



ESCOLA COVA DE CIPRIANO FEITICEIRO

WWW.COVADECIPRIANOFEITICEIRO.COM.BR

ΚΛῆΡΟΣ ΚΑὶ ΠΡ'ΟΝΟΙΑ O ACASO, A PROVIDÊNCIA E A VOZ DO ESPÍRITO TUTELAR NO ORÁCULO

TÁTA NGANGA KAMUXINZELA

RESUMO: Terceiro e último estudo da trilogia, esta peça enfrenta o fundamento que os dois anteriores pressupunham: por que uma sorte lançada «ao acaso» (búzios, ossos ou cartas) responde verdadeiro? Sustenta-se que o oráculo não opera nem por acaso nem por projeção psicológica, mas por uma teologia da sorte: o dispositivo aleatório é a forma sob a qual uma vontade supra-humana se manifesta, e é o espírito tutelar (o *páredros* dos papiros, o Exu tutelar da Quimbanda) quem faz da queda uma palavra. O argumento percorre a lógica do sorteio (Luijendijk & Klingshirn; Struck), as teologias antigas do acaso e do destino (Moíra, Týche, Prónoia; o estoicismo; o Mito de Er), a sorte cristianizada (Agostinho; as sortes *sanctorum*), a mediação teúrgica (Jâmblico, Addey) e a Providência africana (o destino *yorùbá* do orí; o núcleo congo-angolano). O norte é o marco MÁGOS-MAGEÍÁ, e a síntese, o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro*.

Palavras-chave: sorte · acaso · Providência · destino · mântica · teurgia · páredros · orí · Quimbanda · homologia morfológica controlada.

I. ABERTURA: POR QUE A SORTE RESPONDE VERDADEIRO?

Os dois estudos anteriores desta série estabeleceram que a cartomancia cipriânica é, na sua estrutura, uma historiola, e que as cartas congruente com a Quimbanda são, por procedência, derivadas da baraja ibérica de São Cipriano. Ambos, porém, deixaram intacto o fundamento: por que um oráculo funciona? A questão não é técnica, mas metafísica. Quando o *táta-nganga* lança os búzios, quando o feiticeiro deita as cartas, um objeto cai «ao acaso», e dessa queda se extrai uma verdade. Como pode o aparente acaso dizer o que é verdadeiro? Responder a isto é o objeto deste terceiro estudo, e a resposta, adiante-se, não está no instrumento, mas na teologia que o sustenta.¹

A pergunta tem uma longa vida filosófica, e o mundo antigo não a evitou. A divinação (gr. *mantiké*, μαντική, «arte divinatória»; lat. *divinatio*) era, para gregos e romanos, instituição de primeira ordem, não superstição marginal: «não conheço povo algum», escreve Cícero (106-43 a.E.C.), «que não julgue que as coisas futuras são indicadas por sinais, e que é possível a certas

¹ A trilogia compõe-se de Fernando Liguori, *Κλῆρος καὶ Ἱστορίοιλα: a palavra que transfere poder e a mão que lança a sorte e Há cartomancia na Quimbanda? Búzios, ossos e o lugar do baralho cipriânico* (Revista Nganga, No. 15, 2026). Sobre a divinação como forma de cognição — e não como mero fenômeno social, teológico-exótico ou oculto —, cf. Peter T. Struck, *DIVINATION AND HUMAN NATURE: A COGNITIVE HISTORY OF INTUITION IN CLASSICAL ANTIQUITY* (Princeton: Princeton University Press, 2016). A tese de Struck desloca o eixo do problema: a mântica seria a mais robusta tentativa antiga de administrar aquilo que ele chama *conhecimento excedente*: «o quantum de conhecimento que não chega pelos processos discursivos do pensamento de que temos consciência, e sobre os quais temos controle autoconsciente». O argumento geral é assim formulado: «O conhecimento excedente existe, como fato da natureza humana; ao longo da história as culturas desenvolveram estratégias diversas para dominá-lo; e a divinação é apenas a versão antiga mais robusta numa longa série de tentativas de fazê-lo». Daí a reorientação metodológica que o presente estudo adota: a divinação «será mais bem compreendida como movida não principalmente por compromissos teológicos exóticos, nem por mentes primitivas tentadas pela superstição, nem por ambições políticas de manipular as massas, mas antes por uma característica subjacente da natureza da cognição humana». Struck define, por isso, a mântica como «a arte de traduzir a informação dos seus deuses para o âmbito do humano», e propõe lê-la como pertencente «à história de um certo tipo de cognição», ao lado do tratamento filosófico do conhecimento não-discursivo em Platão e da intuição em Jâmblico que a própria obra desenvolve.

pessoas reconhecer esses sinais e predizer o que há de acontecer». O pressuposto é decisivo: se o futuro é indicado por sinais, então o mundo não é caos, mas texto, e a divinação é a arte de o ler.²

Convém, desde já, afastar duas respostas fáceis, que a literatura de balcão confunde com explicações. A primeira é o acaso puro: a carta cairia por sorte cega, e a leitura seria projeção do consulente sobre um estímulo ambíguo. A segunda é o fatalismo: a carta anunciaria um destino fixo e inescapável. Nenhuma das duas dá conta do que o oráculo faz. Se fosse acaso puro, não haveria verdade a extrair, apenas psicologia; se fosse destino fixo, não haveria consulta, apenas sentença. A mântica antiga e africana ocupa, com precisão, o entre-lugar: um acaso que não é cego porque uma vontade o determina, e um destino que não é mudo porque se deixa consultar.³

O fio que atravessará este estudo é um só, declarado no marco MÁGOS-MAGEÍÁ: distinguir procedência de semelhança. Há teologias da sorte que se assemelham morfológicamente sem descender uma da outra (a grega, a cristã, a *yorùbá*, a congo-angolana), e há uma linhagem que a Quimbanda de fato herdou. Lê-las em conjunto não é confundi-las: é reconhecer que a mesma estrutura (um acaso governado, uma vontade que responde, um mediador que traduz) reaparece em tradições que mal se conheceram, e que o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* a realiza hoje sob a autoridade de um espírito tutelar.⁴

Uma última advertência de método. Este estudo não pergunta se o oráculo «funciona» no sentido empírico da previsão acertada; pergunta qual é a *racionalidade* que a tradição lhe atribui, i.e. a estrutura de crença pela qual, para o operador e a sua cultura, a queda da sorte conta como fala do divino. É uma investigação de teologia e de antropologia da divinação, não de estatística. E é precisamente por manter-se nesse plano que ela pode reconhecer, sob búzios, ossos e cartas, uma só gramática do sagrado, que as seções seguintes reconstituem: a lógica do sorteio, as teologias antigas do destino, a sorte cristianizada, a mediação teúrgica e a Providência africana.⁵

² Cícero, *De divinatione* I.2: *gentem quidem nullam video [...] quae non praesentiat futura et a quibusdam intellegi eaque praedici posse*, «não vejo povo algum [...] que não pressinta as coisas futuras e não julgue que por alguns elas podem ser entendidas e preditas». Ed. e trad. W. A. Falconer (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923). Marco Túlio Cícero, principal veículo de transmissão da filosofia grega ao latim, compôs o *De divinatione* em dois livros por volta de 45-44 a.E.C., em forma de diálogo: no Livro I, o seu irmão Quinto expõe a defesa estoica da mântica, e é dele a passagem aqui citada, o argumento do consenso universal dos povos (*consensus omnium gentium*) como prova da existência da divinação; no Livro II, Cícero refuta-a a partir do ceticismo acadêmico. Já na abertura (I.1), definira a *divinatio* como *praesensionem et scientiam rerum futurarum*, «a percepção prévia e a ciência das coisas futuras», e observara que o nome latino deriva dos deuses (*a divís*), ao passo que o grego *mantiké* deriva do delírio (*a furore*). Sobre a onipresença da mântica no cotidiano antigo, Sarah Iles Johnston sublinha que «é provável que, na Antiguidade, a maioria das pessoas praticasse ou testemunhasse alguma forma de divinação ao menos a cada poucos dias», pois «a divinação era sempre parte do ofertar sacrifícios aos deuses». No mercado antigo, acrescenta, «poder-se-ia entrever uma *ventríloqua* que trazia dentro de si um espírito profético, [...] ou uma delegação estatal a caminho de consultar o oráculo de Delfos», sendo o objetivo invariável «obter conhecimento daquilo que os homens de outro modo não conheceriam». Cf. Sarah Iles Johnston, *ANCIENT GREEK DIVINATION* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008): pp. 3-4.

³ A recusa da leitura projetiva e do fatalismo é interna ao próprio método do *Oráculo Cipriânico*: cf. Fernando Liguori, *O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO* (São Paulo: Clube de Autores, 2026): «Não é psicologia projetiva [...]. Não é adivinhação fatalista: não anuncia um destino fixo, mas o regime de uma situação e a direção que ela favorece». Essa dupla recusa tem lastro na melhor tradição interpretativa da mântica. Contra a redução da divinação a projeção subjetiva, Peter T. Struck mostra que a Antiguidade a concebeu como um modo genuíno, ainda que não-discursivo, de conhecer: a intuição é «o nosso terceiro modo de conhecer, e é uma apreensão não-discursiva de uma coisa tal como ela realmente é», distinta tanto da opinião sensível quanto da razão inferencial; a divinação não devolve ao consulente o seu próprio inconsciente, mas apreende algo do real que a discursividade não alcança. Contra o fatalismo mecânico, por sua vez, o platonismo teúrgico é explícito: para Jâmblico de Cálcis (245-325 d.E.C.), como sintetiza Crystal Addey, «os atos teúrgicos não implicam controle dos deuses, mas conformam-se à vontade divina: são os deuses que primordialmente fazem a obra do ritual teúrgico», e a própria divinação «é causada e enviada pelos deuses como expressão da sua vontade e do seu amor divinos [...] por causa da vontade, do amor e da providência divinas». O oráculo, assim, não é projeção do sujeito, mas apreensão do real e obra do deus que responde nele, nem destino imposto, mas procede de uma vontade livre e providente, ocupando com precisão o entre-lugar que este artigo lhe reserva. Cf. Peter T. Struck, *DIVINATION AND HUMAN NATURE: A COGNITIVE HISTORY OF INTUITION IN CLASSICAL ANTIQUITY* (Princeton: Princeton University Press, 2016): cap. 1 e cap. 4 (*Iamblichus on Divine Divination and Human Intuition*); e Crystal Addey, *DIVINATION AND THEURGY IN NEOPLATONISM: ORACLES OF THE GODS* (Farnham: Ashgate, 2014), com base em Jâmblico, *De Mysteriis* I:8 e III:1.

⁴ O protocolo (homologia morfológica controlada, e não genealogia) é fixado em Fernando Liguori, *MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA, e MÁGOS: DOS PAPIROS MÁGICOS GREGOS À QUIMBANDA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026). A distinção entre homologia morfológica (paralelo estrutural) e descendência genealógica (transmissão histórica) foi desenvolvida no segundo artigo da trilogia, *Há cartomancia na Quimbanda?*, ed. cit.

⁵ A abordagem, descreve a racionalidade interna da divinação, e não julgá-la por critérios empíricos externos, segue duas linhas convergentes. No plano clássico, Peter T. Struck propõe reconstruir não a exatidão preditiva da mântica, mas as razões pelas quais ela «parecia uma atividade razoável a quase todos os antigos, para começar»: trata-se de compreender

II. A LÓGICA DO SORTEIO: ACASO APARENTE, DESFECHO DETERMINADO

A divinação por sorteio, cleromancia, do grego *klêros* (κλήρος, «lote, sorte»), foi, na Antiguidade e ainda hoje, a forma mais simples e difundida de consulta ao invisível. O seu dispositivo (dados, ossos, búzios, favas, cartas) deve ser percebido como tendo igual probabilidade de produzir um resultado ou outro. Mas essa aparência de acaso, mostram Luijendijk e Klingshirn, não visa gerar aleatoriedade: o «dispositivo aleatorizador» era, na divinação antiga, «um veículo para produzir um desfecho definido contra toda aparência de aleatoriedade». O acaso é a máscara; o desfecho determinado, o rosto.⁶

A lógica é sutil e decide tudo. Onde, num jogo, a igualdade de chances assegura um resultado *justo*, na divinação ela assegura um resultado *verdadeiro*. O antropólogo Andras Zempléni formulou-o com exatidão: «aquilo a que chamamos acaso ou aleatoriedade é, ao mesmo tempo, o objeto e o meio da divinação mecânica». O acaso não é o obstáculo à verdade oracular; é o seu próprio instrumento, porque só um campo percebido como livre de manipulação humana pode deixar passar, sem estorvo, a manifestação de outra vontade.⁷

Foi essa lógica que Cícero fixou na definição inaugural do *De divinatione*: a mântica é «a predição e a percepção prévia daquelas coisas que se julgam fortuitas», *quae fortuitae putantur*. A fórmula é precisa: as coisas apenas se *julgam* fortuitas (*putantur*); não o são. O que ao homem parece acaso, ao deus é ordem, e a divinação é a arte de aceder, pelo aparente acaso, à ordem que o subjaz. Já aqui, no vocabulário romano, desponta a teologia que as seções seguintes desdobram: o *fortuitum* é epistemológico, não ontológico: nome da nossa ignorância, não da estrutura do mundo.⁸

a sua racionalidade, não de a refutar. No plano antropológico, Philip M. Peek trata a divinação como «um sistema de conhecimento em ação», isto é, uma epistemologia, e não um erro a corrigir: «a nossa tradição científica é apenas um modo de conhecer [...] muito podemos ganhar com outros sistemas comprovadamente eficazes ao longo dos séculos». Os sistemas divinatórios africanos, observa Peek, combinam «modos de pensamento *lógico-analítico* e *intuitivo-sintético*», cuja separação a tradição europeia mantém rígida. E, contra o estereótipo do vidente como impostor, corrige: onde «onde a tradição europeia tende a caracterizar o vidente como um charlatão carismático», «encontramos videntes que são homens e mulheres de excepcional sabedoria e elevado caráter pessoal». Cf. Peter T. Struck, *DIVINATION AND HUMAN NATURE: A COGNITIVE HISTORY OF INTUITION IN CLASSICAL ANTIQUITY* (Princeton: Princeton University Press, 2016): pp. 146-152; e Philip M. Peek (ed.), *AFRICAN DIVINATION SYSTEMS: WAYS OF KNOWING* (Bloomington: Indiana University Press, 1991): pp. 2-3 e 193-194.

⁶ AnneMarie Luijendijk & 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): Introdução, pp. 1-2, de onde provém a formulação citada no corpo. O volume, primeiro tratamento acadêmico abrangente da divinação por sorte na Antiguidade tardia, cujo título retoma o *Salmo* 30:16 (*Vulgata*), define a prática: «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 sua lógica exige, simultaneamente, acaso e determinação: «a criação de um sistema em que a vontade divina possa manifestar-se exige, assim, tanto uma aleatoriedade percebida (para garantir a liberdade) quanto um desfecho definido (para garantir a verdade)». O fundamento teológico dessa lógica fora enunciado por Auguste Bouché-Leclercq (1842-1923): por meio da sorte, «buscam deixar à Providência, entrevista sob a forma indecisa do acaso, um livre jogo e uma carreira aberta no imprevisto» (*HISTOIRE DE LA DIVINATION DANS L'ANTIQUITÉ*, vol. 1 [Paris: Ernest Leroux, 1879]: pp. 189).

⁷ Andras Zempléni, *apud* Luijendijk & Klingshirn, *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., pp. 2. Zempléni, antropólogo húngaro-francês das religiões africanas, estudioso da divinação e da possessão na África ocidental, formula a lógica que rege todo dispositivo de sorteio, da qual a frase citada no corpo é o remate: «o procedimento divinatório [...] opera estabelecendo um nexo analógico evidente entre os seus objetos – a saber, eventos ou fatos contingentes ou aleatórios – e os seus meios – a saber, dispositivos aleatorizadores. Aquilo a que chamamos acaso ou aleatoriedade é, ao mesmo tempo, o objeto e o meio da divinação mecânica»: o acaso é, num só gesto, aquilo que se interroga e aquilo porque se interroga. A distinção correlata entre resultado «justo» (no jogo e na partilha equitativa) e resultado «verdadeiro» (na divinação) é dos próprios editores (*ibid.*, pp. 1). Para o quadro antropológico mais amplo da lógica divinatória, cf. David Zeitlyn, *Divinatory Logics: Diagnoses and Predictions Mediating Outcomes*, *CURRENT ANTHROPOLOGY* 53.5 (2012): pp. 525-546; e, sobre a história da noção de aleatoriedade, Deborah J. Bennett, *RANDOMNESS* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

⁸ Cícero, *De divinatione* 1.9, de onde provém a definição citada no corpo. A fórmula abre a defesa estoica da divinação e é posta na boca de Cícero, irmão do autor e interlocutor do Livro I do diálogo, donde a cautela do próprio Cícero, que no Livro II a refutará a partir do ceticismo acadêmico. O pressuposto que ela encerra, o fortuito como aparência, e não como estrutura do real, é o que Luijendijk e Klingshirn tornam explícito: «se o mundo parecia aleatório, mas era, na realidade, providencialmente determinado em cada aspecto importante, então as sortes nas mãos de Deus [...] deveriam ser consideradas tão pouco aleatórias quanto o próprio mundo». Cf. Cícero, *De divinatione*, ed. e trad. W. A. Falconer, Loeb Classical Library 154 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923); e Luijendijk & Klingshirn, *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., pp. 1-2.

Peter Struck deu a essa intuição a sua formulação cognitiva mais rigorosa. Para a Antiguidade, o mundo estava cheio de sinais clandestinos, e a divinação era a competência de os ler: «pelo visível conhece o invisível, e pelo invisível o visível, e pelo presente o futuro». Não se trata, adverte Struck, de mero fenômeno oculto, mas de um «excedente de conhecimento», uma cognição que apreende o todo a partir do fragmento, a estrutura a partir do sinal. O búzio que cai, a carta que sai, não «causam» o que revelam: são pontos por onde um saber já presente no mundo aflora à leitura.⁹

A lógica do sorteio deixa, assim, uma pergunta em aberto que a física não resolve e que só a teologia responde: se o acaso é máscara, *de quem* é o rosto? Que instância determina o desfecho que ao homem parece fortuito? A cleromancia é uma forma vazia (uma sintaxe de seleção) que cada cultura preenche com uma teologia distinta: para o grego, a Moíra e a Týche; para o estoico, a Heimarménē providencial; para o cristão, a Providência; para o *yorùbá*, o destino do orí e a vontade de Olódùmarè; para o *kimbanda*, a vontade de Exu. É a essas teologias do acaso que passamos.¹⁰

III. AS TEOLOGIAS DO ACASO NO MUNDO ANTIGO: MOÍRA, TÝCHE E PRONÓIA

αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος - «A culpa é de quem escolhe; o deus é inculpável.»

— Platão, *República* 617e

A palavra grega mais antiga para o que determina o desfecho é *moíra* (μοῖρα). O seu sentido primeiro não é «fado» abstrato, mas partilha concreta: como mostra William Chase Greene (1890-1978), *moíra*, *aísa* e *heimarménē* nomeiam «a devida porção ou quinhão atribuído»; as *Moírai* são «as repartidoras»; e a *pepróménē* (πεπρωμένη), «o fato consumado». O destino, na raiz da língua, é uma *distribuição*: cada coisa tem a sua parte medida. O sorteio ritual reencena, em pequena escala, essa partilha cósmica: lançar a sorte é receber o quinhão que já estava, de algum modo, assinalado.¹¹

Ao lado da Moíra corre a Týche (Τύχη, «fortuna, sorte»), e a tensão entre ambas organiza o pensamento grego sobre o acaso. A Týche é o que sobrevém sem causa aparente; a Moíra, o que estava assinalado. A divinação vive dessa tensão: ela supõe que o que *parece* Týche (o lance fortuito)

⁹ Struck, *DIVINATION AND HUMAN NATURE*, ed. cit., pp. 29.

¹⁰ A tese de que a cleromancia é uma «forma» ritual, uma sintaxe de seleção preenchida por teologias diversas, articula-se com o conceito de *regime de eficácia* de MAGEÍÁ, ed. cit. Aí a eficácia não é propriedade de uma peça: ela «não reside no operador nem no símbolo, mas emerge da articulação entre operador, matéria, potência, lugar e tempo», analisável em «quatro dimensões irredutíveis (operador, meios materiais, sequência fásica regulada, finalidade pragmática)». Transposto ao problema do oráculo: o dispositivo de sorteio é a forma invariável; o que muda, de tradição a tradição, é a instância à qual se atribui a determinação do desfecho: a Moíra, a Prónoia, Olódùmarè, Exu. Que um mesmo gesto divinatório receba racionalizações filosóficas distintas é o que Peter T. Struck documenta ao mostrar que os pensadores antigos «exploram as premissas de todo o empreendimento [...] estudam a estrutura dessa linguagem de sinais, não as suas iterações particulares», variando nas ênfases: «Platão e Aristóteles dedicam a maior parte da sua atenção séria aos sonhos prescientes; os estoicos e os neoplatônicos abrem a consideração a todo tipo de atividade divinatória». Cf. Liguori, *MAGEÍÁ: REGIMES DE EFICÁCIA* (São Paulo: Clube de Autores, 2026); e Struck, *DIVINATION AND HUMAN NATURE*, ed. cit., Introdução.

¹¹ William Chase Greene, *MOIRA: FATE, GOOD, AND EVIL IN GREEK THOUGHT* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944), obra de referência sobre a semântica e a história do conceito, é a fonte da definição citada no corpo (pp. 11). Convém desdobrar-lhe o campo etimológico, mítico e historiográfico. Etimologicamente, *moíra* (μοῖρα) deriva de *meíromai* (μείρομαι, «receber a própria parte»): o seu sentido primeiro é concreto e distributivo, o quinhão que cabe a cada um na repartição, e não o «fado» abstrato posterior; ao seu lado correm *aísa* (αἴσα, «quinhão»), *heimarménē* (εἰμαρμένη, «o que foi repartido»), *pepróménē* (πεπρωμένη, «o consumado») e *tò chreón* (τὸ χρεών, «o que deve ser»). Mitologicamente, o singular *Moíra* (uma ordem única) só cede lugar às três *Moírai* no período pós-homérico: «só uma vez em Homero (*Il.* 24, 49) encontramos o plural; mas em Hesíodo (*Teog.* 217 ss.) encontramos não apenas as três *Moírai* e a sua genealogia, mas os seus nomes familiares (Cloto, a *Fiandeira*, Láquesis, a *Distribuidora dos Lotes*, e Átropos, a *que não se pode desviar*). A imagem é a da fiação, «em Homero, ora são os deuses que *fiam o destino dos homens*, ora Moíra ou Aísa e as severas fiandeiras», e o fio tece-se no instante do nascimento (*Od.* 4, 208). Historiograficamente, Greene mostra que Fado e deuses são, em Homero, largamente permutáveis, «se o Fado fia os lotes dos homens, também os deuses o fazem», e que o próprio Zeus não está submetido ao destino, mas se conforma a uma ordem: ao pesar as sortes na balança (*Il.* 22, 209 ss.), «isto de modo algum implica que ele esteja submetido a um poder, mas antes que existe uma ordem à qual se conforma» (E. Ehnmark, *THE IDEA OF GOD IN HOMER*, pp. 78, *apud* Greene). O sorteio ritual reencena, em miniatura, essa partilha cósmica: lançar a sorte é receber, do fundo dessa ordem, o quinhão que a Moíra assinala. Cf. Greene, *MOIRA*, ed. cit., pp. 11, 401-404; Homero, *Ilíada* 24, 49 e 22, 209 ss.; *Odisseia* 4, 208; Hesíodo, *Teogonia* 217 ss.

é, na verdade, Moíra legível. Nem sempre o grego resolveu a tensão em favor da ordem; mas a prática oracular, de Delfos a Dodona, pressupunha-a: os deuses davam sinais porque o futuro, embora oculto, era determinado, e por isso consultável.¹²

Foi o estoicismo que transformou essa intuição em doutrina, e nele a teologia da sorte atinge o seu ponto mais alto. Os estoicos identificaram o destino com o divino: «o Fado é equiparado a deus ou a Zeus, à providência e à natureza comum do todo», mostra Susanne Bobzien. *Heimarménē* (εἰμαρμένη, «fado»), *Prónoia* (πρόνοια, «providência»), *Zeús* e *phýsis* (φύσις, «natureza») são, para eles, nomes de uma só realidade: a razão ativa que ordena o cosmos. Se assim é, então nada é verdadeiramente fortuito, e o mundo é uma trama causal contínua, precisamente a condição para que um sinal presente anuncie um evento futuro.¹³

Desse nó, destino é providência é natureza, Crisipo (c. 279-206 a.E.C.) extraiu um argumento notável: a existência da divinação *prova* o fado. Ele definiu a mântica como «a ciência que contempla e interpreta os sinais que são dados aos homens pelos deuses», sinais concedidos «por benevolência» divina para dar acesso a um futuro que de outro modo estaria oculto. Ora, se há sinais fiáveis do futuro, o futuro está determinado; logo, a própria eficácia da divinação demonstra a existência do fado providencial. Cícero registra a inversão do argumento: «tudo isto se destrói, se a essência e a natureza do fado se confirmam pela teoria da divinação».¹⁴

¹² Sobre a relação e a tensão entre *moíra* e *týche*, Greene, MOIRA, ed. cit., *passim*, e trata-se de tensão histórica, não só conceitual. A *týche* (τύχη, «fortuna, acaso, coincidência, contingência») é, no vocabulário grego, uma recém-chegada: «atribuir todas as coisas à *moíra* é bastante homérico; mas a introdução da *týche* é uma nota nova na poesia grega», que Greene faz remontar a Arquíloco de Paros (Séc. VII a.E.C.), autor do verso πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα, Περικλέης, ἀνδρὶ δίδωσιν, «tudo, ó Péricles, a Týche e a Moíra dão ao homem». A promoção da *týche* a divindade, porém, é tardia e sintomática: «só um período tardio do pensamento grego, perdendo a fé tanto nos deuses antigos quanto no poder e na razão do homem, fez da Týche uma grande divindade». *Moíra* é o quinhão assinalado; *týche*, o que sobrevém sem causa aparente, e a divinação aposta, precisamente, que o que *parece* týche é moíra legível. No plano etnográfico-institucional, essa aposta materializa-se nos grandes oráculos. Sarah Iles Johnston sublinha que a mântica é, entre os atos religiosos, o mais próximo de uma conversa de mão dupla e de resposta imediata: «quando se lançam os dados, se leem as entranhas ou se põe uma pergunta à Pítia, obtém-se resposta quase imediata [...] ao menos se sabe que alguém nos escutou». Delfos e Dodona pressupõem, assim, um futuro determinado e consultável, e a autoridade de um oráculo institucional podia inclusive validar o trabalho do vidente independente. Cf. Greene, MOIRA, ed. cit., pp. 9 e cap. sobre a poesia arcaica (Arquíloco, fr. 16 West); Sarah Iles Johnston, ANCIENT GREEK DIVINATION (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008): pp. 4-5 e Parte I, «Delphi and Dodona»; e, para o corpus das respostas delficas, Herbert W. Parke & Donald E. W. Wormell, THE DELPHIC ORACLE, 2 vols. (Oxford: Blackwell, 1956).

¹³ Susanne Bobzien, DETERMINISM AND FREEDOM IN STOIC PHILOSOPHY (Oxford: Oxford University Press, 2001): pp. 45. A doutrina merece desdobramento, pois é ela que fornece o fundamento filosófico da própria divinação. Para o estoicismo, o Fado (εἰμαρμένη, *heimarménē*) não é força cega, mas razão ordenadora. Segundo o florilégio de Estobeu, Crisipo de Solos (c. 279-206 a.E.C.) ensina que «a substância do Fado é um poder de sopro (*pneûma*), que administra a ordem do todo», e chama-o «a Razão do universo [...] a Razão segundo a qual os eventos passados aconteceram, os presentes acontecem e os futuros acontecerão». O Fado é, portanto, a cadeia inviolável das causas: «os estoicos [descrevem o Fado como] uma sequência de causas, isto é, uma ordenação e uma interconexão inescapáveis» (Aécio); e, nas palavras de Crisipo, «o Fado é uma certa ordenação sempiterna do todo [...] e a interconexão é inviolável» (Aulo Gélíio). É essa interconexão inviolável que torna a divinação possível, como declara Quinto Cícero na defesa estoica: «por *fado* entendo o que os gregos chamam *heimarménē* – uma ordenação e sequência de causas, pois é a conexão de causa a causa que, de si mesma, [produz cada coisa]»; se cada evento se prende ao anterior numa trama contínua, então um sinal presente é indício fiável de um evento futuro. No plano teológico, essa ordem é o próprio deus imanente: Crisipo diz que «Zeus e o mundo são como um homem, e a providência como a sua alma». A doutrina, esboçada por Zenão de Cítio (c. 334-262 a.E.C.), foi sistematizada por Crisipo e reelaborada por Posidônio de Apameia (c. 135-51 a.E.C.). Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) ii, frs. 397, 917, 921, 1000; A. A. Long & D. N. Sedley, THE HELLENISTIC PHILOSOPHERS, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), §§ 54-55 (textos 55J-L); e Bobzien, op. cit., pp. 45-49.

¹⁴ Bobzien, DETERMINISM AND FREEDOM IN STOIC PHILOSOPHY, ed. cit., pp. 87-88. O argumento em sua forma e em sua fortuna crítica, como Crisipo o empregou, são, de fato, dois raciocínios distintos ligando divinação e fado. O primeiro é teológico e disjuntivo, preservado por Quinto Cícero na defesa estoica: «se há deuses, mas eles não indicam de antemão aos homens os eventos futuros, então ou não amam os homens, ou ignoram o que há de acontecer, ou julgam não ser do interesse dos homens conhecer o futuro, ou o reputam indigno de si [...] ou são incapazes de dar tais sinais. Mas nem os deuses deixam de amar-nos [...] nem ignoram [...]. Logo [...] dão sinais dos eventos futuros [...]. Logo, existe a divinação». O segundo é o argumento propriamente causal (a divinação *prova* o fado), preservado, e atacado, pelo epicurista Diogeniano (Séc. II d.E.C.) em Eusébio: «se não fosse o caso de que tudo é abarcado pelo fado, não seria o caso de que as predições dos videntes são verdadeiras». Bobzien sublinha a circularidade que o próprio Diogeniano denuncia: Crisipo «quer provar que *tudo acontece segundo o fado* a partir de *a divinação existe*, e não pode provar que *a divinação existe* senão pressupondo que *tudo ocorre segundo o fado*». É contra essa mútua dependência que o próprio Cícero, no céptico Livro II do *De divinatione*, voltaria a doutrina. Cf. Cícero, *De divinatione* 1.82-83 (SVF ii.1192) e *De fato* 11; Crisipo *apud* Diogeniano, em Eusébio, *Praeparatio evangelica* 4.3 (e 6.8); A.A. Long & D. N. Sedley, THE HELLENISTIC PHILOSOPHERS, vol. 1, ed. cit., texto 42D; e Bobzien, op. cit., pp. 87-97.

Mas a teologia grega da sorte guardava um contrapeso, e é ele que a salva do fatalismo puro: o Mito de Er, com que Platão (c. 428-348 a.E.C.) encerra a *República*. Ali, as almas escolhem os seus destinos por meio de lotes (*klêroi*) lançados por Láquesis, filha da Necessidade; mas a escolha é delas, e a sentença que a governa é célebre: «a culpa é de quem escolhe; o deus é inculpável» (*aitía heloménou; theòs anaítios*). O lote distribui as opções; a alma elege. É a fórmula exata do que um oráculo faz: não anula a liberdade nem impõe o desfecho, mas apresenta, no campo da sorte, o regime de uma situação, deixando a decisão a quem consulta.¹⁵

IV. A SORTE CRISTIANIZADA E A PROVIDÊNCIA

In manibus tuis sortes meae. Non in manibus hominum, sed in manibus tuis.

— Agostinho, *Enarrationes* em Salmos 30

O cristianismo herdou o problema da sorte e reescreveu-lhe a teologia. O deus impessoal-cósmico dos estoicos tornou-se a Providência pessoal, e a sorte, longe de ser abolida, foi relida como um dos seus instrumentos. A frase que dá título à obra de referência sobre o tema, «as minhas sortes estão em tuas mãos» (*in manibus tuis sortes meae*), é a chave dessa passagem: o lote não está nas mãos do acaso nem dos homens, mas de Deus. Agostinho de Hipona (354-430) glosa-a sem rodeios: «não nas mãos dos homens, mas nas tuas mãos».¹⁶

Dessa releitura resulta a definição providencial do lote que os editores do volume da Brill formulam: se o mundo apenas *parece* aleatório, mas é providencialmente determinado em cada aspecto importante, então as sortes «nas mãos de Deus» 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». O lote é uma janela recortada no real: por ela, a Providência mostra-se sob medida à pergunta que se lhe faz.¹⁷

¹⁵ Platão, *República* X, é a fonte da epígrafe desta seção (617e; 620d-e). Convém restituir-lhe o quadro mítico e o argumento. O Mito de Er encerra o diálogo (614^a-621d): Er, filho de Armênio, um panfílio (Παμφύλου), morto em combate, revive na pira e relata o além. No eixo do cosmos gira o fuso da Necessidade (ἄτρακτος τῆς Ἀνάγκης, 616c), e junto dele as três Moírai, filhas de Ἀνάγκη (Necessidade), cantam ao som das Sereias: Láquesis o passado (τὰ γεγονότα), Cloto o presente (τὰ ὄντα), Átropos o futuro (τὰ μέλλοντα, 617c), as mesmas repartidoras da nota anterior, agora a entoar os três tempos. Um arauto-profeta (προφήτης) de Láquesis lança então, entre as almas, os lotes (κλήροι) e os «paradigmas de vidas» (βίων παραδείγματα, 617d-618a), proclamando que a escolha é livre e responsável, donde os dois versos citados no corpo. É aqui que Platão enuncia a fórmula que salva a liberdade dentro da ordem: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμᾶζων πλεόν καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει, «a virtude não tem dono (*adéspoton*): honrando-a ou desonrando-a, cada um terá dela mais ou menos» (617e). O lote distribui as opções; a alma elege; a ordem cósmica (a Necessidade e as Moírai), garante que a escolha tenha consequência, sem a determinar. Peter T. Struck lê o mito como o gesto tipicamente platônico de «suplantar um arquétipo mítico por um dos seus próprios modelos, mais filosóficos», a ponto de a viagem de Er «suplantar a narrativa de Odisseu» (*Rep.* 614b). Ed. John Burnet, *PLATONIS OPERA*, vol. IV (Oxford: Clarendon Press, 1902); cf. Peter T. Struck, *DIVINATION AND HUMAN NATURE*, ed. cit., cap. 1.

¹⁶ Agostinho de Hipona (354-430), *Enarrationes in Psalmos* 30, *enarr.* 2, *serm.* 2.13 (CCSL 38: 211), maior comentário patrístico ao Saltério. O verso inscreve a sorte num ato de confiança: *ego autem in te speravi Domine ... in manibus tuis sortes meae* (*Sl* 30:15-16 *Vulg.*), «mas eu esperei em ti, Senhor [...] as minhas sortes estão em tuas mãos». Filologicamente, onde o hebraico (*Sl* 31:16) traz *’ittōtay* («os meus tempos»), a *Septuaginta* e a *Vulgata* leem *klêroi/sortes* («as minhas sortes»): é essa leitura greco-latina que fixa o vocabulário da sorte providencial. Ao comentá-lo, Agostinho distingue a sorte legítima do ofício condenado do vidente e define-a: *Sors enim non aliquid mali est; sed res est in dubitatione humana divinam indicans voluntatem*, «pois a sorte não é algo mau; é, antes, uma coisa que, em meio à dúvida humana, indica a vontade divina»; e adverte: *audito nomine sortium, non debemus sortilegos quaerere*, «ao ouvir a palavra *sortes*, não devemos procurar os videntes de sortes». A posição é, todavia, tensa: o mesmo Agostinho que se convertera pela abertura fortuita, e por ele tida por providencial, da *Epístola aos Romanos* (o *tolle lege* das *Confissões* VIII.12.29, sobre *Rm* 13:13-14) reprovava, na *Epístola* 55 a Januário, o recurso às páginas evangélicas para dirimir negócios mundanos, ainda que o preferisse à consulta aos demônios; e, contra os astrólogos (*mathematici*), negava que a sorte humana estivesse escrita nos astros (*Confissões* VII.6; *Cidade de Deus* V). A sorte, para ele, pertence à Providência, não ao fado, e é por ancorar-se neste verso que a tradição cristã do lote, e o próprio volume de referência sobre o tema, tomam o seu nome. Cf. Agostinho, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers & J. Fraipont, CCSL 38-40 (Turnhout: Brepols, 1956); *Confissões* VII.6 e VIII.12; *Epístola* 55.20.37; e Luijendijk & Klingshirn, *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., pp. 1, 3.

¹⁷ Luijendijk & Klingshirn, *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., pp. 2. A lógica que ela encerra é a do todo legível na parte: o campo de sortes «foi construído para conter todas as respostas possíveis», de sorte que um único lote sorteado dá acesso, em miniatura, à ordem inteira. Essa estrutura materializa-se em artefatos concretos da Antiguidade tardia. As *Sortes Astrampsychi*, manual grego de época romana, convertem a consulta num sistema numerado de perguntas e respostas fixas, σώζῃ ἀσθενῶν· μὴ ἀγωνία, «recuperar-te-ás da doença; não te aflijas»; as *Sortes Sanctorum* cristãs respondem no

Essa teologia gerou uma prática institucional durável: as *sortes sanctorum* («sortes dos santos») e as *sortes biblicae*, a consulta ao destino pela abertura fortuita de um livro sagrado ou por sistemas de resposta fixa. O próprio nome, mostra a filologia, vem da *Vulgata* (Cl 1:12: «o quinhão dos santos», *sortis sanctorum*). A Igreja oscilou entre a tolerância e a condenação, Agostinho preferia o recurso às páginas evangélicas à consulta aos demônios, mas o desaprovava para fins mundanos, e essa ambivalência acompanharia o lote cristão por toda a Idade Média, sem jamais extingui-lo.¹⁸

A herança cristianizada do lote é o elo que faltava para a Quimbanda. Pois o *Livro de São Cipriano*, examinado no estudo anterior, é justamente um livro de sortes cristão, atribuído a um santo, herdeiro da tradição das *sortes sanctorum*, e a cartomancia cipriânica é a sua realização ibérica. Quando a baraja de São Cipriano aporta no Brasil e entra no culto de Exu, ela traz consigo, embutida, essa teologia da sorte providencial: as cartas são sortes «nas mãos» de uma potência que responde. A questão que resta é saber *quem*, nessa potência, faz a sorte falar, e é a pergunta da mediação, objeto da seção seguinte.¹⁹

V. QUEM RESPONDE? A MEDIAÇÃO SUPRA-HUMANA

Se o acaso é máscara de uma vontade, falta nomear quem, através da sorte, fala. A resposta grega é o intermediário *daemônico*. No *Banquete*, Diótima ensina a Sócrates que o divino não se mistura com o mortal senão pela mediação dos *daímones* (δαίμονες): é «por meio deles» que «se transmite toda a divinação (*mantiké*) e toda a arte sacerdotal». O oráculo não é diálogo direto entre o homem

mesmo registro: «Deus te ajudará no que desejas; pede a Deus, e chegarás depressa ao que queres»; e o copta *Evangelho das Sortes de Maria* (Séc. V-VI) dispõe os oráculos nas páginas do códice «de modo que cada duas páginas abertas formam uma resposta». O traço genérico é constante: «as respostas concentram-se exclusivamente nas questões do indivíduo, o consulente». A baraja cipriânica é um dispositivo do mesmo tipo: um campo finito e ordenado (quarenta lâminas) por onde uma vontade providente responde à pergunta de quem consulta. Cf. Luijendijk & Klingshirn, *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., pp. 1-2; AnneMarie Luijendijk, *FORBIDDEN ORACLES? THE GOSPEL OF THE LOTS OF MARY* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 89] (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014); Franziska Naether, *DIE SORTES ASTRAMPYSCHI* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); e, para o texto, Randall Stewart (ed.), *SORTES ASTRAMPYSCHI* (Leipzig: Teubner), *Sort. Astr.* 100-8-42.

¹⁸ Sobre as *sortes sanctorum* (por volta do Séc. XIII rebatizadas *sortes apostolorum*) e a sua condenação, 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. A primeira menção ocidental já é uma proibição: o Concílio de Vannes, na Gália (462-468), determina que *aliquanti clerici student auguriis et sub nomine confictae religionis, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt; hoc quicumque clericus detectus fuerit uel consulere uel docere, ab ecclesia habeatur extraneus*, «alguns clérigos dedicam-se aos augúrios e, sob o nome de uma religião fingida, àquilo a que chamam *sortes dos santos*, professam a ciência da divinação, ou pela inspeção de quaisquer escrituras prometem o futuro; qualquer clérigo que for flagrado a consultá-las ou a ensiná-las seja tido por estranho à Igreja». O texto assim visado, cujo ancestral grego Kevin Wilkinson demonstrou existir, 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 (6-6-6, 6-6-5 [...] 1-1-1). O paradoxo é teológico, e não incidental: a mesma Igreja que lia providencialmente as sortes «nas mãos de Deus» (v. nota anterior) proscrevia as *sortes sanctorum*, porque estas, operadas por clérigos e com dados, aproximavam perigosamente a sorte providencial do ofício do *sortilegus* que Agostinho recusara. A condenação repetir-se-ia na legislação conciliar posterior (Agde, pp. 506; Orléans, pp. 511). Cf. Klingshirn, art. cit., pp. 84-85; Kevin W. Wilkinson, *A Greek Ancestor of the Sortes Sanctorum*, *ZEITSCHRIFT FÜR PAPYROLOGIE UND EPIGRAPHIK* 196 (2015): pp. 94-102; e, para o texto, James Rendel Harris, *THE ANNOTATORS OF THE CODEX BEZAE (WITH SOME NOTES ON SORTES SANCTORUM)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1901), Apêndice B.

¹⁹ A tradição textual das *sortes* cristãs como precedente estrutural dos *Livros de São Cipriano* é argumentada em Liguori, *Há cartomancia na Quimbanda?*, ed. cit. O elo é uma história material do suporte. O sortilégio migrou, primeiro, do lançamento de objetos ao livro: como observam Luijendijk e Klingshirn, «com as suas páginas sequenciais, o códice constituiu uma nova tela para distribuir e aceder aos textos de sorte, e sobretudo tornou possível a prática da bibliomancia». Da tirada de dados (as *Sortes Sanctorum*) passou-se, assim, à abertura do livro (bibliomancia), e desta ao grimório impresso, o *Livro de São Cipriano* e, por fim, à baraja. José Vieira Leitão documenta a etapa final dessa migração: Camilo Castelo Branco «recorreu a um *Livro de São Cipriano* impresso para a construção dos sistemas de cartomancia das suas obras», sinal de que a cartomancia cipriânica oitocentista deriva, por via editorial, do livro-de-sortes cristão. A cada passagem (dado, osso, códice, grimório, carta) muda o suporte, não a natureza: permanece a mesma teologia da sorte providencial, a mão que se estende à vontade que responde. Cf. Liguori, *Há cartomancia na Quimbanda?*, ed. cit.; Luijendijk & Klingshirn, *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit., cap. 1, «The Literature of Lot Divination» (sobre o códice e a bibliomancia); e 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, 2022): pp. 109-121.

e o deus supremo; é uma cadeia mediada, em que um ser intermédio traduz, para a linguagem da queda e do sinal, o que de outro modo seria incomunicável.²⁰

Nos *Papiros Gregos Mágicos*, esse intermediário ganha rosto operativo: o *páredros* (πάρεδρος, «o que se assenta ao lado»), o assistente sobrenatural que serve o operador e revela por seu intermédio. O *mágos* dos papiros não divina por conta própria: adquire e sustenta uma aliança com um espírito assistente que fala pela boca do dispositivo consagrado. A divinação é, aqui, um serviço prestado pelo tutelar, e a queda da sorte, o meio material porque ele se pronuncia.²¹

A filosofia platônica tardia elevou essa mediação ao seu ponto teórico mais fino, e é aqui que a divinação se torna teologia plena. Para Jâmblico de Cálcis (c. 245-325 d.E.C.), a verdadeira divinação (*theía mantiké*, θεία μαντική, «divinação divina») não provém da arte nem da natureza humana, mas dos deuses: é dom que eles concedem. Como mostra Crystal Addey, as capacidades divinatórias eram, para o teurgo, «dadas como um dom dos deuses, muitas vezes em rituais de divinação»; e os *sunthémata* (σύνθηματα, «senhas, símbolos») pelos quais o rito opera estão «verticalmente enraizados no seu poder causal» divino. A sorte responde verdadeiro porque, no fundo, não é o homem quem a lê: é o deus quem, por ela, se dá a ler.²²

²⁰ Platão, *Banquete* 202e-203a, ed. Burnet, *PLATONIS OPERA*, vol. II (Oxford: Clarendon Press, 1901). Esta doutrina funda toda a mediação oracular. Diotima define o *daemônico* como o *entre-dois*: πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ, «todo o *daemônico* é intermediário entre o deus e o mortal» (202e); e a sua função é ἐρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον, «interpretar e transportar», levando aos deuses as preces e os sacrifícios dos homens, e aos homens as ordens e as respostas dos deuses. É a própria figura de Eros, μέγας δαίμων (o «grande *daímōn*»), filho de Poros (Πόρος, «Expediente») e Penia (Πενία, «Pobreza»), que encarna essa condição intermédia (203b-c). Sarah Iles Johnston sublinha a fecundidade teológica do esquema, que permitia «conservar a ideia tradicional de que os oráculos eram divinamente inspirados e, ao mesmo tempo, evitar associar Apolo ou qualquer outro deus demasiado estreitamente aos corpos mortais por cujos lábios saíam as profecias: eram, na verdade, os *daímones* que transpunham o abismo e faziam o contato». Desse esquema descende toda a *daemonologia* antiga, Plutarco (*De defectu oraculorum*), Apuleio (*De deo Socratis*) e, sobretudo, a teurgia platônica, em que, nota ainda Johnston, «era a luz emitida pela divindade, e não a divindade mesma, que entrava na Pítia», mediação que a seção examina a seguir. Cf. Platão, *Banquete* 202d-203c; Johnston, *ANCIENT GREEK DIVINATION*, ed. cit., pp. 10-11.

²¹ Sobre o *páredros*, cf. Leda Jean Ciralo, *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, em Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *ANCIENT MAGIC AND RITUAL POWER* [RGRW 129] (Leiden: Brill, 1995): pp. 279-295. Etimologicamente, esclarece Ciralo, «*páredros* é um adjetivo que significa *sentado ao lado ou junto*, do verbo *paredreúō*, *aguardar* ou *servir*», e em época clássica designava assessores e oficiais: o assistente sobrenatural «assenta-se ao lado» do *mágos* como o assessor ao lado do magistrado. Ciralo mostra que, nos dez textos dos papiros que empregam o termo, o *páredros* nunca é rotulado apenas como tal, manifestando-se «como um deus e como representação física de um deus», mas também como espírito de um morto, como fenômeno celeste e como objeto; exemplo paradigmático é «o *páredros* do PGM I.1-42, o de um falcão mumificado». Eleni Pachoumi acrescenta o plano ritual: o *páredros* vincula-se ao operador pela *sýstasis* (σύστασις, «reunião, união»), o rito mágico-teúrgico pelo qual o indivíduo se une ao seu *daímōn* pessoal, distinguindo-lhe ainda as categorias, o *páredros* como espírito ressuscitado de um morto, como o deus Eros, como o próprio feitiço. A homologia entre o *mágos* e o seu *páredros*, de um lado, e o operador da Quimbanda e o seu Exu tutelar, de outro, é a tese de Liguori, *MÁGOS*, ed. cit. Cf. Eleni Pachoumi, *THE CONCEPTS OF THE DIVINE IN THE GREEK MAGICAL PAPYRI* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 102] (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017): caps. 1-2.

²² Sobre a divinação divina, Jâmblico, *De Mysteriis* III:1 (Parthey 100-101), recusa toda explicação naturalista da mântica e afirma-lhe a origem divina: Μέγιστον δὴ οὖν ἀλεξιφάρμακον... ἐκεῖνόν ἐστι, γινῶναι τὴν ἀρχὴν τῆς μαντικῆς, ὥς οὔτε ἀπὸ σωμάτων ἐστὶν ὀρωμένη οὔτε ἀπὸ τῶν περὶ τοῖς σώμασι παθημάτων, οὔτε ἀπὸ φύσεώς τινος θεοῦ... Αἱ μὲν γὰρ φύσιν δυνάμεων, οὔτε ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης παρασκευῆς... ἀλλ' οὐδ' ἀπὸ τέχνης τινὸς ἔξωθεν ἐπικτήτου... τὸ δὲ πᾶν κύριος αὐτῆς ἀνήκει εἰς τοὺς θεοὺς καὶ ἀπὸ τῶν θεῶν ἐνδίδεται, «o maior antídoto (*alexiphármakon*) para todas essas perplexidades é este: conhecer o princípio da divinação – que ela não parte dos corpos, nem das afecções relativas aos corpos, nem de alguma natureza e das potências ligadas à natureza, nem da preparação humana [...] nem sequer de alguma arte adquirida de fora [...]; toda a sua autoridade (τὸ πᾶν κύριος) pertence aos deuses e é pelos deuses concedida». O ato divinatório é θεῖον... καὶ ὑπερφυσὲς ἄνωθεν τε ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καταπεμπόμενον, «divino e supranatural, enviado do alto, do céu», e τὰ δ' ἄλλα πάντα ὡς ὄργανα ὑπόκειται τῇ ἐκ θεῶν καταπεμπομένη τῆς προγνώσεως δόσει, «tudo o mais está subordinado, como instrumentos, ao dom da presciência (*prôgnōsis*) enviado pelos deuses». A mesma lógica rege a união teúrgica (*De Myst.* II:11): οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς... ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρητῶν... τελεσιουργία ἢ τε τῶν... συμβόλων ἀφθέγκτων δυνάμεις... ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἔννοιαν, «pois não é o pensamento (*énnoia*) que une os teurgos aos deuses [...] mas a realização (*telesiourgía*) dos atos inefáveis e o poder dos símbolos indizíveis é que instaura a união teúrgica (*theourgikên hénōsin*)». Que isto não é coação ritual, esclarece Crystal Addey: os deuses «são superiores à necessidade e por isso não são arrastados para baixo pela *necessidade* das invocações; antes [...] as invocações e os nomes ascendem aos deuses». Segue-se o que a seção sustenta: a resposta do oráculo é do deus, recebida, não do operador, projetada. Cf. Jâmblico, *De Mysteriis* II:11 (Parthey 96-97) e III:1 (Parthey 100-101), ed. Édouard des Places, *LES MYSTÈRES D'ÉGYPTÉ* (Paris: Les Belles Lettres, 1966), e trad. Emma C. Clarke, John M. Dillon & Jackson P. Hershbell (Atlanta: SBL, 2003); Peter T. Struck, *DIVINATION AND HUMAN NATURE*, ed. cit., cap. 4; e Crystal Addey, *DIVINATION AND THEURGY IN NEOPLATONISM*, ed. cit.

Há, em Jâmblico, um corolário que interessa diretamente ao operador da Quimbanda: a divinação não é um fim em si, a satisfação da curiosidade sobre o futuro, mas um momento da ascensão da alma ao divino. Interessa-lhe, nota Gregory Shaw, «a divinação que era a experiência cotidiana daqueles que vivem em comunhão com os deuses». Consultar o oráculo, nesse regime, é participar da vida do deus que responde; e a prática ritual «aperfeiçoa gradualmente a nossa capacidade de união íntima com os deuses» e faz dos que a exercem, «se assim se pode dizer, os companheiros dos deuses». A sorte, aqui, não só informa: diviniza quem a opera.²³

Esse corolário tem, na Quimbanda, uma tradução exata, e um símbolo. Divinar com o Exu tutelar não é, também aqui, mero cálculo do futuro, mas participação na vida da potência supra-humana que responde no oráculo: consultar o oráculo é abrir-se à presença de Exu, e cultivá-la é fazer-se, pouco a pouco, semelhante a ele. O *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* inscreve essa ascensão na sua própria estrutura, pois as suas figuras de corte desenham escadas iniciáticas que sobem do aprendiz ao mestre, do *Kimbanda* ao *Táta-Nganga*, do *Discípulo da Potência* ao *Mágos* contituído, culminando no Vivificador, «a autoridade capaz de gerar e sustentar presença viva». O termo dessa escada é, em rigor, uma divinização: o operador que vivifica não apenas consulta o tutelar, mas passa a partilhar do seu modo de ser. E o símbolo por excelência desse percurso é o próprio tutelar do oráculo. Exu Cipriano é um homem divinizado: o feiticeiro Cipriano de Antioquia, que na lenda dominou todas as artes mágicas e, convertido e martirizado, foi elevado à condição de potência supra-humana, um Espírito Ganga na Quimbanda, o santo-feiticeiro deificado que preside ao baralho. A sua trajetória, do *mágos* humano ao espírito tutelar cultuado, é a figura mesma da alma que se diviniza; divinar através dele é, por isso, consultar aquele que já percorreu, até o fim, o caminho que o consulente apenas inicia. O que em Jâmblico é doutrina, a mântica como via de deificação, torna-se, na devoção a Exu Cipriano Feiticeiro, culto: o oráculo não apenas diz a sorte, mas oferece, no seu tutelar, o modelo acabado da divinização que promete.²⁴

Fixa-se, assim, a estrutura completa da teologia antiga do oráculo: um campo de acaso aparente (a sorte), determinado por uma vontade supra-humana (Moíra, Prónoia, o deus), e traduzido por um mediador (o *daímōn*, o *páredros*, o tutelar) que faz da queda uma fala. Essa estrutura tripartite (acaso governado, vontade que responde, mediador que traduz) não é privilégio grego. Reaparece, sob outros nomes e outra cosmologia, na África de que a Quimbanda descende, e é a essa Providência africana que a seção seguinte se volta.²⁵

²³ Gregory Shaw, *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] (Leiden-Boston: Brill, 2012): pp. 97. O ponto a desdobrar é a finalidade última da divinação teúrgica: não a informação, mas a deificação da alma: «para suportar a luz dos deuses, devemos tornar-nos semelhantes ao deus», escreve Shaw: na prece teúrgica «a alma liberta-se das oposições da vida encarnada», e a *diánoia* dividida cede a uma *noēsis* unificada. Nesse regime, o corpo e a sensação (*aisthēsis*) não são obstáculo, mas via: «para Jâmblico, a nossa experiência estética não é um obstáculo à deificação; é, de fato, o único modo de encarnar o deus». A divinação inscreve-se, portanto, no *télos* da teurgia, a *hénōsis* (ἑνωσις), a união com o divino, e não numa curiosidade sobre o futuro: consultar o oráculo é, no limite, um exercício de divinização. Cf. Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL: THE NEOPLATONISM OF IAMBlichus* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995); e Jâmblico, *De Myst.* II:11 (sobre a união que se dá pelos atos rituais, e não pelo pensamento) e X:1-7 (a *hénōsis* como fim da teurgia), trad. Clarke-Dillon-Hershbell (Atlanta: SBL, 2003).

²⁴ A tese aqui pressuposta, i.e. a deificação da alma como coroamento da carreira do operador, é desenvolvida em Fernando Liguori, *O Mito de São Cipriano*, Aula 2 do curso *Vida de Goécia* (Módulo 0, *Escola Cova de Cipriano Feiticeiro*, 2026), que lê a lenda de Cipriano de Antioquia como condensação de «toda a carreira do feiticeiro: o estudo, o encontro com o mestre, a aquisição de poder, a transmissão e, no fim, a deificação da alma». Aí o pacto é interpretado não como venda da alma, mas como transferência de autoridade: «o poder que o feiticeiro exerce não é dele [...]; é-lhe transferida, de fora e do alto, por uma potência que o excede», e o «Diabo-mestre» é «a forma mítica, cristianizada e demonizada» do *páredros* dos papiros, do *daímōn* pessoal platônico e do Sagrado Anjo Guardião de Abramelin. O vínculo é uma *philia* (φιλία) – «a relação de favor e obrigação mútua entre o operador e a potência supra-humana» –, «a mesma *philia* que toda a Quimbanda reencena na aliança vitalícia do adepto com o seu Exu tutelar». E o martírio é apoteose: «o coroamento da carreira ritual [...] não é o poder exercido em vida [...], mas a divinização da alma: o operador tornar-se, ele próprio, um espírito operante, uma potência que outros, depois dele, invocarão». Exu Cipriano é essa alma deificada, tornada tutelar do oráculo. Sobre a sua função no dispositivo e o «assentamento teléstico» que só o *táta-nganga* confecciona, cf. Liguori, *O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO* (São Paulo: Clube de Autores, 2026). A homologia entre a divinização teúrgica da alma (Jâmblico, *De Myst.* V:26 e X; Gregory Shaw, *THEURGY AND THE SOUL*, ed. cit.) e esse percurso na Quimbanda é morfológica, e não genealógica (Liguori, *MÁGOS e MAGEÍÁ*, ed. cit.). Sobre a estrutura tripartite da lenda (Conversão, Confissão, Martírio; a *Confessio Cypriani*, Séc. IV) e a distinção face a Cipriano de Cartago, *O Mito de São Cipriano*, ed. cit.

²⁵ Segun Gbadegesin, *An Outline of a Theory of Destiny*, em *AFRICAN PHILOSOPHY: NEW AND TRADITIONAL PERSPECTIVES* (Oxford: Oxford University Press, 2004), reelaborando o capítulo de *AFRICAN PHILOSOPHY: TRADITIONAL YORUBA PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY AFRICAN REALITIES* (New York: Peter Lang, 1991). A teoria *yorùbá* do destino é mais fina que um simples

VI. A PROVIDÊNCIA AFRICANA E O TUTELAR DA QUIMBANDA

A África de que a Quimbanda descende tem a sua própria teologia da sorte, e não menos densa que a antiga. No seu núcleo congo-angolano, a divinação é ofício do *nganga*, o especialista ritual que lê, nos búzios, nos ossos ou nos objetos, a vontade dos *minkisi* e dos ancestrais. O vidente africano não projeta: ele traduz uma palavra que vem de fora, exatamente como o mediador grego. A homologia é reconhecida pela própria etnografia comparada, que aproxima as estruturas oraculares africanas (o médium possuído pela divindade, o sábio que interpreta) «das de Delfos e Dodona na Antiguidade grega».²⁶

O paralelo mais elaborado, porém, vem da camada *yorùbá* que, na Quimbanda, é influência e não núcleo, mas que oferece a mais fina teologia africana do destino. Para o pensamento *yorùbá*, cada pessoa recebe, antes de nascer, um *orí* (o «cabeça-interior», o destino individual), escolhido no *òrun* (o além) na casa de Àjàlá, o oleiro celeste dos *orí*. O destino (*àyànmò*, «o que se prende a alguém») é, ao mesmo tempo, *escolhido e fixo*, e essa dupla natureza é a mesma do lote platônico: a alma elege o seu quinhão, mas, uma vez eleito, ele a governa. Esse destino não é mudo: negocia-se, e é a divinação que o negocia. Ifá, o grande sistema oracular *yorùbá*, operado pelo *bàbáláwo* («pai do segredo»), é a arte de consultar o *orí* e reorientá-lo pelo sacrifício (*ẹbọ*). O oráculo africano supõe, portanto, o que a mântica grega e a Providência cristã supunham: um destino determinado, mas consultável e, dentro de limites, negociável. O *orí* é elevado, na própria fala *yorùbá*, à condição de divindade pessoal: «Orí é um deus, tal como Ògún ou Oyá; [...] o orí de uma pessoa é o seu deus supremo».²⁷

fatalismo: Gbadegesin distingue três noções: «aquilo que se escolhe e se prende a alguém»; *akunleyan*, «aquilo que, ajoelhado, se escolhe»; *akunlegba*, «aquilo que, ajoelhado, se recebe» (*ipin* e *kadara* sendo sinônimos de *orí*). A tensão entre escolha e responsabilidade é o cerne do problema, e ecoa a do Mito de Er: «se não sou eu que escolho o meu destino, mas ele é escolhido por mim, que direito tem alguém de me culpar?». No relato do *odù* Ogbègúndá, a entidade «corpo-mais-*emí*» dirige-se à casa de Àjàlá, repleta de *ori-inu* («cabeças interiores») com destinos selados, e escolhe o seu; Afuwape procurava um belo por fora, mas foi o sacrifício que o levou a escolher bem. Uma vez escolhido, porém, o destino fixa-se: «o que escolhemos ajoelhados é o que viemos encontrar no mundo», e «o destino não cede ao remédio (*à medicina*)». A pessoa compõe-se, assim, de *ara* (corpo), *emí* (alma/força vital) e destino (*kadara/ipin*), e é a divinação de Ifá que negocia este último. Cf. Wándé Abímbólá, IFÁ: AN EXPOSITION OF IFÁ LITERARY CORPUS (Ibadan: Oxford University Press, 1976), sobre *ori* e *àyànmò*; e Gbadegesin, op. cit., pp. 55–59.

²⁶ Sobre a estrutura mediada da divinação na África central e a sua homologia com os oráculos gregos, cf. Evan M. Zuesse, *Divination and Deity in African Religions*, HISTORY OF RELIGIONS 15.2 (1975): pp. 158–182. Zuesse distingue tipos estruturais de mântica, a de posseção e a de sabedoria (mecânica), e descreve, no culto de Mwari, nos montes Matopo, a mesma cadeia mediada que o corpo aproxima dos oráculos gregos: «Mwari, o próprio Deus, falava de certas cavernas. A voz, porém, como os sacerdotes sabiam, provinha de médiuns possuídos por Mwari [...]; sábios interpretavam para os peticionários a Palavra de Deus segundo a sua sabedoria». O especialista dessa mediação é o *nganga*: entre os Shona, nota Zuesse (com base em M. Gelfand), «o *nganga* usa os dados *hakata* [...] ou é possuído por espíritos *shave*». Etimologicamente, *nganga* (banto, do proto-banto **-gàngà*) designa o perito ritual (sacerdote, curador e vidente) em toda a África banto, operando com os *minkisi* e com dispositivos oraculares como o cesto *ngombo*; e o seu ofício supõe a *kindoki*, a teoria congo do poder oculto e da causalidade ritual que Wyatt MacGaffey analisou. É desse tronco que descendem o *nganga* e o *kimbanda* da Quimbanda brasileira. Cf. Zuesse, art. cit.; Wyatt MacGaffey, RELIGION AND SOCIETY IN CENTRAL AFRICA: THE BAKONGO OF LOWER ZAIRE (Chicago: University of Chicago Press, 1986), sobre o *nganga*, os *minkisi* e a *kindoki*; e Fernando Liguori, MÁGOS, ed. cit., sobre o *nganga* na Quimbanda como herdeiro dessa matriz.

²⁷ Segun Gbadegesin, *An Outline of a Theory of Destiny*, em AFRICAN PHILOSOPHY: NEW AND TRADITIONAL PERSPECTIVES (Oxford: Oxford University Press, 2004), reelaborando AFRICAN PHILOSOPHY: TRADITIONAL YORUBA PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY AFRICAN REALITIES (New York: Peter Lang, 1991): pp. 51–55. Convém precisar a semântica de *orí*. Literalmente, «*orí*, na língua *yorùbá*, significa cabeça», mas o termo tem «duplo caráter»: designa a cabeça física (sede do cérebro) e, sobretudo, «um componente não-físico [...] tido por portador do destino da pessoa», a que se chama *orí-inú* («cabeça interior»). A pessoa, na tradição, é obra de três: Obàtálá, «modelador do corpo físico»; Olódùmarè, que dá o *emí*, «a força de vida da alma»; e Àjàlá, «o oleiro que faz o *ori*» (*alámò tí ñ mọ́rì*). É à casa de Àjàlá, o oleiro celeste dos *orí*, que a entidade «corpo + *emí*» se dirige para adquirir o seu *orí*; e o *orí-inú*, uma vez recebido, é «o portador do destino de cada pessoa [...] o controlador remoto da sua vida». Daí a sua elevação a divindade pessoal: «Orí é um deus, tal como Ògún ou Oyá [...]. O orí de uma pessoa é o seu deus supremo». Esse destino, porém, não é mudo: é a divinação de Ifá, operada pelo *bàbáláwo*, que o consulta e o reorienta pelo *ẹbọ* («sacrifício»). Estruturalmente, o *orí-inú*, o quinhão que se escolhe no além e governa a vida desde dentro, é o análogo *yorùbá* do *dáimôn* platônico e do lote de Er: homologia morfológica, não descendência. Cf. Wándé Abímbólá, IFÁ: AN EXPOSITION OF IFÁ LITERARY CORPUS (Ibadan: Oxford University Press, 1976), sobre *orí* e *àyànmò*; William R. Bascom, IFÁ DIVINATION: COMMUNICATION BETWEEN GODS AND MEN IN WEST AFRICA (Bloomington: Indiana University Press, 1969); e Gbadegesin, op. cit., pp. 51–55.

Sobre Exu como potência que responde no oráculo e sobre a estrutura do culto, cf. Reginaldo Prandi, *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, REVISTA USP 50 (2001): pp. 46–63. Prandi restitui a Èṣù a sua função africana de mediador, anterior à demonização cristã que o converteu, como diz o título, «de mensageiro

Na Quimbanda, essa teologia africana da sorte reconfigura-se sob a autoridade de Exu. É Exu quem «abre os caminhos» e quem, na queda dos búzios ou das cartas, responde; a divinação é a sua fala. O oráculo na Quimbanda supõe, assim, a mesma estrutura tripartite: o dispositivo aleatório (búzio, osso, carta), a vontade que o determina (a de Exu e das potências dos Reinos) e o mediador que traduz (o próprio Exu tutelar, e o *táta* que o serve). Reconhecer isto não é fundir a Quimbanda no molde grego ou *yorùbá*, é reconhecer, sob homologia morfológica controlada, que a mesma gramática do sagrado se realiza em cada tradição à sua maneira, e que a Quimbanda a realiza pela sua.²⁸

VII. SÍNTESE

Reúnem-se, no fecho, os três estudos. O primeiro mostrou que a cartomancia cipriânica é uma historiôla, a narração de um precedente mítico que transfere poder ao presente. O segundo mostrou que, entre as cartas, a baraja de São Cipriano é a congruente, por procedência. Este terceiro mostra *porque* essa carta, uma vez consagrada e lançada, responde verdadeiro: porque a sorte é a forma sob a qual uma vontade se manifesta, e porque há um espírito tutelar que a traduz. Historiôla, *klêros* e Providência não são três temas: são as três faces de um só ato oracular.²⁹

O *Oráculo de Cipriano Feiticeiro* é a realização contemporânea, e disciplinada, dessa síntese. Nele, a sorte não cai no vazio: cai num campo consagrado pela historiôla do santo que «sete anos no mar andou, e sete sortes no mar deitou», e é lida sob a presidência de um espírito tutelar. «Divinizar, no Oráculo de Cipriano», declara O TESTAMENTO, «é consultar através de Exu Cipriano»: a tiragem «não é cálculo impessoal nem projeção do consulente, mas fala do espírito tutelar que preside ao baralho».³⁰ É a estrutura tripartite deste estudo, encarnada num dispositivo: o acaso da queda, a vontade de Exu, a mediação do tutelar.

Daí o ganho, teológico e prático, para o operador ritual que o adota. Ele deixa de operar um oráculo sem fundamento, uma carta que «funciona» sem que se saiba porque, e passa a operar um dispositivo cuja racionalidade é inteira: sabe que a sorte é máscara de uma vontade, que essa vontade é a do espírito tutelar, e que a leitura é a tradução dessa vontade em frase. Não divina no escuro: divina numa teologia. E essa teologia não é importada de um esoterismo alheio, mas destilada da própria linhagem que fez a Quimbanda: grega e africana por homologia, ibérica por herança.

a diabo»: «Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro» entre os homens e os *òriṣà*; «como mensageiro dos deuses, Exu tudo sabe, não há segredos para ele, tudo ele ouve e tudo ele transmite». É essa competência mediadora, e não o estereótipo diabólico, que fundamenta a sua fala oracular. Na Quimbanda, o mediador que responde na tiragem é o Exu tutelar. No *Oráculo de Cipriano* inscreve-se Exu Cipriano Feiticeiro como seu tutelar: «a mesma alma que a tradição venerava como São Cipriano é reconhecida, na Quimbanda, como um Exu, o Exu Cipriano Feiticeiro. Não é substituição, mas continuidade»; «a tiragem não produz sentido por si; é a fala do tutelar» (Fernando Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, São Paulo: Clube de Autores, 2026). Que a divinação seja, nesses cultos, epistemologia e não superstição, é a tese de Philip M. Peek: «um sistema de divinação é, com frequência, o principal meio institucional de articular a epistemologia de um povo», e «assim como a sala de aula e o tribunal são sítios primordiais para a apresentação das verdades culturais nos Estados Unidos, também o vidente, noutras culturas, é central à expressão e à efetivação das verdades da sua cultura» (Philip M. Peek (ed.), AFRICAN DIVINATION SYSTEMS: WAYS OF KNOWING, Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 2).

²⁸ A distinção entre homologia morfológica (com as mânticas grega, cristã e *yorùbá*) e descendência genealógica (com a sorte cristã-ibérica) é o eixo metodológico de toda a trilogia. O protocolo é o do marco MÁGOS-MAGEÍÁ: reconhecer «homologias estruturais, e não identidades substanciais», de sorte que a correspondência entre a Quimbanda, os papiros e as demais tradições seja ferramenta de leitura, e não tese de descendência. Sob essa disciplina, os três estudos compõem um só arco: *Κλῆρος καὶ Ἱστορίολα* analisou a *historiôla* (a palavra que transfere poder); *Há cartomancia na Quimbanda?*, a carta congruente (a baraja cipriânica, herança e não enxerto); e o presente estudo, a teologia da sorte (o acaso como máscara da Providência). O ponto de convergência é o *Oráculo Cipriânico*, cuja leitura o próprio dispositivo define: «a tiragem inteira lê-se como uma só frase, não como um inventário de cartas», e essa frase é proferida pelo espírito tutelar que preside ao baralho: «a relação entre o operador e o *daímōn* que responde é homóloga à do *mágos* dos *Papiros Mágicos Gregos* com o seu *páredros*». Cf. Fernando Liguori, *Κλῆρος καὶ Ἱστορίολα* e *Há cartomancia na Quimbanda?*, ed. cit.; MÁGOS e Mageía, ed. cit.; e O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit.

²⁹ Síntese da trilogia: Liguori, *Κλῆρος καὶ Ἱστορίολα* (a historiôla), *Há cartomancia na Quimbanda?* (a carta congruente) e o presente estudo (a teologia da sorte). Sobre a tiragem como frase e como fala do espírito tutelar, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit.

³⁰ Liguori, O TESTAMENTO DE CIPRIANO FEITICEIRO, ed. cit.: «a relação entre o operador e o *daímōn* que responde é homóloga à do *mágos* dos *Papiros Mágicos Gregos* com o seu *páredros*».

Encerra-se, com isto, a trilogia. Perguntámos, no início, porque a sorte responde verdadeiro; respondemos que responde porque não é acaso cego, mas o campo em que uma Providência (grega, cristã, africana, brasileira, *kimbanda*) se deixa consultar por meio de um mediador. Os búzios e as cartas não rivalizam: são duas bocas de uma mesma fala do espírito tutelar. E o *Oráculo de Cipriano Feiticeiro*, ao consagrar a sorte pela historíola e ao entregá-la a Exu Cipriano, faz o que toda mântica digna desse nome sempre fez: transformar a queda de um objeto na palavra de um deus.

Uma última palavra, que abre em vez de fechar. Se a sorte é a mão que se estende à Providência, então divinar é, no limite, um ato de confiança tanto quanto de técnica: confia-se que há, do outro lado da matéria, alguém que responde. É o que o salmista dizia, e o que o *táta* repete ao lançar os búzios ou deitar as cartas: *in manibus tuis sortes meae*, as minhas sortes estão em tuas mãos. Toda a arte do oráculo cabe nessa entrega; e todo o resto (historíola, *klêros*, tiragem) é o modo rigoroso de a tornar operativa.³¹

³¹ A frase é *Ps 30:16 (Vulgata)*, fio condutor de toda a trilogia e título da obra de Luijendijk & Klingshirn, *MY LOTS ARE IN THY HANDS*, ed. cit. Sobre a divinação como ato que supõe uma alteridade que responde (e não uma projeção do sujeito), cf. Struck, *DIVINATION AND HUMAN NATURE*, ed. cit., e Peek (ed.), *AFRICAN DIVINATION SYSTEMS*, ed. cit.

BIBLIOGRAFIA

- Abímbólá, Wándé. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976.
- Addey, Crystal. *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Agostinho de Hipona. *Enarrationes in Psalmos*. Ed. E. Dekkers & J. Fraipont, Corpus Christianorum Series Latina 38-40. Turnhout: Brepols, 1956.
- Bascom, William R. *Ifá Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- Bobzien, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Cícero, Marco Túlio. *De divinatione*. Ed. e trad. W. A. Falconer, Loeb Classical Library 154. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- . *De fato*. Ed. e trad. H. Rackham, Loeb Classical Library 349. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.
- Ciraolo, Leda Jean. «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri». Em Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* [RGRW 129], pp. 279-295. Leiden: Brill, 1995.
- Gbadegesin, Segun. *African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*. New York: Peter Lang, 1991.
- Greene, William Chase. *Moirai: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944.
- 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.
- Klingshirn, William E. «Defining the *Sortes Sanctorum*: Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination». *Journal of Early Christian Studies* 10.1 (2002): pp. 77-130.
- 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, 2022, pp. 109-121.
- Liguori, Fernando. «Κλῆρος καὶ Ἱστορίολα: a palavra que transfere poder e a mão que lança a sorte». Escola Revista Nganga, 2026.
- . «Há cartomancia na Quimbanda? Búzios, ossos e o lugar próprio do baralho cipriânico». Revista Nganga, 2026.
- . *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*. São Paulo: Clube de Autores, 2026.
- Long, A. A. & D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- 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.
- Pachoumi, Eleni. *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 102]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Parke, Herbert W. & Donald E. W. Wormell. *The Delphic Oracle*. 2 vols. Oxford: Blackwell, 1956.
- Peek, Philip M. (ed.). *African Divination Systems: Ways of Knowing*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Platão. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet, vols. II e IV. Oxford: Clarendon Press, 1901-1902.
- Prandi, Reginaldo. «Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu». *Revista USP* 50 (2001): pp. 46-63.

- 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.
- Struck, Peter T. *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2016.



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