aos Exus.¹⁰ Ainda que sob nomenclaturas diversas, as inúmeras vertentes de Quimbanda no Brasil operam com: jogos de confirmação de quatro, sete ou doze búzios, com moedas e dados, cujas quedas se leem segundo os «Reinos de Exu». As cartas, nesse quadro, estão ausentes: o instrumento divinatório africano são conchas, ossos, cerâmicas distintas e outros elementos naturais como favas, não os naipes e as cartas.

Nas vertentes *nagô* e *mussurumin*, esses oráculos têm nome e forma fixos. Na *Quimbanda Nagô*, opera-se a *Cabalá de Exu*, que existe em duas versões (uma de sete búzios para sacerdotes, e outra de onze búzios para mestres). Na *Quimbanda Mussurumin*, há o *Álágba de Exu*, também de sete búzios. Ambos podem receber outras peças (dados, moedas, ossos, dentes, fetiches retirados dos Reinos etc.), e outras vertentes trabalham com versões próprias de oráculos de búzios ou de ossos. O que importa reter é estrutural: a Quimbanda divina, e divina por instrumentos africanos consagrados a Exu, não por cartas, tradicionalmente.

Duas conclusões, ambas necessárias ao argumento, resultam desta seção. A primeira é que a fundamentação oracular estrutural da Quimbanda é brasileira, com profundas raízes ancestrais africanas, própria e suficiente: o culto não carece de importar um oráculo para «poderdivinar». A segunda, que é o gume da tese, é que as cartas não descendem desse estrato africano: os búzios e os ossos são a fala do Exu no registro banto-*yorùbá*. Se, portanto, as cartas encontram lugar no culto, elas não vêm daí: vêm de outra camada genealógica, a ibérica-católica, que também compõe a Quimbanda brasileira. É essa camada que a próxima seção examina.

III. A CARTOMANCIA IBÉRICA, A BARAJA E O FALSO PEDIGREE DO TAROT

A carta que pertence, por procedência, ao mundo da Quimbanda é a baraja¹¹ ibérica de quarenta cartas (ouros, paus, espadas e copas, do ás ao sete, com valete, dama e rei), o mesmo baralho que a

⁹ *Os Mistérios dos Oráculos de Exu e Pombagira* (apostila de circulação restrita, s.d.), «As peças do jogo». Sobre o *mérindínlógún* (*éérindínlógún*, «dezesesseis») como divinação dos *òriṣà* e a sua transmissão ao Novo Mundo, cf. William R. Bascom, *SIXTEEN COWRIES: YORUBA DIVINATION FROM AFRICA TO THE NEW WORLD* (Bloomington: Indiana University Press, 1980); e Pierre Verger, *NOTAS SOBRE O CULTO AOS Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África* (São Paulo: EDUSP, 1999). Sobre o *obi* e o *orógbó* no culto dos *òriṣà*, cf. Reginaldo Prandi, *SEGREDOS GUARDADOS: Orixás na Alma Brasileira* (São Paulo: Companhia das Letras, 2005).

¹⁰ Estes oráculos podem conter outras peças como dados, cerâmica, fetiches dos reinos, moedas, palitos, dentes, chifres, esporas de galo e pregos.

¹¹ José Vieira Leitão, *Rosa é a dama de ouros*, ed. cit. Convém situar a carta como objeto de cultura material. A baraja ibérica pertence à família dos naipes de marca latina, cujos quatro sinais – copas, ouros (moedas), espadas e paus (bastos) – descendem, em última instância, das cartas de jogar do Egito mameluco: como precisam Decker e Dummett, tais símbolos representam «os emblemas heráldicos da corte do Egito mameluco (1250-1517), a fonte dos mais antigos exemplares conhecidos dos símbolos de naipe». Introduzidos na Europa mediterrânea no último quartel do Séc. XIV, esses naipes fixaram-se na Península Ibérica, que, ao contrário da França e da Alemanha, que substituíram os sinais, conservou os naipes latinos; deles resultou a baraja de quarenta cartas (do ás ao sete, mais valete, dama e rei) que a expansão ibérica levou à América, onde se tornou o substrato da cartomancia popular. Sociologicamente, a baraja está no antípoda do Tarot erudito: não é objeto de gabinete esotérico, mas artefato plebeu: o baralho ordinário do jogo, da aposta e da adivinhação populares no mundo ibérico. A sua cartomancia foi, sobretudo, prática oral e largamente feminina, do «poder ao rés-do-chão» que Francisco Bethencourt descreve, tolerada com relativa brandura pela Inquisição «num país sem caça às bruxas» (Paiva) e, como reconhece a própria tradição cartomântica cipriânica, «em tempos passados era uma tradição oral, passada de boca a ouvido» (Feres). Antropologicamente, enfim, o modo de leitura personalista exprime uma epistemologia relacional, típica da divinação popular: o baralho mapeia um mundo social de agentes concretos (pessoas, papéis e vínculos), e não um cosmos de forças ou de arquétipos abstratos; é leitura de sujeitos, congruente com um culto cujas potências, os Exus e as Pombagiras, são elas mesmas pessoas. Cf. Ronald Decker & Michael Dummett, *A HISTORY OF THE OCCULT TAROT* (London: Duckworth, 2002), e Michael Dummett, *THE GAME OF TAROT: FROM FERRARA TO SALT LAKE CITY* (London: Duckworth, 1980), para a história material dos naipes; José Vieira Leitão, *Rosa é a dama de ouros*, ed. cit.; Francisco Bethencourt, *O IMAGINÁRIO DA MAGIA* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004); José Pedro Paiva, *BRUXARIA E SUPERSTIÇÃO NUM PAÍS SEM «CAÇA ÀS BRUXAS»* (Lisboa: Editorial Notícias, 2002); Osvaldo R. Feres, *O ORÁCULO DE SÃO CIPRIANO: O SEGREDO DA CARTOMANCIA REVELADO* (ed. do autor, 2019); Laura de Mello e Souza, *O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ* (São Paulo: Companhia das Letras, 1986).

cartomancia dos *Livros de São Cipriano* documenta e que José Vieira Leitão recolheu na tradição portuguesa. O seu traço definidor, já examinado no estudo anterior, é ler as cartas como pessoas concretas, e não como símbolos abstratos: a dama de ouros é a consulente; o rei, o homem de quem ela quer saber. É uma cartomancia de agentes, não de arquétipos.¹²

Ora, o oráculo hoje mais frequentemente enxertado no culto de Exu, o Tarot, não tem, ao contrário do que a vulgata esotérica repete, qualquer raiz antiga, egípcia ou africana. Ronald Decker e Michael Dummett, na história crítica de referência sobre o tema, mostram que «a cartomancia moderna surgiu apenas no século XVIII» e que foi o adivinho parisiense Jean-Baptiste Alliette (1738-1791), o «Etteilla», quem transferiu a cartomancia do baralho de Piquet para o Tarot. O pedigree «egípcio» é ainda mais tardio e falso: «em 1781, Antoine Court de Gébelin, no volume VIII do seu vasto *Monde primitif*, publicou o seu famoso ensaio sobre o Tarot [...] propondo uma origem egípcia antiga para o baralho».¹³

A associação do Tarot com a Cabalá é igualmente tardia e, no juízo dos mesmos autores, «totalmente errônea», obra de Éliphas Lévi (1810-1875) no Séc. XIX. Segue-se que os «significados» ocultos do Tarot não são herança de sacerdotes egípcios nem de mago algum da Antiguidade, mas invenção do esoterismo francês setecentista e oitocentista. Ligá-lo aos Espíritos Ganga é, na melhor das hipóteses, um enxerto morfológico moderno sobre um culto cujas raízes lhe são estranhas e, quase sempre, nem isso: é ecletismo de mercado, sem procedência que o autorize.¹⁴

A baraja cipriânica está no polo oposto. Não é um sistema simbólico importado de um esoterismo alheio, mas o baralho popular ibérico-católico que, lido «carta como pessoa», partilha da mesma ontologia personalista que rege o culto de Exu e Pombagira: potências concretas, com nome,

¹² 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* (Coimbra: Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2022): pp. 109-121. Sobre a baraja de quarenta cartas como suporte material da cartomancia cipriânica, cf. Fernando Liguori, *O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO* (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

¹³ Ronald Decker & Michael Dummett, *A HISTORY OF THE OCCULT TAROT* (London: Duckworth, 2002). A obra é a demolição erudita do mito esotérico do Tarot, e convém expor-lhe o núcleo histórico. As cartas do Tarot nasceram como *jogo*, não como oráculo: «As evidências mais antigas do Tarot provêm dos círculos cortesãos do norte da Itália na década de 1440. O baralho provavelmente foi inventado ali na década de 1420. O seu único uso atestado era jogar um jogo de cartas». O baralho compunha-se dos quatro naipes italianos comuns (Espadas, Paus, Copas, Moedas), acrescidos de vinte e uma cartas de figuras (os «trunfos») e do Louco; foi essa adição dos trunfos e do Louco que «essencialmente constituiu a invenção do baralho do Tarot». Era um jogo de vazas, praticado por séculos em quase toda a Europa, mas justamente *não* na Península Ibérica nem no antigo Império Otomano, o que já situa o Tarot fora do mundo cultural de que proveio a Quimbanda. A leitura oculta é enxerto muito posterior, e sucessivamente reinventado: depois de Etteilla e de Court de Gébelin, Éliphas Lévi (1810-1875) atrelou os vinte e dois trunfos às letras do alfabeto hebraico e à Cabala; e foi na *Golden Dawn*, sobretudo por obra de S. L. MacGregor Mathers (1854-1918), que se fixou a nomenclatura oculta hoje corrente (o «Mago», a «Sacerdotisa», o «Hierofante», os «Arcanos maiores e menores»), a ponto de Mathers propor para a palavra «tarot» «uma nova derivação [...] de uma palavra egípcia *táru*, que significaria *consultar*; contudo, tal palavra não se encontra no dicionário egípcio de Wallis Budge». O ciclo culmina no baralho de Waite-Smith (1909), matriz do Tarot popular contemporâneo. Entre a invenção do jogo (c. 1420) e a sua ocultização (a partir de 1781) medeiam mais de três séculos e meio, hiato que o próprio Michael Dummett (1925-2011), coautor desta obra, estabeleceu na sua história do jogo, *THE GAME OF TAROT: FROM FERRARA TO SALT LAKE CITY* (London: Duckworth, 1980). Nada, portanto, liga o Tarot (italiano de origem, ocultista de reinterpretação) às raízes ibéricas, católicas e africanas da Quimbanda.

¹⁴ Decker & Dummett, *A HISTORY OF THE OCCULT TAROT*, ed. cit. A reinterpretação oculta do Tarot não é episódio isolado, mas caso exemplar de um fenómeno mais amplo, hoje bem cartografado pela historiografia do esoterismo ocidental: o «ocultismo» (fr. *occultisme*) como corrente especificamente oitocentista. Antoine Faivre situa-lhe a fundação em Éliphas Lévi, pseudónimo de Alphonse-Louis Constant, de quem partiria «o que viria a tornar-se a corrente ocultista com Éliphas Lévi», sistematizada em seguida por Papus (Gérard Encausse, 1865-1915). O modo de legitimação dessa corrente é o que Wouter J. Hanegraaff denomina *narrativa da sabedoria antiga*: a pretensão de que os ensinamentos esotéricos se validam não por prova, mas por pertencerem a uma sabedoria primordial (*prisca theologia, philosophia perennis*), discurso «não historiográfico no nosso sentido da palavra, mas doutrinal e teológico de ponta a ponta». Os próprios Decker e Dummett nomeiam esse mecanismo a propósito do Tarot: os manifestos ocultistas criaram «um mito ocultista poderoso», já que «os ensinamentos herméticos e cabalísticos não se autenticam por prova científica ou dedutiva [...] mas por fazerem parte de uma sabedoria antiga transmitida do passado remoto [...] por uma cadeia de iniciados jurados ao segredo». O «pedigree» egípcio-cabalístico do Tarot é, assim, *tradição inventada*, semelhança retrospectivamente vestida de procedência, precisamente o que o critério do artigo anterior recusa: Liguori, *Κλήρος και Ιστορίολα*, ed. cit., sobre a distinção entre homologia morfológica e descendência genealógica. Cf. Antoine Faivre, *WESTERN ESOTERICISM: A CONCISE HISTORY*, trad. Christine Rhone (Albany: SUNY Press, 2010); Wouter J. Hanegraaff, *ESOTERICISM AND THE ACADEMY: REJECTED KNOWLEDGE IN WESTERN CULTURE* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

reino e agência, e não arquétipos. A congruência não é, portanto, decorativa: é ontológica e genealógica. Onde o Tarot projeta arquétipos abstratos sobre entidades que são, elas mesmas, pessoas, a baraja cipriânica lê pessoas com um instrumento que já nasceu para ler pessoas.¹⁵

IV. O LIVRO DE SÃO CIPRIANO NO BRASIL: DA COLÔNIA ÀS MACUMBAS

A camada ibérica não chegou ao Brasil como abstração: chegou nos navios, nas orações e nos livros. Laura de Mello e Souza documentou como a magia ibérica (ervas, filtros, orações e ensalmos) se transplantou para a América portuguesa e ali se recompôs no contato com as heranças africanas e ameríndias. O *Livro de São Cipriano* é parte dessa bagagem: o santo-feiticeiro e o seu grimório atravessaram o Atlântico com a colonização e enraizaram-se no imaginário mágico popular do país.¹⁶

No Séc. XIX e ao longo do Séc. XX, esse enraizamento tornou-se industrial. As edições brasileiras do *Livro de São Cipriano* - o *Grande Livro*, o *Antigo e Verdadeiro* (a célebre *Capa de Aço*), o *Capa Preta* - multiplicaram-se em tiragens populares e fizeram do grimório um dos textos rituais mais difundidos do país, vendido em bancas, tabacarias e casas de artigos religiosos. Não era peça de biblioteca erudita: era manual de trabalho, lido, copiado e operado.

Foi nesse formato que o *Livro* penetrou o campo religioso afro-brasileiro em formação. Entre pais e mães-de-santo, *bàbáláwos* e *tátas*, o grimório cipriânico circulou como repositório de orações, defumações, sonhos, receitas e, notadamente, de cartomancia. A sua autoridade não vinha de uma banca acadêmica, mas do próprio estatuto de «livro» (a credencial escrita, o pedigree impresso), exatamente o mecanismo que o MÁGOS descreve: a tradição que se exhibe como proveniência para tornar-se poder local.¹⁷

A cartomancia cipriânica, dentro desse processo, seguiu a lei geral apontada por Mello e Souza: transplantada, abasileirou-se. Uma síntese recente da tradição declara-o sem rodeios ao reconhecer «diversas influências de outras cartomancias europeias, principalmente a influência portuguesa, porém ao chegar ao Brasil assume aos poucos as características de nossa cultura popular», a ponto de se falar em «uma cartomancia verdadeiramente brasileira». O testemunho, ainda que de autor popular, confirma o essencial: a carta cipriânica é herança ibérica que se aclimatou no Brasil, não importação recente nem invenção avulsa.¹⁸

¹⁵ Sobre a leitura personalista («a carta é uma pessoa») como traço estrutural da cartomancia cipriânica e a sua correspondência com a ontologia dos Exus e Pombagiras, cf. Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit. Sobre a personalidade ritual dos Exus e Pombagiras, cf. Reginaldo Prandi, *Um Sopro do Espírito e Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, REVISTA USP 50 (2001): pp. 46-63.

¹⁶ 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). A obra é o estudo historiográfico de referência sobre a magia colonial brasileira, e convém expor-lhe as três teses que sustentam este argumento. Historiograficamente, inscreve-se na História das Mentalidades e do Imaginário e parte da constatação de uma lacuna que as próprias fontes desmentem: «a feitiçaria no Brasil durante os séculos XVI, XVII e XVIII não suscitou, até hoje, nenhuma pesquisa. E isto não ocorreu por falta de fontes: as práticas mágicas e a feitiçaria propriamente dita foram motivo de preocupação para as autoridades coloniais civis e para as eclesiásticas, e houve casos apurados pelas Visitações do Santo Ofício ao Brasil que seguiram para Portugal e lá foram julgados pelo Tribunal da Inquisição» (pp. 15). Sociologicamente, a feitiçaria colonial é cultura das camadas desclassificadas: a autora destaca «a presença marcante de feiticeiras e feiticeiros negros entre a população pobre e marginalizada das Minas», cuja «feitiçaria [...] apresentava elementos predominantemente africanos», de sorte que, «reprimindo-se a magia africana, cerceavam-se as possibilidades de manifestação de uma cultura própria» (pp. 15). Antropologicamente, enfim, o seu achado maior é o do sincretismo forjado na travessia atlântica: «o caminho que levou do sabbat europeu ao calundu colonial foi longo e largo: estendeu-se por três séculos e abrangeu os núcleos economicamente mais pujantes» (pp. 18); a religiosidade colonial resulta do «cruzamento de níveis culturais diversos» que «divergem entre si e, simultaneamente, combinam-se para construir um objeto comum», superposição que «não se fez de modo suave: os traumas e violências que acarretou se imprimiram dolorosamente em trajetórias humanas» (pp. 18). É nesse caldeamento (europeu, africano e ameríndio) que o *Livro de São Cipriano* se enraíza no Brasil. Sobre a continuidade das práticas mágicas ibéricas na colônia, cf. também Nereida Soares Martins da Silva & Carlos André Cavalcanti, *A feitiçaria moderna na América Portuguesa*, RELIGARE 11.1 (2014): pp. 107-131.

¹⁷ Sobre a autoridade do «livro» como índice de procedência, Liguori, MÁGOS, ed. cit.: «Nomes, fórmulas, suportes, livros, selos, epítetos e *historiolae* não funcionam apenas como instrumentos de ação; funcionam igualmente como índices de procedência». Para a formação do campo religioso afro-brasileiro (Macumba, Umbanda, Quimbanda) e a circulação de manuais mágicos, cf. Renato Ortiz, A MORTE BRANCA DO FEITICEIRO NEGRO, ed. cit.; e Reginaldo Prandi, OS CANDOMBLÉS DE SÃO PAULO (São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991).

¹⁸ Osvaldo R. Feres, O ORÁCULO DE SÃO CIPRIANO: O SEGREDO DA CARTOMANCIA REVELADO (s.l.: ed. do autor, 2019): «Especificamente tratando-se de uma cartomancia de São Cipriano, também antiga em sua origem, percebemos diversas influências de outras cartomancias europeias, principalmente a influência portuguesa, porém ao chegar ao Brasil assume aos poucos

É nas Macumbas (a carioca, a paulista, a capixaba) que os dois fios se encontram. Ali, o mesmo terreiro que consagra os búzios guarda, na estante, o *Livro de São Cipriano*; o mesmo *táta* que lê a queda dos búzios deita, quando quer, as cartas cipriânicas. Não há concorrência entre os instrumentos: há dois planos genealógicos convivendo sob a mesma autoridade ritual: o búzio, fala do estrato africano; a carta, fala do estrato ibérico-cipriânico. A pergunta do título já tem, aqui, a sua resposta em germe: há cartomancia na Quimbanda, sim, mas de uma cultura cartomântica ibérica.

A prova etnográfica dessa penetração é antiga e vem de dentro do próprio Rio de Janeiro. Em *AS RELIGIÕES NO RIO* (1904), primeira reportagem etnográfica sobre a feitiçaria carioca, João do Rio, pseudônimo de Paulo Barreto (1881-1921), flagrou o *Livro de São Cipriano* como o alicerce mesmo do ofício: «o que não sabem os que sustentam os feiticeiros, é que a base, o fundo de toda a sua ciência é o Livro de S. Cipriano. Os maiores alufás, os mais complicados pais-de-santo, têm escondida entre os tiras e a bicharada uma edição nada fantástica do S. Cipriano». O testemunho é tanto mais valioso quanto involuntário: a pena positivista e desdenhosa do repórter, que chega a chamar o grimório de «livro idiota», nada tinha a ganhar em enobrecê-lo e, ainda assim, registra o que esta tese sustenta: o pai-de-santo de matriz africana operando, «à luz dos candeeiros», com o livro ibérico-cipriânico. É a convergência dos dois estratos, surpreendida em flagrante etnográfico há mais de um século.¹⁹

A própria figura de São Cipriano carrega o fio ibérico que a Quimbanda herdaria. Na reconstituição de Nicholaj de Mattos Frisvold sobre o seu papel no culto, a lenda do santo, Cipriano de Antioquia, o feiticeiro pagão convertido, «o próprio ícone do feiticeiro arrependido», conduz à Península: «de Antioquia viajou para a Península Ibérica e na cidade de Évora tornou-se aluno da inominada bruxa de Évora», que «transmitiu todos os seus ensinamentos em forma de livro ao seu fiel aluno Cipriano - daí a origem de *um Cipriano* ser um *livro negro*». O mesmo fio toca o panteão da Quimbanda, pois, nota Frisvold, «sugere-se que Maria Padilha, a Rainha da Quimbanda, foi uma bela cigana, ela mesma aluna da bruxa de Évora». E a travessia é declarada: a influência cipriânica «veio com os colonizadores para o Novo Mundo na forma das histórias de Fausto e as histórias em *A Lenda Dourada*», onde um «claro fio salomônico» se entrelaçou «com feitiços e remédios mágicos populares». Lenda, decerto; mas lenda que desenha, no plano do mito, exatamente a descendência que os documentos confirmam no plano da história: as cartas e o *Livro de São Cipriano* aportam na Quimbanda como herança ibérica, e não como enxerto.²⁰

Reúnem-se, assim, três ordens de prova que raramente convergem sobre um mesmo objeto, e cuja concordância, aqui, é decisiva. No plano historiográfico, a documentação da magia colonial mostra a camada ibérica transplantada e aclimatada (Mello e Souza); no plano etnográfico, o inquérito de João do Rio surpreende, já em 1904, o *Livro de São Cipriano* como «o fundo de toda a ciência» dos pais-de-santo cariocas; no plano mítico, a própria lenda do santo inscreve a sua origem na Península (na bruxa de Évora e na cigana que a Quimbanda venera como Maria Padilha). Documento, campo e mito dizem o mesmo, e é essa convergência que torna a conclusão irrecusável: a cartomancia cipriânica não é acréscimo estrangeiro à Quimbanda, mas uma das linhas genealógicas que a constituem, i.e. herança, e não enxerto. Diferente do Tarot, que só se acopla ao culto por decisão eclética recente e sem lastro, as cartas de São Cipriano já vinham na bagagem que fez a Quimbanda ser o que é. Por isso a resposta à pergunta do título deixa de ser conjectura e passa a constatação:

as características de nossa cultura popular»; e a menção a «uma cartomancia verdadeiramente brasileira». Cita-se a obra como testemunho da própria tradição da cartomancia cipriânica em circulação no Brasil contemporâneo.

¹⁹ João do Rio, *AS RELIGIÕES NO RIO* (Rio de Janeiro: H. Garnier, 1906), cap. «Os Feiticeiros». Publicada originalmente em série na *Gazeta de Notícias* (1904), a obra é o primeiro inquérito etnográfico sobre a feitiçaria afro-carioca; o seu tom positivista e reprobatório (herança da *belle époque* e do higienismo racial da Primeira República) deprecia o que documenta («o livro idiota»), o que reforça, e não enfraquece, o valor do testemunho quanto à centralidade do *Livro de São Cipriano* entre os pais-de-santo. Sobre esse campo religioso e a sua repressão no Rio de então, cf. Renato Ortiz, *A MORTE BRANCA DO FEITICEIRO NEGRO*, ed. cit.

²⁰ Nicholaj de Mattos Frisvold, *São Cipriano e a Transmutação Feiticeira: Algumas Observações sobre o Papel de São Cipriano na Quimbanda* (texto de circulação restrita, s.d.); e, para o quadro mais amplo, *EXU AND THE QUIMBANDA OF NIGHT AND FIRE* (London: Scarlet Imprint, 2016). A biografia aqui mobilizada é hagiográfica e lendária, deriva da *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze (c. 1260) e do ciclo de Cipriano e Justina, não de dado historicamente estabelecido; vale como *mito de procedência*, e é como tal que se articula à historiola cipriânica dos «sete anos no mar» analisada no artigo anterior (Liguori, *Κλήρος και Ιστορία*, ed. cit.). Sobre a fusão dos dois Ciprianos (Antioquia e Cartago) e o «fio salomônico» dos livros de São Cipriano, cf. *ibid.*

há, sim, cartomancia na Quimbanda, e a carta que lhe pertence, por procedência histórica, etnográfica e mítica, é a baraja cipriânica, não outra. Resta mostrar como um oráculo contemporâneo assume, com rigor e disciplina, essa herança: é o que faz o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro*, objeto da seção final.²¹

V. O LUGAR DO BARALHO CIPRIÂNICO E O ORÁCULO DE CIPRIANO FEITICEIRO

Reúnem-se agora os fios sob o protocolo do marco. A relação entre um oráculo e a Quimbanda pode ser de duas ordens, que não se devem confundir. Pode ser de homologia morfológica (estruturas paralelas sem descendência histórica), e é o caso, quando muito, do Tarot: um sistema que, mesmo quando «funciona», nada herda das raízes do culto. Ou pode ser de descendência genealógica (transmissão histórica documentada), e é o caso da baraja cipriânica, que vem do mesmo estrato ibérico-católico que compôs a Quimbanda brasileira. O Tarot, no melhor cenário, é análogo; a baraja de São Cipriano é parente.²²

Daí a resposta precisa à pergunta do título. Não há cartomancia na base oracular da Quimbanda: essa base é africana, feita de búzios e de ossos, e não precisa de cartas. Mas há um lugar próprio para as cartas, um lugar que não compete com os búzios, porque é de outro plano, e esse lugar pertence à baraja cipriânica, por procedência. A pergunta «há cartomancia na Quimbanda?» resolve-se, pois, em duas afirmações: como fundamento, não; como herança ibérica aclimatada e congruente, sim, e apenas na forma cipriânica.²³

É esse lugar próprio que o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* ocupa, e disciplinadamente. Ele toma a baraja ibérica de quarenta cartas, a mesma que Leitão documenta, e relê cada naipe como um princípio (*hýlē, dýnamis, lógos, pneûma*); abre a tiragem por uma consagração ancorada na historiôla do santo que «sete anos no mar andou»; e tem, o que nenhum baralho afim possui, um espírito tutelar: Exu Cipriano, o santo-feiticeiro deificado na Quimbanda. Divinar com estas lâminas é, portanto, consultar através dele, não sobrepor um oráculo estranho ao culto, mas operar a carta que o próprio culto herdou.

O ganho para o operador ritual é imediato e opera em vários planos. No plano da autoridade, ele troca um oráculo sem lastro, o Tarot, por uma carta de procedência, que o culto reconhece como sua; no plano do método, recebe não um dicionário de significados fixos, mas uma sintaxe. Pois o *Oráculo de Cipriano* não se lê por tabela: lê-se como frase. A menor unidade é a carta, que vale como palavra, o princípio do naipe (a dimensão em jogo), o número (o ponto da progressão do ás ao sete) e um verbo nuclear; duas cartas formam uma operação, em que a segunda modifica a primeira e a ordem inverte o sentido; três ou mais de um mesmo naipe desenhavam uma direção no tempo (a subida do ás ao sete marca o processo que avança; o recuo, o que se desfaz); e o corte, o encontro de princípios distintos, faz da própria relação o sentido, de modo que *dýnamis* com *pneûma* é «potência que se faz laço, força que vira vínculo». As figuras funcionam como pronomes (valet, cavaleiro e rei: o aprendiz, o operador e o mestre), e a posição na cruz transforma a função de cada lâmina. Tome-se uma consulta amorosa, o gênero mais corrente do balcão: à pergunta «há vínculo verdadeiro, e ele tende a firmar-se?», o operador consagra o baralho pela historiôla dos sete anos no mar, fixa o sujeito numa carta de figura e dispõe a frase. Suponha-se que saiam, em Copas (o naipe de *pneûma*, o sopro que vincula), *O Sopro* (o ás), *A Voz* (o dois) e *O Vínculo* (o cinco), e que os atravesse, de Paus, *O Direcionamento* (o cinco de *dýnamis*). A leitura não soma sentidos: conjuga-os numa sentença. Há um sopro inicial de interesse que já se fez chamado e reconhecimento mútuo, o

²¹ A força probatória do argumento está na convergência de três ordens independentes de evidência – a documental (v. *supra*, n. 1), a etnográfica (n. 4) e a mítico-hagiográfica (n. 5): tomada isoladamente, cada uma seria indício; concordantes entre si, e provindo de campos que não se copiam, constituem prova por consiliência. O critério que as ordena é o fixado no artigo anterior: é a procedência (descendência genealógica documentada), e não a mera semelhança funcional (homologia morfológica), o que autoriza afirmar que um oráculo *pertence* a um culto, em vez de apenas ser nele empregado. Cf. Liguori, *Κλήρος και Ιστορίολα*, ed. cit., e MAGOS, ed. cit.

²² A distinção entre os dois eixos (genealógico/morfológico) é estabelecida no artigo anterior (Liguori, *Κλήρος και Ιστορίολα*, ed. cit.).

²³ formulação «dois planos, uma autoridade» (o búzio como fala do estrato africano; a carta como fala do estrato ibérico-cipriânico, ambos sob Exu) sintetiza o argumento das Seções I-III. Cf. Liguori, *MAGEIA: REGIMES DE EFICÁCIA*, ed. cit., sobre a distinção dos planos e a eficácia como forma da composição.

ás e o dois, e que ascende ao laço no cinco: sequência que sobe, processo que avança; e o corte com *O Direcionamento* diz potência que dá alvo ao vínculo, a relação que ganha rumo. Relida em voz alta e devolvida à pergunta, a tiragem responde: *há vínculo, e ele tende a firmar-se, sob a direção que a força lhe imprime*. E note-se o que a resposta não é: nem projeção psicológica do consulente, nem destino fatal, nem «energia» das cartas, mas a fala de Exu Cipriano pela boca do dispositivo consagrado, no mesmo regime pelo qual o *mágos* dos papiros consultava o seu *páredros*. Eis o ganho maior do operador que o adota: divinar o amor, a demanda ou a cura com um instrumento que é, a um só tempo, herança do culto, método rigoroso e voz do tutelar.²⁴

Há, enfim, uma economia ritual na distinção. Os búzios de Exu e as cartas cipriânicas não rivalizam: respondem a registros distintos de uma mesma autoridade. Onde o *táta* quer a fala africana dos Reinos, lança os búzios; onde quer a fala ibérica do santo-feiticeiro, deita as cartas. O erro que a tese denuncia não é usar cartas na Quimbanda, mas usar as cartas erradas: enxertar o Tarot, sem procedência, no lugar que pertence, por linhagem, à baraja de São Cipriano. Corrigir o enxerto por herança é, também aqui, o gesto de método que estes estudos praticam.

VI. FECHO: DA CARTA À PROVIDÊNCIA

Recapitulando: a Quimbanda tem fundamentação oracular ampla e própria, de dupla matriz africana, operada por búzios, ossos e outros elementos; as cartas não pertencem a esse estrato, mas encontram no culto um lugar próprio quando são as cartas certas: a baraja ibérica do *Livro de São Cipriano*, herança genealógica, e não o Tarot, enxerto morfológico sem procedência. O *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* é a realização contemporânea, disciplinada e tutelada dessa carta congruente.

Resta, porém, uma questão que este estudo apenas toca e que pede um terceiro: se a carta é sorte, e a sorte - como se viu no ensaio anterior - é a máscara sob a qual a Providência fala, então o que é, afinal, um oráculo? A pergunta desloca o foco do instrumento (búzios, ossos, cartas) para o seu fundamento teológico: a determinação providencial do acaso, a mediação supra-humana da resposta, a economia entre liberdade e destino. É o que o próximo estudo, sobre oráculo, sorte e Providência, se propõe a enfrentar, dos *Oráculos Caldeus* e da teoria da divinação de Jâmblico à sorte providencial da Antiguidade tardia e à sua herança cipriânica.

²⁴ A mecânica de leitura resume-se de Fernando Liguori, *O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO* (São Paulo: Clube de Autores, 2026).

BIBLIOGRAFIA

Apostila Oráculo de Exu (apostila de circulação restrita, s.d.).

Bascom, William R. *Ifá Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

—. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

Bastide, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971 [Paris, 1960].

Betz, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. 2.^a ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

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].

Cícero, Marco Túlio. *De divinatione*. Ed. e trad. W. A. Falconer, Loeb Classical Library 154. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

Decker, Ronald & Michael Dummett. *A History of the Occult Tarot*. London: Duckworth, 2002.

Dummett, Michael. *The Game of Tarot: From Ferrara to Salt Lake City*. London: Duckworth, 1980.

Faivre, Antoine. *Western Esotericism: A Concise History*. Trad. Christine Rhone. Albany: State University of New York Press, 2010.

Feres, Osvaldo R. *O Oráculo de São Cipriano: o segredo da cartomancia revelado*. Ed. do autor, 2019.

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.

Frisvold, Nicholaj de Mattos. *Exu and the Quimbanda of Night and Fire*. London: Scarlet Imprint, 2016.

—. «São Cipriano e a Transmutação Feiticeira: Algumas Observações sobre o Papel de São Cipriano na Quimbanda». Texto de circulação restrita, s.d.

Hanegraaff, Wouter J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

—. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.

Iamblichus (Jâmblico de Cálcis). *De mysteriis*. Introd. e trad. Emma C. Clarke, John M. Dillon & Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

Johnston, Sarah Iles. *Ancient Greek Divination*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008.

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. *Daemonium: Curso de Filosofia Oculta*. São Paulo: Clube de Autores, 2019.

—. *Ganga: A Quimbanda no Renascer da Magia*. São Paulo: Clube de Autores, 2023.

—. «Κλήρος καὶ Ἱστορίολα: a palavra que transfere poder e a mão que lança a sorte». Revista Nganga, No. 15, 2026.

—. *Mageia: Regimes de Eficácia*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.

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

—. *O Testamento de Cipriano Feiticeiro*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.

—. *Quimbanda-Goécia*. São Paulo: Clube de Autores, 2025.

—. *Wanga*. São Paulo: Clube de Autores, 2024.

Lopes, Fernando R. *O Antigo Grimório de São Cipriano*. [s.l.: s.n., s.d.].

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.

- MacGaffey, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Martins da Silva, Nereida Soares & Carlos André Cavalcanti. «A feitiçaria moderna na América Portuguesa». *Religare* 11.1 (2014): pp. 107-131.
- 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.
- Os Mistérios dos Oráculos de Exu e Pombagira* (apostila de circulação restrita, s.d.).
- O Livro de São Cipriano: Espelho do Imaginário* (estudo, s.d.).
- Ortiz, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- 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].
- Peek, Philip M. (ed.). *African Divination Systems: Ways of Knowing*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Platão. *Symposium (Banquete)*. Em *Platonis Opera*, ed. John Burnet, vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1901.
- Prandi, Reginaldo. «Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu». *Revista USP* 50 (2001): pp. 46-63.
- . *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991.
- . *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Rio, João do (Paulo Barreto). *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1906.
- Shaw, Gregory. «The Role of Aesthesis in Theurgy». Em Eugene Afonasin, John Dillon & John F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism* [Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts 13], pp. 91-112. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- . *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Verger, Pierre. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP, 1999 [Paris, 1957].
- 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